

COLEÇÃO NIEP



MARX

VOLUME III

Marx, Espinosa e Darwin:
pensadores da imanência

Maurício Vieira Martins

CONSEQUÊNCIA

Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência

MAURÍCIO VIEIRA MARTINS

Coleção Niep-Marx

VOLUME III

Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência

CONSEQUÊNCIA

© 2017 do autor
Direitos desta edição reservados à
Consequência Editora
Rua Alcântara Machado, 36 sobreloja 210
Centro - Cep: 20.081-010
Rio de Janeiro - RJ
Brasil
Contato: (21) 2233-7935
ed@consequenciaeditora.com.br
www.consequenciaeditora.com.br

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação,
no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei no 9.610/98).

Coordenação editorial
Consequência Editora

Revisão
João Leonardo Medeiros

Capa e projeto gráfico
Letra e Imagem

Diagramação
com.tática

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)

Mar298m Martins, Maurício Vieira.
Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da
imanência / Maurício Vieira Martins. — 1. Ed.
– Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.
300p.; 16x23cm. – (Coleção NIEP-Marx: v. 3)

ISBN 978-85-69437-26-0 (broch.)

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Espinosa,
Baruch, 1632-1677. 3. Darwin, Charles, 1809-1882.
4. Filosofia Marxista. 5. Sociologia.
I. Título.

CDD 335.4

SUMÁRIO

<i>Apresentação da Coleção Niep-Marx</i>	7
<i>Prefácio</i>	9
<i>Agradecimentos</i>	21

Parte I. Espinosa e Marx

CAPÍTULO 1. Espinosa e Marx: pensadores da imanência.....	25
CAPÍTULO 2. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência....	63
CAPÍTULO 3. <i>A nervura do real</i> de Marilena Chaui e a historicidade de Espinosa: uma discussão.....	91

Parte II. Causalidade, história e subjetividade: uma perspectiva marxista

CAPÍTULO 4. “O marxismo não é um historicismo”: acertos e limites de uma tese althusseriana.....	117
CAPÍTULO 5. Materialismo e subjetividade: a posição de Marx.....	143
CAPÍTULO 6. Marxismo e subjetividade: uma leitura dos <i>Manuscritos de 1844</i>	169
EXCURSO. Sobre a nova Edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva?	197

Parte III. Darwin e Marx, ontem e hoje: a polêmica com o pensamento transcendente

CAPÍTULO 7. Consequências filosóficas da polêmica de Darwin com o pensamento religioso.....	211
CAPÍTULO 8. História e teleologia em Darwin e Marx. Para entender um debate.....	243
CAPÍTULO 9. De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo.....	259
CAPÍTULO 10. Quando uma sociologia da ciência se faz necessária: aspectos contemporâneos do embate entre criacionistas e evolucionistas.....	283

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO NIEP-MARX

O *Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo* (NIEP-Marx) surgiu em 2003, da reunião de professores/pesquisadores das áreas de História, Sociologia, Economia, Educação, Serviço Social e Arquitetura, da Universidade Federal Fluminense. Originou-se de trabalho docente coletivo em articulação da Universidade com movimentos sociais, através da atuação no Curso de Extensão Realidade Brasileira, em convênio com o MST. Desde então busca manter a articulação entre docência, pesquisa e extensão com questões sociais, políticas e teóricas contemporâneas. O objetivo central do núcleo é produzir uma reflexão transdisciplinar a partir do materialismo histórico.

Além da implantação de grupos regulares de estudos e pesquisas, o NIEP-Marx consolidou-se como espaço de articulação de pesquisa/docência de profissionais de distintas áreas de conhecimento que compartilham referenciais teóricos de análise, agregando como colaboradores pesquisadores de diversos estados do país e do exterior. Adicionalmente, o NIEP-Marx tem organizado desde palestras e atividades isoladas, até eventos de porte internacional, com destaque para seu encontro anual, batizado de *Marx e o Marxismo*, realizado regularmente desde 2007.

A Coleção NIEP-Marx é mais um esforço de ampliar o acesso à produção coletiva do Núcleo, criando um novo canal de debates no interior e para além da reflexão marxista atual. Campos do conhecimento e disciplinas acadêmicas – como a Economia, a História, a Educação, a Filosofia, a Sociologia e os chamados Estudos Culturais – estão representados, mas também são transpassados pela perspectiva crítica e totalizante que embala os textos reunidos pela coleção. Da mesma forma, temas clássicos e debates contemporâneos do marxismo – como o trabalho, a crítica da Economia Política, a ética, a estética, a ontologia e tantos outros – são abordados nestes livros sob a mesma perspectiva.

Mais que leitores passivos, a Coleção NIEP-Marx espera encontrar interlocutores ativos para um projeto comum de crítica teórica e política da sociedade capitalista e de construção coletiva de alternativas, também teóricas e políticas, que nos permitam ir além desse “fundamento miserável” – o “roubo do tempo de trabalho alheio” – que sustenta o mundo das mercadorias em que vivemos.

PREFÁCIO

À primeira vista, não se vê porque a imanência é tão perigosa, mas é assim. Ela engole os sábios e os deuses. A parte da imanência, ou a parte do fogo, é por ela que se reconhece o filósofo. GILLES DELEUZE & FÉLIX GUATTARI¹

As palavras de Deleuze e Guattari soam particularmente atuais quando nos deparamos com o crescimento exponencial de movimentos religiosos pelo planeta afora, que fazem apelo a causas transcendentistas como garantia da veracidade de suas afirmações. Se a dimensão mais explícita do fenômeno se expressa na proliferação de fundamentalismos de diferentes matizes, é preciso acrescentar que também nos estratos mais cultos da população o retorno religioso faz sentir suas marcas. Pesquisadores com formação teórica sofisticada vêm a público anunciar a necessidade de um reencontro com antigas tradições religiosas. No âmbito do debate marxista, encontramos o exemplo de Slavoj Žižek, que propõe-se a resgatar a verdade do cristianismo: “o cristianismo e o marxismo deveriam lutar do mesmo lado da barricada contra o furioso ataque dos novos espiritualismos”²

A reiterada insistência da demanda religiosa suscita um conjunto de questões que, além de terem consequências práticas, necessita também de um esclarecimento conceitual. Será que se sustenta a aliança frequentemente proposta entre religião, ciência e filosofia como uma forma de avanço rumo a um saber mais abrangente, dito holístico? Será correto afirmar, como faz o PhD em Física, Amit Goswami, que as descobertas da física quântica confirmam os ensinamentos de antigas tradições religiosas? E, mais do que isso, que a chamada posição materialista em filosofia dá mostras de sua irremediável caducidade e decadência?³

Sendo desde já transparente na proposta aqui defendida, o fato é que os artigos reunidos neste livro apontam para um caminho diferente. Eles foram redigidos em momentos distintos de meu trajeto e publicados originalmente em livros e diversas revistas acadêmicas.⁴ De um modo ge-

¹ G. Deleuze & F. Guattari, *O que é a filosofia?*, 1992, p. 63.

² S. Žižek, *O absoluto frágil ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?*, 2015, p. 27.

³ A. Goswami, *O universo autoconsciente*, 2001, pp. 45-71.

ral, os textos examinam na obra de Espinosa, Marx e Darwin o modo como eles formularam, certamente com diferenças substantivas entre si, o campo temático em foco. Com efeito, encontraremos nestes pensadores uma aproximação aos fenômenos mundanos que busca inseri-los num *plano de imanência* – categoria a ser progressivamente elucidada –, que não invoca um aval externo para a vigência de seus enunciados. Por outro lado, como que a atestar o caráter nevrálgico do que está em jogo, é preciso desde logo esclarecer que a cada um dos mencionados pensadores foi também atribuído o desejo – à revelia deles mesmos – de inauguração de uma nova religião. Assim, o filósofo romântico Novalis referia-se a Espinosa como “o homem embriagado de Deus”, tal a recorrência do significante Deus em suas páginas. Foi só depois de um debate mais aprofundado sobre a obra espinosana que se tornou patente que o Deus a que o pensador holandês se refere é na verdade uma *causa de si*, não antropomórfica, que em nada se assemelha ao Deus da teologia judaico-cristã.

No que diz respeito a Marx, não faltaram aqueles que enxergaram em seu projeto de fundação de uma sociedade socialista os ecos da antiga promessa de um advento do reino dos céus na terra, como se pode ler nos escritos sobre o marxismo de L. Kolakowski (um dos exemplo mais caricaturais, aliás, de atribuição de um sentido religioso ao marxismo).⁵ Já em relação ao pensamento de Darwin, o biólogo Ernst Mayr afirmava, não sem uma ponta de ironia, que “como um bom darwinista, é parte da minha religião que nada acontece na evolução sem ter sido autorizado pela seleção natural”.⁶

Contudo, busquei evidenciar ao longo da argumentação que as tentativas de assimilação dos pensadores em foco ao objeto que está sob crítica (o pensamento transcendente) perde justamente o que eles têm de mais singular a oferecer: o esforço para mergulhar na lógica mundana em que vivemos. Procedimento, aliás, explicitamente enunciado por cada um

⁴ Em alguns casos, houve modificações consideráveis entre a formulação original dos artigos e o texto tal qual consta na presente publicação. Por outro lado, optei por manter certas recorrências temáticas – e mesmo repetições explícitas – na expectativa de que, por esta via, o leitor que decida iniciar sua leitura por um capítulo mais avançado consiga ainda assim extrair um sentido do texto. Devo ao professor João Leonardo Medeiros – que certamente não é responsável pelos meus limites – o cuidadoso trabalho de revisão dos originais.

⁵ L. Kolakowski, *Main currents of Marxism*, 1978.

⁶ Mayr proferiu várias vezes esta afirmação, com algumas variantes, ao longo de sua vida. Aqui, ela foi reproduzida tal qual aparece em entrevista concedida ao jornalista brasileiro Claudio Angelo. Cf.: C. Angelo, “Para Ernst Mayr, biologia não se reduz às ciências físicas”, *Folha de S. Paulo*, Ciência, 04/07/2004.

dos três autores, em contraposição aos discursos religiosos vigentes a sua época. Não por acaso, tanto Espinosa como Darwin e Marx foram fortemente hostilizados em vida, hostilidade que, de resto, prossegue intensa nos dias de hoje.

Como qualquer conceito mais complexo, também o de causalidade imanente não é passível de uma definição imediata: ele só pode ser elucidado ao longo de um percurso, apresentando ressonâncias diversas que são exploradas ao longo do livro. Se num primeiro momento tal causalidade opõe-se a noção de transcendência (que encontra seu guardião num Deus, visualizado como princípio gerador do universo e dos seres humanos), ela deve ser também distinguida da causalidade transitiva, onde o efeito se destaca da causa que o produziu e se constitui como realidade à parte.

Em Espinosa, tal distinção é enunciada muito cedo em seu trajeto: mesmo num texto de sua juventude – o *Breve Tratado* –, na encenação do diálogo entre a Razão e a Concupiscência, o filósofo toma partido da primeira,⁷ que reprova a segunda por desconhecer a causa imanente, aquela onde os efeitos não podem ser destacados da causa que os produziu. Veremos que tal princípio de causalidade é correlato à afirmação de uma totalidade que não pode ser arbitrariamente seccionada, encontrando nela mesma as categorias que permitem sua compreensão (por mais difícil que seja uma primeira aproximação à *causa de si* espinosana).

Já em Marx, a visada imanente ao real também se manifesta precocemente. Numa carta de 1837 ao seu pai, com apenas 19 anos de idade – e certamente muito distante da concepção que recebeu posteriormente o nome de marxismo –, Marx anuncia um firme distanciamento frente a Hegel e escreve “Eu cheguei ao ponto de procurar a ideia na própria realidade. Se antes os deuses moravam acima da Terra, agora eles vieram para o seu centro”.⁸ A ideia hegeliana, nomeada por Marx como a sofisticada tradução filosófica de uma teologia, não lhe fornece a fundação adequada para abordar as contradições de uma sociedade capitalista; daí encontramos, já em 1843, seu explícito enunciado programático: “A crítica da religião é a premissa de toda a crítica”.⁹

⁷ B. de Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, 2014, p. 65.

⁸ K. Marx, “Letter from Marx to his father, in Trier, November 10, 1837”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 1 (Marx: 1835-1843), 1975, pp. 10-21.

⁹ K. Marx, “Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel – Introducción”, In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*, 1982, p. 491.

Quanto a Darwin, basta recordar que ele reteve por vários anos a publicação de *A origem das espécies* por antever, corretamente aliás, as enormes resistências que o texto encontraria. Motivo recorrente em sua obra é a afirmação de que quando desconhecemos as reais causas operantes numa realidade, fazemos apelo a categorias religiosas como *plano de criação*: “É tão fácil ocultar nossa ignorância sob expressões do tipo ‘plano de criação’, ‘unidade de forma padrão’, e imaginar que estamos dando uma explicação”.¹⁰ Hoje, mais de 150 anos depois da publicação de *A origem das espécies*, a pesquisa em ciências da vida reiterou a fragilidade de fundo da crença criacionista, na mesma medida em que acumulou inumeráveis corroborações das teses de Darwin.

* * * *

Mas não é apenas sobre o debate acerca de uma perspectiva imanente que trata o conjunto de artigos aqui reunidos. Sem pretender ser exaustivo, cabe mencionar alguns outros temas desenvolvidos ao longo do livro.

O primeiro deles se relaciona a um resgate da basilar categoria de substância, que foi decretada ultrapassada por vastos setores da filosofia dos séculos XX e XXI. É certo que, em sua versão escolástica, uma abordagem substancialista de fato deve ser rejeitada, e por várias razões, dentre as quais sobressai a sua estaticidade, não condizente com o contínuo devir do real. Contudo, existem outras formulações do conceito que são indispensáveis para a ruptura com uma apreensão do mundo que se contenta apenas com o seu registro mais aparente. Dos três pensadores examinados, talvez Espinosa – excomungado da Sinagoga de Amsterdã sob a acusação de hereesia – seja o defensor mais resolutivo da necessidade de nos pensarmos como modificações finitas de uma substância infinita. Tal afirmação de uma substância incriada (divergência de Espinosa com as doutrinas criacionistas de sua época) gerou fecundos desdobramentos nos séculos posteriores, para além da posição do próprio filósofo. Resumindo muito um extenso debate, concordamos com aqueles que chamam a atenção para a importância da categoria da *emergência*. Tal categoria indica a progressiva organização e estratificação da substância (que não deve ser tomada apenas como matéria, pois envolve pensamento e também relações abstratas) em níveis cada vez mais complexos, que demandam uma rede categorial mais fina, por assim dizer, para a sua adequada compreensão.

¹⁰ C. Darwin, *A origem das espécies*, 2002, p. 376.

Talvez o debate clássico a este respeito tenha sido aquele ocorrido entre os biólogos e os físicos ao longo do século XX, quando os primeiros buscavam evidenciar que o projeto fiscalista acalantado por alguns cientistas – que pretendiam interpretar o fenômeno da vida em termos apenas físicos – desconsiderava a complexidade que é própria à emergência e ao surgimento do mundo da vida.¹¹ Mas esta emergência não ocorre num vazio: ela está visceralmente ligada a um processo histórico. Se em ciências como a astronomia e a física o decurso temporal pode, dentro de certos limites, ser colocado como que entre parênteses para a melhor visualização de uma certa estrutura, já no âmbito das ciências da vida a transformação temporal da realidade é tão decisiva que induz a grosseiros erros aqueles que a desconhecem. Tem razão Gerald Edelman, prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina, ao afirmar a insuficiência do princípio de simetria – característico das ciências matemáticas – para explicar o surgimento dos fenômenos da vida. Este último “é uma saga local que até aqui foi contada apenas na Terra: é histórica, ocorre dentro de uma gama muito estreita de temperaturas, é extraordinariamente complexa e específica de estruturas particulares”.¹²

Não resta dúvida de que, para aqueles que se dedicam à pesquisa dos processos históricos de longa duração, a contribuição de Darwin é um aporte incontornável. Se o darwinismo social (que transpõe acriticamente as categorias da biologia para o campo das relações sociais) deve ser objeto de uma crítica constante, já o sentido mais profundo da contribuição de Darwin é bem distinto deste. Pois o naturalista inglês nos mostra que o perfil da natureza e dos seres vivos, tal como o conhecemos, longe de ser um dado imutável, é o resultado de um longuíssimo processo de transformações. Darwin deu uma história à natureza: ao invés de concebê-la como um sistema já constituído de relações estáveis (como faziam os fixistas de sua época), ele demonstra que mesmo espécies dotadas de considerável estabilidade devem ser visualizadas sobretudo como parte do processo que as engendrou.

Entretanto, uma ressalva básica deve ser feita. É bem sabido que o mecanismo causal desvendado com genialidade por Darwin foi o da sele-

¹¹ Dentre outros, S. J. Gould alerta para o caráter eminentemente reducionista deste projeto; cf. S. J. Gould, “O que é vida?” como um problema histórico”, In: M. Murphy & L. O’Neill, “O que é vida” 50 anos depois: Especulações sobre o futuro da biologia. São Paulo: UNESP, 1997, pp.35-51.

¹² G. Edelman, *Biologia da consciência*, 1995, p. 297. Um breve adendo a este registro de Edelman: mesmo sendo a história da vida, em suas palavras, uma *saga local* (em contraste com os princípios mais universais da física), ainda assim ela envolve regularidades e categorias mais gerais que podem ser conhecidas.

ção natural: produção de variabilidade ao longo das gerações de diferentes espécies, e seleção daqueles indivíduos que apresentam uma melhor chance de sobrevivência. Tal mecanismo é algo próprio às espécies vivas, ele simplesmente não é encontrável na física (daí o justo protesto dos biólogos frente às tentativas de uma assimilação acrítica de sua ciência à física). Por outro lado, não é viável a transposição do mecanismo da seleção natural para a explicação da complexidade das sociedades humanas. O próprio Darwin alerta para esta insuficiência do princípio causal por ele desvendado para a correta visualização das sociedades humanas.¹³ Neste sentido, não deixa de ser curioso surpreender biólogos – que com tanta propriedade reclamam da extrapolação indevida das categorias da física para a biologia – incidirem eles mesmos no erro análogo que consiste em supor que as relações sociais podem ser derivadas dos processos de seleção natural. Assim, o etólogo e biólogo Richard Dawkins, tão arguto ao apontar para inúmeras das suposições equivocadas de diferentes religiões, permite-se escrever ao modo do reducionismo mais tacanho: “Talvez o islã seja análogo a um complexo genético de carnívoros, e o budismo, a um de herbívoros”.¹⁴ Aqui, todo um vasto conjunto de causas econômicas, sociais e culturais das diferentes religiões é achatado e reduzido a um suposto determinismo genético. Vemos então que, tanto no caso do fisicalismo, como na biologização das relações sociais, o que desaparece é a emergência de relações categoriais novas, a partir de uma base fundante progressivamente modificada.

Também o surgimento do mundo social humano, que deflete e modifica sua fundação natural mais arcaica, necessita de uma apreensão que dê conta de tais modificações. Impossível não lembrar das palavras de Marx a este respeito: “A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozinhada, comida com faca e garfo, não é a mesma fome que come a carne crua servindo-se das mãos, das unhas, dos dentes”.¹⁵ Formulação sintética, mas que tem o mérito de pôr em evidência tanto o caráter insuprimível da determinação biológica, a fome, como a sua progressiva intermediação por categorias cada vez mais sociais para satisfazê-la.

Assim é que a progressiva emergência de um mundo propriamente humano traz consigo uma lógica que o próprio Darwin lucidamente adver-

¹³ No debate darwinista contemporâneo, o historiador das ciências Patrick Tort é talvez quem sublinha com maior insistência a assimetria de Darwin em relação ao “continuismo rasteiro da sociobiologia”. P. Tort, *Darwin e a ciência da evolução*, 2004, p. 110.

¹⁴ R. Dawkins, *Deus, um delírio*, 2007, p. 264.

¹⁵ K. Marx, “Introdução à crítica da Economia Política”. In: K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977, p. 210.

te que não pode mais ser reduzida à da seleção natural.¹⁶ Fato que nos leva a indagar sobre o estatuto da intervenção dos *sujeitos* humanos neste mundo. Na história do pensamento, existiram aqueles que entenderam que sustentar uma perspectiva imanente finda por anular o papel da subjetividade, crítica endereçada com frequência tanto a Espinosa como a Marx. Tudo se passaria como se a ação humana fosse tragada pela “imersão enlouquecedora e despersonalizante no Ser”.¹⁷ Entretanto, diferentemente desta perspectiva, sustentamos que afirmar o primado da objetividade – daquele conjunto de condições já formadas, que de fato precedem a entrada de cada um de nós no convívio mundano –, em nada se relaciona com uma negação da ativa presença humana. Por isso, para quem se indaga se o marxismo é uma espécie de objetivismo filosófico, nossa resposta é um enfático não. Daí a inclusão neste livro de alguns textos que visam tornar transparente o peculiar espaço reservado à subjetividade em Marx. O próprio trabalho humano – marca distintiva de nossa espécie, juntamente com a linguagem – é por vezes formulado por ele como *atividade subjetiva*¹⁸, no sentido preciso de que provém de um sujeito, exteriorizando-se em escala cada vez mais ampla e ramificada pelo mundo objetivo.

Não apenas durante o processo de hominização como também na vida cotidiana atual, o trabalho prossegue desempenhando um papel fundamental; são frágeis as teses de um iminente fim da sociedade do trabalho, não resistem a um cotejamento com a realidade. Isso posto, porém, nosso passo seguinte será mostrar que não se pode explicar a complexidade da sociedade atual apenas a partir de sua gênese laboral. Já no século XIX, o próprio Marx detectou a formação de um sistema progressivamente mais complexo, que subordina sua gênese laboral, passando a funcionar com base em um automatismo peculiar. Assim, para “desenvolver o conceito de capital, é necessário partir não do trabalho, mas do valor e, de fato, do valor de troca já desenvolvido no movimento da circulação”.¹⁹

Ora, quando se analisa o circuito contemporâneo do valor, o que se vê é uma relação de brutal alienação entre os produtores e a entidade alienada gerada pela própria ação humana, “o mercado”, nome fantasia do

¹⁶ “(...) as qualidades morais evoluem, direta ou indiretamente, muito mais devido aos efeitos do hábito, do raciocínio, da instrução, da religião, etc., do que devido à seleção natural (...)” C. Darwin, *A origem do homem e a seleção sexual*, 2004, p. 546.

¹⁷ Z. Loparic, *Heidegger réu* – Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia, 1990, p. 213.

¹⁸ K. Marx, “Introdução à crítica da Economia Política”. In: K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977, p. 211.

¹⁹ K. Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 200. Para o tema do valor como sujeito automático, conferir também: K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, pp. 229-30.

capital, que passou a subordinar a atividade humana. E não é preciso adotar uma perspectiva marxista para reconhecer isso. Segundo relatórios da OXFAM, divulgados ao início de 2017, 8 (oito) pessoas no planeta possuem tanta riqueza quanto a metade mais pobre (3,6 bilhões de seres humanos) da população mundial; tal é o “nível obscuro de desigualdade” mundial, segundo as palavras da instituição.²⁰ Marcante, ainda, em nosso momento histórico é a percepção de que se admite com mais facilidade o horizonte do desaparecimento físico da espécie humana do que a possibilidade de um projeto político emancipatório. Se juntarmos tal concentração de riqueza nas mãos de um segmento ínfimo da população ao cortejo de violência e degradação do tecido social que lhe é correlato, teremos como resultado dificuldades cada vez maiores para a possibilidade de se produzir um sentido para a existência humana.

É na vacância deste sentido que proliferam diferentes movimentos religiosos pelo planeta afora. Para um expressivo segmento deles – em aliança com setores conservadores de natureza diversa – atacar tanto o marxismo como o darwinismo é tarefa a ser constantemente atualizada. Daí o fortalecimento, por exemplo, do pensamento criacionista, seja em sua versão mais literal, seja em sua pretensa versão científica, que ganhou o nome de *design* inteligente, este criacionismo que não ousa dizer seu nome. Se a matriz geográfica do design inteligente encontra-se nos Estados Unidos, ele hoje se espalha internacionalmente, encontrando seguidores também no Brasil.²¹

O presente livro se encerra com artigos que debatem precisamente as características deste *revival* religioso, que se manifesta com força principalmente a partir da terça parte final do século XX. Nossa hipótese é que, para o entendimento do fenômeno, é preciso ultrapassar o recinto do discurso estritamente religioso para ingressar nas características societárias atuais. Fazendo isso, ganha força a percepção da mencionada agudização das contradições de nosso tempo – esta barbárie que coexiste com bolsões, cada vez mais minoritários, de riqueza. O aguçamento de tais contradições alia-se a uma crise profunda de projetos políticos, no sentido mais amplo do termo: projetos de transformação no modo como homens e mulheres organizam a vida em sociedade. As experiências socialistas dos séculos XX e XXI não alcançaram seu intento de se tornar uma alternativa para a sociabilidade capitalista; analisar as razões de sua crise nos levaria muito longe

²⁰ O relatório foi produzido para a Oxfam por Deborah Hardoon, *An economy for the 99%*, 2017. A Oxfam é uma Organização Não Governamental sediada em Oxford, Inglaterra.

²¹ Cf. R. Numbers, *The creationists: From scientific creationism to intelligent design*, 2006.

de nosso tema.²² Mas uma coisa é segura: o enfraquecimento de um projeto societário transformador abre espaço para a expansão do discurso religioso transcendente, que promete aos seus seguidores aquilo que não encontram no presente: uma vida consistente e preenchida de um sentido.

Neste sentido, fazer a crítica dos pressupostos e das consequências enganosas deste discurso é também um modo de relançar um projeto político imanente à ação humana. Os melhores autores da tradição socialista nos mostram – por mais que isso possa surpreender àqueles que operam apenas com uma lógica cartesiana – que tendências emancipatórias são engendradas a partir das entranhas da sociedade capitalista. Sendo assim, longa vida a todas aquelas experiências que apontam para um modo não mercantil de vida, experiências nascidas no interior da alienação capitalista: o trabalho associado em sua forma mais genuína, o cooperativismo que luta por manter sua integridade e autonomia, as diferentes tentativas de ruptura com a divisão social do trabalho, os movimentos de emancipação de gênero e de todas aquelas minorias (e majorias) oprimidas. Hoje sabemos, talvez melhor do que em séculos anteriores, que a luta por um mundo qualitativamente distinto daquele em que vivemos é um árduo e longo caminho. Em seu transcurso, é preciso distinguir entre o que é apenas da ordem do imaginário – projeção de desejos humanos carentes de uma contrapartida no real – do que efetivamente já se pode discernir como tendência operante no mundo.

Aliás, mencione-se que B. Espinosa já havia detectado, certamente em contexto bem distinto, o equívoco de se crer existente no mundo tudo aquilo que expressa tão somente nossos desejos. Seu correspondente Hugo Boxel perguntou-lhe sua opinião acerca dos espectros, que ele imaginava serem “criaturas de uma substância sutilíssima e tenuíssima e, ademais, invisível”. Recusando esta suposição, Espinosa responde secamente a Boxel que não se deve supor que o mundo seja “ordenado e adereçado ao gosto de nossa fantasia”.²³ Trazendo este ensinamento para os dias de hoje, diríamos que a descontinuidade, a heterogeneidade da ordem imaginária em face da ordem real é uma dura aprendizagem a ser cotidianamente assimilada por socialistas de todos os matizes; condição necessária para que seu projeto político possa emergir, ganhar força e tornar-se mundo a partir do interior mesmo da sociedade capitalista.

* * * *

²² Crise, aliás, que não foi apenas do socialismo real: salta aos olhos o avanço das contradições em curso mesmo em centros capitalistas desenvolvidos.

²³ B. Spinoza, *Correspondencia*, 1988 p. 320.

Por fim, cabe esclarecer que também entre o livro ideal visado por um autor e o livro que, afinal, se materializa diante dele, um hiato insiste em se manifestar. Não se fugiu aqui a esta regra: é obviamente inviável abordar tudo o que se pretende acerca de um dado campo de investigação. No presente caso, gostaria de ter analisado com mais vagar a contribuição de G. W. F. Hegel para o tema em tela. Pois, a seu modo próprio, também Hegel deu contribuições relevantes para o entendimento do que é um desdobramento categorial imanente. Contudo, a exasperação das categorias de finalidade presente em seu pensamento (procedimento que inadvertidamente transforma a teleologia de fato existente no processo de trabalho numa espécie de princípio cosmológico geral) é aspecto reconhecidamente problemático do hegelianismo, que por vezes aproxima-o da perspectiva religiosa que está sob crítica.²⁴ Isso posto, é preciso imediatamente adendar que não concordamos com aquelas tendências existentes no chamado marxismo espinosano que, para sublinhar a força do pensamento de Espinosa (inegavelmente mal interpretado por Hegel, é verdade), findam por incorrer naquilo que o próprio Marx ensinou-nos que não se deve jamais fazer: tratar o mestre de Jena como um “cão morto”. Tais tendências encontram seu representante mais famoso em Antonio Negri, que, em *A anomalia selvagem*, refere-se a Hegel como um “grande funcionário zeloso da burguesia”, que havia cedido ao “sórdido jogo da mediação”.²⁵ Já o primeiro artigo desta coletânea contrapõe-se a tal procedimento, fazendo menção a algumas contribuições decisivas de Hegel, apesar de seu teleologismo, para o avanço de uma filosofia imanente.

Referências bibliográficas

ANGELO, Claudio. “Para Ernst Mayr, biologia não se reduz às ciências físicas”, *Folha de São Paulo*, Ciência, 04/07/2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0407200401.htm>>. Acessado em 14/07/17.

²⁴ A decisão de não enveredar pelo debate sobre a contribuição de Hegel ao pensamento de Marx foi motivada também pela existência de uma extensa bibliografia que já se ocupou do tema. Além dos conhecidos trabalhos de G. Lukács, T. Adorno e H. Marcuse, mencione-se também as pesquisas mais recentes de M. Theunissen, H. F. Fulda e H. G. Flickinger.

²⁵ A. Negri, *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*, 1993, p. 191.

- DARWIN, Charles. *Origem das espécies*. Belo Horizonte, Itatiaia, 2002.
- _____. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo Horizonte, Itatiaia, 2004.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- EDELMAN, Gerald. *Biologia da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001.
- GOULD, Stephen Jay. “O que é vida?” como um problema histórico”. In: MURPHY, Michael & O’NEILL, Luke. “*O que é vida*” 50 anos depois: Especulações sobre o futuro da biologia. São Paulo: UNESP, 1997.
- HARDOON, Deborah. *An economy for the 99%*. Oxford: Oxfam International, 2017. Disponível em: <<https://www.oxfam.org/en/research/economy-99>>. Acessado em 15/07/2017.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism* – vol. 1: The Founders. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu* – Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.
- MARX, K. “Letter from Marx to his father, in Trier, November 10, 1837”. In: *Karl Marx & Frederick Engels. Collected Works*, v. 1 (Marx: 1835-1843). Nova Iorque: International Publishers, 1975, pp. 10-21.
- _____. “Introdução à crítica da Economia Política”. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*, 1993.
- NUMBERS, Ronald. *The creationists: From scientific creationism to intelligent design*. Expanded Edition. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2006.
- SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.
- TORT, Patrick. *Darwin e a ciência da evolução*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a João Leonardo Medeiros por mais de uma razão. A primeira diz respeito ao minucioso trabalho de revisão – formal e contedística – dos meus artigos originais. Se este trabalho já foi em si uma ajuda inestimável, há que destacar também o persistente incentivo de João Leonardo para a reunião de um material disperso em diferentes revistas e livros para formar uma publicação com lógica própria. Não fosse sua rara generosidade, o presente livro não existiria.

Agradeço também aos meus colegas do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo da Universidade Federal Fluminense, o NIEP-Marx/UFF, com os quais tive oportunidade de aprofundar ideias e temas de pesquisa ao longo destes anos.

O Núcleo reúne hoje um extenso número de pesquisadores; na impossibilidade de nominar todos eles, fica aqui o meu reconhecimento profissional e amigo a Virgínia Fontes, Marcelo Badaró e José Rodrigues (companheiros de primeira hora no NIEP), incansáveis no debate extremamente qualificado e franco sobre os rumos do marxismo atual. E também a Marcelo Carcanholo, por sua demonstração muito sólida da atualidade da teoria do valor de Marx.

A Mario Duayer, pelo recorrente intercâmbio sobre temas relacionados em particular à filosofia da ciência, e por seu lúcido inconformismo diante da estreiteza dos critérios que regem hoje boa parte da produção científica.

A João Quartim de Moraes, pelos Seminários organizados na Unicamp sobre Materialismo e Evolucionismo, que geraram a oportunidade de um frutífero intercâmbio entre pesquisadores de Filosofia e Ciências da Vida.

* * * *

Dedico este trabalho à memória de Maria Lúcia Mello Vieira Martins que, desde muito cedo, incentivou-me a lidar com a beleza singular “dessa coisa entre as coisas, um livro”.¹

¹ J. L. Borges, *Nova antologia pessoal*, São Paulo: DIFEL, 1982, p.1.

PARTE I

Espinosa e Marx

Espinosa e Marx: pensadores da imanência¹

Razão: (...) O que dizes, então, é: a causa (considerando que é uma produtora de efeitos) deve estar fora deles. E o dizes porque tão somente conheces a causa transitiva, e não a imanente, a qual não produz em absoluto algo fora dela. BARUCH DE ESPINOSA²

É no *Breve tratado* de Espinosa que encontramos este pronunciamento da Razão dirigido à sua interlocutora, a Concupiscência. A encenação de tal suposto diálogo – recurso retórico clássico – permite que o filósofo, colocando-se ao lado da Razão, defenda sua própria posição: já neste momento inicial de seu trajeto, Espinosa afirma a importância da concepção de imanência como traço distintivo de seu modo de abordar a realidade. O limite da interlocutora da Razão consistia em só conseguir conceber a chamada causa transitiva, na qual o efeito se destaca da causa que o produziu, constituindo-se como realidade autônoma e externa àquilo que o causou. Talvez o exemplo mais persistente desta transitividade, embora a Concupiscência não se dê conta disso, seja a teoria da criação divina, que afirma Deus como causa eminente em face dos seres por ele criados. Fato que nos mostra que, por mais desconcertante que isso de início possa parecer, transitividade mantém laços, a serem pesquisados em cada caso, com uma forma de transcendência.

Já no que diz respeito à causa imanente, ela se caracteriza por engendrar uma peculiar relação interna entre o princípio causador – que, veremos a seguir, Espinosa caracteriza como sendo a substância infinita – e os efeitos gerados por ele. Se em sua origem a polêmica de Espinosa era sobretudo com o pensamento religioso, o fato é que a defesa da imanência finda por gerar consequências que ultrapassam em muito o debate com

¹ Publicado originalmente em *Verinotio* – Revista de Filosofia e Ciências Humanas, n. 23, ano XII, abril de 2017. Agradeço aos editores Vânia Noeli de Assunção, Elcemir Paço Cunha e Vitor Bartoletti Sartori pela gentil acolhida ao texto.

² B. de Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, 2014, p. 65.

tal pensamento, incidindo, de modo mais geral, sobre sua visão de mundo como um todo (que abrange também os diferentes regimes políticos que foram objeto de análise do filósofo).

Fecundos foram os desdobramentos desta concepção de imanência ao longo da filosofia posterior: no artigo que se segue, buscaremos uma aproximação entre a tomada de posição de Espinosa e aquela desenvolvida quase dois séculos depois por K. Marx, em sua análise da lógica interna que preside a sociedade capitalista. Não resta dúvida de que as diferenças entre os dois pensadores são consideráveis – e algumas delas serão mencionadas ao longo deste artigo. Mas nosso intuito aqui é sobretudo colocar em evidência certo modo de abordar a realidade que se diferencia de uma antiga tradição filosófica que duplica o mundo real num outro, que o transcende, fornecendo um suposto padrão de medida para a visualização do primeiro. Talvez por isso, tanto Espinosa como Marx entraram em rota de colisão com a predominante visada transcendente sobre o real. Daí a resistência tão virulenta que encontraram na divulgação de suas ideias, resistência que, longe de ter diminuído ao longo do tempo, prossegue firme mesmo em nosso século XXI.

Espinosa: por outra noção de substância

De início, lembremos que, do diálogo do *Breve tratado*, citado há pouco como epígrafe, até a *Ética* da maturidade do filósofo, modificações relevantes ocorreram, mas a afirmação de uma causalidade imanente continua nevrálgica em seu pensamento. Tal causalidade é formulada por Espinosa como expressando a atividade de uma substância infinita, que ininterruptamente gera efeitos em si mesma. A esta substância, Espinosa designa – e isto certamente merecerá comentário³ – pelo nome de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”⁴.

³ Cada escrito se dirige a um público determinado: o presente artigo – digamos desde já – não busca em primeira instância apenas a comunidade de leitores espinosanos, mas também aquele público mais voltado ao pensamento de Marx que não está familiarizado com o filósofo holandês. Daí a necessidade de reiterarmos certos passos já percorridos pelos leitores de formação espinosana.

⁴ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, p. 45.

Para os leitores contemporâneos que travam um primeiro contato com Espinosa, pode parecer desconcertante a constatação de que, desde a juventude do filósofo até sua maturidade, a palavra Deus invade suas páginas. Se é assim, poder-se-ia questionar, como falar em imanência, se é este Deus, afinal, quem garantirá o próprio sucesso da proposição de uma ética humana? Como falar em imanência, se mesmo a causa imanente é apresentada em associação com o próprio Deus: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”?⁵

Para encaminhar esta questão, convém desde logo esclarecer que *Deus* em Espinosa deve ser entendido de modo radicalmente distinto daquele presente numa longa tradição filosófica. O Deus espinosano é na verdade uma substância, causa de si mesma, constitutiva do real, que não tem características antropomórficas. Célebre é a formulação espinosana *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a natureza), indicando a recondução da causa de si à sua dimensão terrena. Mesmo as coordenadas espaciais – tão básicas para a definição de qualquer ente – são manifestamente impróprias para apreender este Deus que “está em toda parte”, “não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar, mas que é absolutamente infinito”.⁶

Espinosa sustenta que a substância tem infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, a extensão e o pensamento. De uma perspectiva materialista, seria possível dizer que, no que toca à extensão, a substância espinosana poderia ser aproximada da matéria. Mas há uma ressalva importante a ser feita aqui: o atributo extensão não recobre toda a substância, que envolve também *pensamento*, atributo seu. Dito de outro modo: embora estabelecer uma sinonímia entre substância e matéria possa parecer tentador para o nosso ponto de vista do século XXI, a rigor tal sinonímia seria parcial (e, afinal, incorreta), tendo em vista a ênfase espinosana também basilar no pensamento, entendido como parte constitutiva do real, e que permite precisamente a sua compreensão. Espinosa reconhece a existência de outros atributos substanciais, mas esclarece em sua correspondência que é um limite da mente humana (visto ela ser a ideia de um corpo) conhecer adequadamente apenas pensamento e extensão.⁷

⁵ Ibidem, p. 81.

⁶ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, pp. 99; 109.

⁷ B. Spinoza, *Correspondência*, 1988, p. 350.

O choque que tal concepção de Deus gerou é bem conhecido na história da filosofia: os contemporâneos de Espinosa reagiram com horror a ela, entrevendo a radicalidade do que estava sendo afirmado. Talvez o documento que melhor ateste tal repulsa seja aquele produzido por Pierre Bayle, no verbete “Espinosa” de seu *Dicionário histórico e crítico*:

Mas que haja guerras e batalhas quando os homens são apenas modificações do mesmo ser, quando, conseqüentemente, apenas Deus age, e quando o Deus que se modifica num turco é o mesmo Deus que numericamente se modifica num húngaro; isso é o que ultrapassa todas as monstruosidades e desordem quiméricas das pessoas mais loucas que já foram postas em manicômios.⁸

Poder-se-ia supor que o exemplo de um Bayle – que equipara a formulação de Espinosa ao delírio de um lunático – seja muito extremado, pois ele era manifestamente hostil ao seu pensamento. Mas os equívocos de entendimento quanto ao Deus espinosano ocorreram mesmo entre os que tinham real interesse em sua filosofia, como foi o caso de Hugo Boxel, seu correspondente, que, em carta de 1674, sugere que Espinosa “descreve e representa o ser infinitamente perfeito ao modo de um monstro”.⁹

Afirmar um plano de imanência chega então a ser equiparado a uma monstruosidade, que agride a concepção racional e mesmo a possibilidade de uma ética. Por tudo isso, e que fique claro então, o Deus espinosano em nada se assemelha ao que a linguagem comum entende por Deus: trata-se de um princípio constitutivo do real que deve ser entendido de modo inteiramente distinto de uma antropomorfização.

Mais adiante trataremos alguns pronunciamentos de pensadores contemporâneos acerca da viabilidade de tal concepção de substância; antes disso, porém, cabe frisar que não foram apenas os autores do século XVII que tiveram dificuldades de uma apreensão correta da filosofia espinosana. Se avançarmos até a primeira terça parte do século XIX, encontraremos em Hegel uma acusação dirigida ao filósofo que fez escola durante literalmente séculos. Notemos que Hegel, ele próprio um conhecedor

⁸ P. Bayle, *Historical and critical dictionary: Selections*, 1965, p. 311.

⁹ B. Spinoza, *Correspondencia*, 1988, p. 324.

erudito da história da filosofia, se por um lado reconhece a grandeza de Espinosa, por outro afirma que “a rigidez da substância carece do retorno a si mesma”¹⁰, o que indicaria uma incapacidade dela de realizar uma reflexão e tornar-se finalmente sujeito, o grande projeto hegeliano.

Um exame textual de Espinosa revela, contudo, que tal crítica não procede: a substância é ativa, ela modifica permanentemente a si mesma e às suas modificações, nomeadas como *modos* (modificações finitas da substância infinita). É por aí que se entende a referência central à *essentia actuosa*, essência atuante, da substância, “por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é”.¹¹ Isto significa que, em sua ininterrupta atividade, a causa de si gera efeitos que dela não podem ser destacados, pertencem a ela mesma, que os constitui.

Se o Deus espinosano em nada se assemelha ao Deus dos teólogos, vemos que, a rigor, *a própria noção de substância foi também profundamente alterada*. Enquanto em Aristóteles cada ente possuía sua própria substância, distinta da dos demais entes (a substância da madeira sendo qualitativamente distinta da do mármore, por exemplo), *Espinosa expande a afirmação da substância como sendo um princípio constitutivo do real*. Ao invés da pluralidade substancial, formulada pela tradição filosófica anterior, temos agora uma única substância infinita, que constitui e na qual se enraízam os modos, entes particulares (não apenas os humanos, mas todas as coisas singulares)¹². Tal expansão da causalidade substancial é um dos gestos mais marcantes de Espinosa: é ela que permite reunir uma pluralidade de entes que até então só podia ser visualizada como conjunto articulado dentro de uma perspectiva transcendente, precisamente a que Espinosa recusa.¹³

¹⁰ G. W. F. Hegel, *The science of logic*, 2010.

¹¹ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, p. 131.

¹² Cumpre esclarecer que o filósofo afirma também os modos infinitos, imediatos ou mediatos. Como exemplo dos primeiros, no atributo extensão, Espinosa cita o movimento e o repouso. B. Spinoza, *Correspondência*, 1988, p. 315.

¹³ Nas palavras de G. Deleuze: “Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una”. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968, p. 56.

Ser, ao mesmo tempo, parte e modificação de uma substância indivisível – e não se dar conta disso – é talvez uma condição em que muitos de nós estamos imersos. Se o motivo recorrente da filosofia de um M. Heidegger era o do esquecimento do ser, poderíamos parafraseá-lo e mencionar um esquecimento da substância por parte da filosofia e da ciência contemporâneas. Muito focadas nos modos (modificações da substância, entes), tanto a filosofia como a ciência mais recente findam por escassamente meditar sobre seu pertencimento substancial, declarando tal preocupação como uma metafísica datada.

Há, porém, exceções proeminentes neste panorama. Talvez a mais célebre seja A. Einstein, que em mais de uma ocasião exteriorizou de modo enfático sua afinidade com o pensamento de Espinosa.¹⁴ Já no século XXI, mencione-se o exemplo da bióloga Lynn Margulis (considerada, pouco antes de seu falecimento, em 2011, parte do grupo dos 20 cientistas mais influentes do planeta); em seu livro *O que é vida?*, referindo-se à formação inicial das primeiras células vivas que se diferenciaram de seu meio original, podemos ler:

ameaçada por seu próprio desperdício e pela *insensibilidade da substância da qual havia se separado* – mas da qual dependia integralmente para seu sustento – a vida ficou entregue a seus próprios recursos.¹⁵

Margulis oferece um retrato nítido da simultânea unidade e diferenciação dos processos vitais em face da substância inorgânica a partir da qual eles se originaram, vindo a enriquecê-la. Estes breves exemplos são suficientes para mostrar que, quando o positivismo lógico da primeira terça parte do século XX declarou ultrapassadas *todas* as categorias produzidas pela tradição filosófica anterior, ele forneceu um clássico exemplo do adágio que alerta que não se deve afogar uma criança na água do banho. Assim, está correto G. Lukács quando, em sua crítica a N. Hartmann, ressalva um mérito deste último autor frente a seus interlocutores de então: “a consideração crítica do conceito tradicional de substância não o leva [Hartmann] a desis-

¹⁴ A. Einstein, *Ideas and opinions*, 1960.

¹⁵ L. Margulis & D. Sagan, *O que é vida?*, 2002, p. 69; grifos nossos.

tir da objetividade da substância, mas tão somente de sua absolutidade.¹⁶

Voltando a Espinosa, o que ele nos mostra é que, desconhecendo sua imersão na atividade substancial que os constitui, os homens passam a supor que o mundo existe por causa deles mesmos. Talvez o texto espinosano mais claro sobre tal suposição seja o “Apêndice” ao Livro I da *Ética*, onde o filósofo surpreende em ação um preconceito fundamental dos homens: *atribuir finalidades a tudo que encontram na Natureza*, como se as coisas existissem para servi-los. Daí a supor que os processos naturais foram postos por uma divindade é só um passo:

Todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim (...) todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas (...). Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles.¹⁷

Eis aqui a origem da imagem antropomórfica: o desconhecimento das reais causas operantes no mundo é substituído por uma imagem, uma projeção humana magnificada: o dirigente (*rector*) da natureza. Também em seu *Tratado teológico-político*, Espinosa tematiza a função do desconhecimento como produtor de projeções que mais revelam a natureza daquele que as faz do que a alteridade do que se buscava explicar. Comentando a

¹⁶ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, v. I, 2012, p. 141. Por outro lado, ainda no século XIX, L. Feuerbach, pensador que teve contribuição relevante no momento inicial da formação de Marx, não conseguiu estabelecer uma relação afirmativa com a categoria espinosana de substância, esta “coisa morta e fleumática” (L. Feuerbach, “Provisional theses for the reformation of Philosophy [1842]”, In: L. Stepelevich (ed.). *The young Hegelians: An anthology*, 1983, p. 156), acusando-a de ser demasiadamente abstrata. Cumpre notar, porém, que a crítica de Feuerbach a Espinosa é a de um pensador que se situa nas cercanias do empirismo: o apego do primeiro à sensorialidade como o perímetro privilegiado da investigação filosófica o levou a recusar aquelas categorias que não são reconhecíveis no mundo empírico imediato. Mas tal tomada de posição feuerbachiana não encontra respaldo naqueles setores da pesquisa científica e filosófica que não reduzem o real ao que é sensorial. Desnecessário lembrar que o mais-valor, categoria marxiana fundamental, não se evidencia apenas por uma inspeção sensorial.

¹⁷ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, pp. 111-113.

reação usual dos homens frente àquilo que excede um dito padrão de normalidade, o filósofo afirma que

não nos devemos admirar que no *Gênesis* se chame de filhos de Deus aos homens de estatura elevada e com muita força, ainda que sejam ímpios, ladrões e devassos. Porque os antigos, tanto os judeus como os gentios, costumavam atribuir a Deus tudo aquilo em que alguém excedia os demais.¹⁸

Destarte, não é apenas em face dos processos naturais que o desconhecimento humano produz projeções: também com relação aos outros homens a antropomorfização se manifesta seguidamente, lembrando um pouco o procedimento de um Leopold Mozart, tantos séculos mais tarde, que, referindo-se à genialidade do filho, declarava convicto que ela representava um presente de Deus.

Ademais, ao recusar a adoção de uma causalidade transcendente, o *Tratado teológico-político* oferece inúmeros exemplos do modo próprio como Espinosa formula sua teoria da causalidade. No Capítulo VI do *Tratado teológico-político* (TTP), que trata dos milagres relatados pelas Escrituras, o esforço interpretativo do filósofo recai sobre a demonstração de que, bem examinado, o próprio texto bíblico fornece indicações de que havia decisivos elementos da causalidade natural operando nos ditos milagres. Assim, no episódio do *Êxodo* que relata a invasão dos gafanhotos no Egito, Espinosa aponta nas Escrituras a referência a um “vento de Leste que soprou durante todo um dia e uma noite”, sem o qual a invasão não seria inteligível. É o que lhe permite afirmar que “não pode entender-se por milagre outra coisa que não sejam os fatos naturais que ultrapassam ou são supostos ultrapassar a capacidade de compreensão humana”.¹⁹ Quando se tem isso em mente, não há necessidade de nos espantarmos com o que seria uma suposta ruptura da ordem natural, o milagre; basta reconduzi-lo à série de causas imanentes responsáveis por seu surgimento. Tema que será retomado na *Ética*, quando o filósofo afirma que, “suprimida a ignorância, é suprimido o estupor”.²⁰

* * * *

¹⁸ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, p. 25.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 102-6.

²⁰ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, p. 117.

A extensão da ruptura de Espinosa com os pensadores de seu tempo foi de tal ordem que os comentaristas contemporâneos têm dificuldades em nomear adequadamente seu projeto. Se nos textos produzidos até o segundo terço do século XX era frequente a menção à *metafísica* espinosana (para designar sua visão de mundo), hoje se vê que tal designação desconsidera indicações presentes no próprio Espinosa. Pois existem apenas duas referências à metafísica na *Ética*, e ambas são críticas: num primeiro momento, os metafísicos são associados aos teólogos com os quais o texto polemiza.²¹ Num segundo momento, Espinosa lembra que “os entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”, estão na mesma ordem que as “faculdades fictícias”.²² Consequência de a metafísica ser um discurso generalizante, que opera com categorias esvaziadas de sentido, é que ela não consegue minimamente determinar os entes e processos que pretende conhecer.

É por isso que “*Pedro* deve concordar necessariamente com a ideia de *Pedro*, e não com a ideia de *homem*”.²³ Pois esta última, a ideia de homem, é um universal abstrato, que nos diz muito pouco sobre o próprio Pedro, singularidade irrepetível que não se deixa recobrir por uma categoria tão geral. A partir destas indicações de Espinosa, alguns estudiosos aproximaram-no das correntes nominalistas de filosofia existentes à sua época. Mas entendemos que esta aproximação é superficial e deixa escapar o que é mais produtivo em seu pensamento. Com efeito, se no plano dos modos, modificações finitas da substância infinita, é de fato claro o esforço do filósofo em apreendê-los em sua singularidade, por outro lado o conceito espinosano basilar de substância (como vimos, um princípio geral, constitutivo do real) não é compatível com a visão de mundo própria do nominalismo, que concebe o real como uma série descontínua de objetos que não mantêm uma relação constitutiva entre si. É neste limite tenso entre a generalidade e a singularidade que se move o espinosismo, e é nele escavando que produz seu sentido mais original.

Retornamos, portanto, à questão de como nomear adequadamente o projeto desenvolvido por Espinosa. Ele próprio parecia bem consciente

²¹ Ibidem, p. 115.

²² Ibidem, p. 215.

²³ B. de Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, 2014, p. 78.

da descontinuidade que trazia ao debate filosófico: no *Tratado da reforma do entendimento*, por algumas vezes faz referência a *mea philosophia*, minha filosofia, como que a destacar o gesto inaugural que constitui a marca distintiva de sua própria posição.

Sem ter a pretensão de responder a esta difícil questão, registramos apenas que, de alguns anos para cá, estudiosos de formação distinta têm optado por fazer referência a uma ontologia espinosana;²⁴ no presente artigo, seguiremos esta tendência, por julgá-la fecunda. Mas uma ressalva se faz necessária. Em sua primeira aparição histórica (também no século XVII), ontologia designava uma disciplina excessivamente geral, preocupada com o estudo do ser enquanto ser, e ainda comprometida precisamente com uma metafísica que não é compatível com o ponto de vista do próprio Espinosa.

Assim é que será preciso ressignificar, em profundidade, a concepção moderna do que seja uma ontologia, pois apenas mediante esta ressignificação (que a despoja de seus supostos universalizantes idealistas) conseguiremos manter uma relação afirmativa com o legado categorial dos melhores momentos das filosofias anteriores. A dificuldade aqui mencionada – a caracterização adequada para o projeto espinosano – é também um sintoma das dificuldades da própria filosofia contemporânea. Quando um segmento importante da filosofia dos séculos XX e XXI privilegiou excessivamente a filosofia da linguagem, quando se supôs que todos os problemas filosóficos poderiam ser resolvidos sobretudo mediante uma elucidação linguística, criaram-se involuntariamente as condições para o predomínio de um epistemologismo que desconsidera inquietações basilares da história do pensamento. Tendo em mente esta ressalva crucial – e já começando a pavimentar o caminho que nos permitirá uma aproximação a Marx –, recordemos que a condição primeira para a constituição de uma ontologia imanente, na trilha aberta por Espinosa – será desfazer a duplicação do mundo num seu outro especular e invertido. Quando, em 1843, Marx escreveu que “a crítica da religião é a premissa de toda a crítica”,²⁵ ele pôde fazer isso por já estar aberta a trilha de uma filosofia imanente. Levando-a às últimas consequências, será

²⁴ Dentre eles, podemos citar G. Deleuze, op. cit.; A. Negri, *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*, 1993; M. Chauí, *A nervura do real*, v. 1, 1999.

²⁵ K. Marx, “Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel – Introducción”, In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*, 1982a, p. 491.

preciso distinguir, pelas razões expostas, metafísica de ontologia, termos que ainda hoje por vezes são dados como equivalentes; sinonímia problemática, que perde a possibilidade de investigação que se busca aqui desenvolver.

Deus: coisa pensante?

É chegado o momento de examinar um ponto mais controverso em Espinosa. Ele diz respeito à inclusão do pensamento como atributo da substância, que comparece nos textos do filósofo simultaneamente com o atributo extensão. Qual o escopo preciso desta inclusão? No que ela se diferencia de seus contemporâneos? De início, examinemos a própria posição espinosana, para depois levantarmos uma problematização sobre o assunto.

Como já mencionado, Espinosa afirma que a substância possui infinitos atributos, mas que deles só podemos conhecer dois, o pensamento e a extensão. A inclusão da extensão como atributo da substância, causa de si, é reconhecidamente um dos gestos mais radicais de Espinosa: o Deus da tradição filosófica era visto como apenas pensamento e imaterialidade. Os seres criados, estes sim, situar-se-iam no âmbito da extensão. Contra esta tradição, Espinosa afirma que a substância constitui também a extensão infinita. É preciso aceder ao ponto de vista, difícil de ser alcançado, do intelecto para conseguir entender, por exemplo, “que a água, enquanto é água, se divide, e suas partes separam-se umas das outras; mas não enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa nem se divide”.²⁶ Ou seja, a água, enquanto modo, é divisível, mas não quando considerada enquanto substância.

Já a inclusão do pensamento como atributo essencial de Deus era não só corrente à época de Espinosa como remonta a uma antiga tradição que concebia Deus como espírito pensante. Deste particular ponto de vista, poder-se-ia de início dizer que Espinosa dá seguimento a uma antiga tradição ao sustentar um Deus pensante. Mas mesmo tal enunciado precisa ser matizado. Espinosa é cuidadoso em distinguir *pensamento* de intelecto e vontade. Estes dois últimos são vistos como características humanas, não cabendo projetá-las na substância: “não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade”.²⁷

²⁶ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, pp. 73-75.

²⁷ *Ibidem*, p. 79.

Ao mesmo tempo em que Espinosa ressalva o erro que consiste em atribuir intelecto e vontade a Deus, porém, ele afirma que o *pensamento*, enquanto atividade que pervade o real, é de fato um atributo substancial. “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante”.²⁸ É precisamente esta Proposição que nos interessa discutir.

Para encaminharmos essa discussão, porém, adiantamos desde já que será preciso o recurso a uma perspectiva de análise que não está dada nos textos do próprio filósofo. Pois até aqui buscamos nos mover no recinto mesmo do pensamento de Espinosa, nele explicitando aquela vertente que se relaciona mais de perto com a causalidade imanente. A partir de agora, lançaremos mão de elaborações feitas por autores posteriores a Espinosa, por entender que tal recurso é não só legítimo como indispensável quando se trata do exame de questões que envolvem o estágio alcançado por um determinado saber num dado momento histórico.

De início, registremos uma analogia presente nos textos do filósofo que indica como ele desejaria ser lido. É conhecida a exemplaridade que Espinosa atribui aos *Elementos* de Euclides, celebrados porque expõem em si mesmos sua lógica própria, tornando supérfluas considerações exteriores ao próprio texto. Nas palavras do *Tratado teológico-político*:

As proposições de Euclides podem ser percebidas por qualquer pessoa, ainda antes de serem demonstradas. (...) É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos, e hábitos, em que língua, *para quem e quando escreveu* (...). E o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis.²⁹

Destacamos em especial a referência à desnecessidade de se saber “para quem e quando [o autor] escreveu”, pois tomaremos um rumo diverso desta indicação. É intento da *Ética* espinosana ser recebida da mesma maneira como foram, supostamente, os *Elementos* de Euclides: como livro inteligível, que contém em si mesmo as condições para sua plena apropriação. Por isso a importância do título por extenso da obra: *Ética demonstrada em*

²⁸ Ibidem, p. 129.

²⁹ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, pp. 130-131; grifos nossos.

ordem geométrica, a geometria fornecendo o suporte para a apoditicidade das proposições. Nas palavras precisas de M. Chaui (que concorda e endossa a viabilidade desta leitura interna): “a *Ética* é exposta como um livro inteligível em si mesmo, que pode ser lido e compreendido nele mesmo. Para tanto, deve ser demonstrado em ordem geométrica”.³⁰

Seguiremos aqui, porém, um caminho distinto. Não nos parece que a *Ética* tenha uma inteligibilidade autossuficiente. Ela demanda comentário, de que, de resto, a profusão de interpretações (seculares e conflitantes) sobre a obra é demonstração eloquente. E este comentário não se dá apenas no âmbito dos conceitos fornecidos pelo próprio filósofo. O “para quem” e o “quando” o texto foi escrito desempenham um papel incontornável em sua gênese: são marcas históricas fortemente presentes em qualquer obra.³¹

Tendo estas considerações em mente, problematizemos agora a inclusão operada por Espinosa do pensamento como atributo da substância. Sem maiores delongas: foi só a partir do século XIX – mais especificamente, a partir da teoria da evolução das espécies de Darwin – que se pôde formular de modo mais nítido um conhecimento que não estava disponível para os autores anteriores: *o pensamento é um produto bastante tardio no processo de evolução das espécies*. Ele depende de uma série de pressupostos; em primeira instância, de um órgão, o cérebro, que fornece o suporte orgânico necessário para sua existência. Por sua vez, o surgimento de um cérebro pensante (que não é um Deus...) envolve uma longuíssima série causal que vem sendo pesquisada em seus termos próprios pelas ciências da natureza. De modo retroativo, poderíamos até mesmo dizer que a *inteligibilidade do real* já estava presente muito antes do surgimento da espécie humana (ainda que sem sujeitos que a pudessem decifrar), mas não o pensamento, não a coisa pensante a que Espinosa se refere.³² Pois tal atividade pensante

²⁸ Ibidem, p. 129.

²⁹ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, pp. 130-131; grifos nossos.

³⁰ M. Chaui, op. cit., p. 670.

³¹ Hoje sabemos que mesmo os *Elementos* de Euclides – operando em área do conhecimento sem dúvida menos sujeita às determinações da duração do que uma ética – tampouco prescindem destas determinações. Reconhecendo a indiscutível genialidade dos *Elementos*, matemáticos proeminentes como B. Riemann e D. Hilbert apontam também para seus limites.

³² Este ponto é abordado de maneira sintética, mas elucidativa, por G. Lukács, em seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, 2010, p. 347.

demanda um sujeito encarnado, que consegue se debruçar retroativamente sobre sua própria história e sobre a história da substância que o constituiu. Por tudo isso, o pensamento não pode ser colocado no mesmo patamar ontológico que a extensão. Dito de outro modo: durante milhões de anos, é legítimo inferir a existência de coisas extensas, mas não de coisas pensantes, pois estas são bem posteriores ao longo do devir da substância; há aqui uma história em curso. Assim, ao afirmar a existência de um Deus pensante, Espinosa veicula um resíduo de antropomorfismo, mesmo em sua avançadíssima concepção de mundo. Entendemos que este é, sobretudo, um limite do século XVII, no qual o filósofo viveu, quando o desenvolvimento da biologia como ciência era ainda muito incipiente.

Curioso notar que a genialidade de Espinosa foi tão intensa que há momentos de sua obra em que ele chega muito perto do ponto aqui sob exame. Assim, nos *Princípios da filosofia cartesiana*, podemos ler aquele que é talvez seu pronunciamento desantropomorfizador mais radical: “Deus não sente, nem, propriamente falando, ele percebe”.³³

A nosso juízo, dentro do entrelaçado de conceitos que é próprio a um autor denso, encontramos aqui a vertente mais fecunda do pensamento espinosano, que certamente coexiste com outras. Cabe a nós, seus leitores do século XXI, inescapavelmente assimétricos em face dele, levar tal tendência às últimas consequências.

Marx: crítica imanente à sociedade capitalista

Examinemos agora a contribuição de Marx acerca de uma abordagem imanente. Um esclarecimento inicial: não seria correto afirmar que Espinosa foi um interlocutor frequente na obra do pensador alemão. É verdade que, em sua juventude, Marx transcreveu num caderno de leitura várias passagens do *Tratado teológico-político*, alterando a sequência expositiva do texto, como que destacando os aspectos que ali lhe eram mais caros (mas sem chegar a fazer uma análise sobre eles).³⁴ Contudo, este interesse que se manifestou em 1841 não deixou marcas textuais mais duradouras ao longo

³³ B. Spinoza, “Principles of cartesian philosophy”, In: *Spinoza – Complete works*, 2002, p. 141.

³⁴ Cf.: K. Marx, *Cuaderno Spinoza*, 2012.

da obra marxiana. Mesmo em textos geralmente considerados de síntese dos primeiros estudos filosóficos de Marx – como a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, os *Manuscritos econômico-filosóficos* –, Espinosa não é citado nem uma única vez.³⁵

Nas obras marxianas de crítica da Economia Política, encontramos referências muito sintéticas ao *determinatio est negatio*, ilustrando a relação interna entre produção e consumo.³⁶ E, ironizando a economia vulgar, Marx afirma que, diferentemente de Espinosa, ela acredita que “a ignorância é uma razão suficiente”³⁷; citação livre, não literal, de uma passagem célebre do “Apêndice” do Livro I da *Ética*. Mas trata-se de menções muito breves, que não autorizam a afirmação de que teria havido uma interlocução mais substantiva de Marx com Espinosa. Seria forçar a leitura do primeiro conforme nossos desejos contemporâneos transformar Espinosa numa influência sua recorrente e duradoura: a pesquisa textual e filológica sobre os textos de Marx simplesmente não autoriza uma imputação desta ordem.³⁸ Isso posto, ainda assim chama a atenção – e este é o ponto que nos interessa desenvolver – a existência de um modo de abordar a realidade que convida o leitor a buscar promover uma articulação entre os dois pensadores.³⁹ Assim, mesmo que as referências a Espinosa sejam extremamente rarefeitas nos textos de Marx, tal pesquisa pode ser fecunda para todos aqueles insatisfeitos com certo teleologismo – cuja crítica, vimos há pouco, é uma vertente forte em Espinosa – ainda hoje presente em certas tendências do marxismo.

Feito este esclarecimento, tomemos um trecho de uma carta do jovem Marx a seu pai, de 1837. Nela, um Marx ainda estudante – e certamente

³⁵ Em *A sagrada família*, Espinosa é mencionado negativamente, sendo agrupado com Descartes, Malebranche e Leibniz como representante de uma metafísica a ser superada. K. Marx & F. Engels, *A sagrada família*, 2011, p. 144.

³⁶ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p.⁴⁵

³⁷ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 379.

³⁸ Para uma posição diferente da aqui sustentada, remetemos o leitor ao cuidadoso estudo de André Tosel, “Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: Remarques et hypothèses”, In: A. Tosel; P.-F. Moreau; J. Salem, *Spinoza au XIXe siècle*, 2007.

³⁹ De resto, tal interlocução, longe de ser nova, começou a ser feita já no século XIX por G. Plekhânov, chegando aos séculos XX e XXI com autores como M. Rubel, P. Macherey, A. Negri e A. Tosel, apenas para citarmos alguns.

bem distante de suas formulações maduras que receberam o nome de marxismo –, referindo-se à sua insatisfação com o idealismo filosófico alemão, escreve algo que toca diretamente ao tema aqui sob exame: “Eu cheguei ao ponto de procurar a ideia na própria realidade. Se antes os deuses moravam acima da Terra, agora eles vieram para o seu centro”.⁴⁰

“Procurar a ideia na realidade” é um motivo marxiano fundamental, ele orienta a direção do pensamento para a imanência do real, evitando que a filosofia se evada numa especulação alienada, evasão que é, precisamente, uma das recorrentes críticas de Marx ao idealismo alemão. A primazia passa a ser do real histórico, e não mais das categorias que o hegelianismo elabora sobre ele – como a Ideia, o Conceito, o Espírito. Temos aqui uma primeira afirmação do primado da objetividade, ou seja, primado do mundo real que demanda ser investigado em sua heterogeneidade em face do sujeito que formula suas questões.

Ao longo do trajeto de Marx, esta intuição inicial – que estava como que entrelaçada a um conjunto de suposições ainda de influência hegeliana – se complexifica e ganha contornos bem mais definidos. Assim, já na abertura de sua “Introdução” à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, texto de 1843, encontramos uma explícita polêmica com o pensamento religioso. Marx registra que “o homem, (...) na realidade fantástica do céu, onde buscava um super-homem, somente encontrou o *reflexo* de si mesmo”⁴¹, apresentando de modo preciso um mecanismo de projeção de uma imagem antropomórfica. É certo que, se a fonte mais imediata de tal afirmação é Ludwig Feuerbach (que em seu livro *A essência do cristianismo* havia desenvolvido seu conceito de alienação religiosa), ela evoca também o procedimento de Espinosa, ao reprovar aqueles que projetam categorias humanas sobre aquilo que desconhecem. O prosseguimento do texto de Marx enfatiza as carências mundanas, a situação de extrema precariedade objetiva e subjetiva da realidade alemã (o “vale de lágrimas”) que demanda um complemento ideal, satisfação imaginária de carências reais. Daí a famosa formulação da religião, abordagem transcendente por excelência,

⁴⁰ K. Marx, “Letter from Marx to his father, in Trier, November 10, 1837”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 1 (Marx: 1835-1843), 1975, pp. 10-21.

⁴¹ K. Marx, “Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel – introducción”, In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*, 1982a, p. 491.

como sendo o ópio do povo, numa referência às suas funções anestésicas em face de uma realidade extremamente difícil de ser suportada. Entendendo a crítica da religião como o pressuposto de toda a crítica, Marx nos lembra que a crítica do céu deve se tornar a crítica da terra, crítica do direito e da política:⁴² ou seja, será preciso ultrapassar o recinto do discurso religioso para buscar o solo mundano onde ele lança suas raízes.

Já estas breves indicações nos mostram que a investigação de Marx, mesmo em 1843, finda por apontar para um rumo distinto daquele trilhado por Feuerbach (pensador que lhe permitiu, num momento inicial de sua formação, formular uma primeira crítica a Hegel). Sintetizando um longo trajeto, diríamos que, embora mantendo o núcleo mais produtivo da categoria feuerbachiana do estranhamento religioso – duplicação do homem numa projeção antropomórfica, Deus, que passa a dominá-lo⁴³ –, Marx progressivamente se afasta do naturalismo de Feuerbach, que concebe o homem demasiadamente imerso em sua fundação natural. É o que nos dirá, em 1845, a I Tese *ad Feuerbach*: o principal defeito de todo o materialismo é que “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente”.⁴⁴ Em outras palavras, é preciso captar a dimensão ativa e subjetiva que existe no objeto, por mais que isso contrarie a imagem vulgarizada que se formou de Marx.

Esta formulação sintética da I Tese *ad Feuerbach* será mais desdobrada em A ideologia alemã, onde Marx, como que fornecendo a corporificação de sua tese, escreve de modo mais extenso:

Ele [Feuerbach] 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

⁴² Ibidem, p. 492.

⁴³ Deixamos como questão em aberto saber até que ponto a noção de alienação religiosa de Feuerbach encontra sua origem no próprio Espinosa. O tema é controverso, tendo em vista a postura ambivalente do primeiro em face do segundo. Pois, ao mesmo tempo em que cumprimenta Espinosa como o “Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos”, Feuerbach assume involuntariamente a predominante interpretação hegeliana que afirmava que a substância carece de reflexão, passando a referir-se pejorativamente a ela como “esta coisa morta e fleumática” (L. Feuerbach, op. cit., p. 156). Sobre a parcialidade da interpretação hegeliana de Espinosa, cf. o “Excurso” deste capítulo.

⁴⁴ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã*, 2007, p. 533.

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.⁴⁵

Vemos, então, que o chamado mundo objetivo contém atividade humana, atividade proveniente de sujeitos (subjéctiva, neste preciso sentido), o que significa que primado da objetividade – tese marxiana fundamental – não deve jamais ser interpretado como objetivismo. É, portanto, o desconhecimento da dimensão humana ativa corporificada na realidade que Marx reclama estar ausente na filosofia de Feuerbach. Se este último vê em Manchester “fábricas e máquinas onde 100 anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais”⁴⁶, tal não se deve apenas a um puro desdobramento de processos naturais: foi precisamente a objetivação da atividade humana a responsável por esta gigantesca modificação. Estamos diante da emergência de um mundo singular, que já não pode ser mais reduzido aos seus momentos formadores.⁴⁷ Assim, se retornarmos por um instante ao projeto que o estudante Marx havia enunciado a seu pai – procurar a Ideia na realidade – veremos que o que ele encontra, afinal, não é uma Ideia encarnada, mas sim um mundo já profundamente transformado pela atividade humana.

Vemos aqui apresentada, ainda que de forma muito inicial, a matriz da categoria marxiana de *trabalho*: transformação da natureza para a satisfação de necessidades humanas. Se é um erro supor que existe uma finalidade comandando os processos naturais (antropomorfismo contra o qual, vimos atrás, Espinosa se insurgiu com justeza), já no âmbito do processo de trabalho a postulação de finalidades é uma realidade incontornável. O objetivo do trabalhador, sua finalidade, “determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade”⁴⁸.

Não é nosso intento aprofundar aqui os diferentes momentos categoriais do desdobramento do trabalho humano: divisão do trabalho, pro-

⁴⁵ Ibidem, p. 30.

⁴⁶ Ibidem, p. 31.

⁴⁷ Sobre esta progressiva descontinuidade entre o mundo social e sua base natural fundante, conferir M. V. Martins, “Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência”, *Crítica Marxista*, n. 22, 2006, pp. 32-54.

⁴⁸ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, 2013, p. 256.

dução de valores de uso, que vai sendo paulatinamente subordinada ao valor de troca, formação de um circuito mercantil que conecta as diferentes unidades produtivas etc.; fazer isso nos levaria muito longe do tema em foco. Atentemos apenas para o fato de que, do trabalho primitivo que transforma a natureza até a formação do capital contemporâneo, a distância é gigantesca: “Para desenvolver o conceito de capital, é necessário partir não do trabalho, mas do valor e, de fato, do valor de troca já desenvolvido no movimento da circulação”.⁴⁹

Destaque-se ainda que, quando Marx, diferenciando-se de Feuerbach, aponta com insistência para a importância do trabalho na modificação da realidade, este não é um registro valorativo. Ou seja, não se trata de enaltecer a experiência do trabalho na expectativa de algo como uma redenção da humanidade (equivoco de leitura que encontra sua representante mais conhecida em Hannah Arendt), mas sobretudo de discernir o seu inegável impacto na realidade natural e social. Marx captura o trabalho em sua contraditoriedade constitutiva: forma histórica de humanização do homem, sim, mas que emergiu no interior de uma *Entfremdung* (uma alienação ou estranhamento). Daí os *Manuscritos econômico-filosóficos* afirmarem que “até agora toda atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade estranhada de si mesma”.⁵⁰ Este olhar crítico de Marx reaparece em *O capital*, onde, analisando a exploração vigente da economia capitalista, ele afirma que “ser trabalhador produtivo não é, portanto, uma sorte, mas um azar”.⁵¹

Há um vasto debate que se estende até os dias de hoje sobre a correta predicação da categoria trabalho em Marx: se e em que condições ele, o trabalho, pode ser visualizado como trans-histórico, ou se – e em que condições – ele pode ser visualizado como específico de uma sociedade capitalista. Concordamos com os estudiosos de Marx que sustentam que, como trabalho concreto produtor de valores de uso, o trabalho é uma categoria perene, “condição universal do metabolismo entre homem e natureza”, nas palavras do próprio Marx.⁵² Contudo, se nossa ênfase for o trabalho gerador de valor, aquele conceituado por Marx como trabalho abstrato, cuja simples

⁴⁹ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p. 200.

⁵⁰ K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, 1985, p. 151.

⁵¹ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 578.

⁵² *Ibidem*, p. 261.

existência já demanda o transcurso de vários processos históricos, aí sua plena vigência só ocorrerá numa sociedade capitalista (mesmo que seja localizável uma existência parcial deste trabalho criador de valor em circuitos apenas locais de sociedades mais antigas).

É precisamente a generalização do trabalho abstrato que subverte mais radicalmente o ordenamento natural: o próprio trabalho passa a ser subordinado a uma lógica objetivada que o ultrapassa. Este é o sentido das leis imanentes a que Marx se refere; são regularidades (sempre sujeitas à ação da história) que não podem ser derivadas do ordenamento natural, situam-se num patamar distinto de causalidade, que passa a demandar uma rede categorial adequada para visualizá-lo.

Antes de prosseguirmos na investigação sobre a causalidade imanente em Marx, uma objeção prévia deve ser examinada: aquela levantada pelos autores que sustentam ser uma teoria da causalidade uma formulação estreita em face do movimento abrangente da totalidade do real. Talvez esta posição seja representada de forma mais explícita em Lênin, quando, comentando a *Ciência da lógica* de Hegel, ele afirma que causa e efeito são categorias demasiadamente unilaterais. Daí sua preferência em afirmar “o caráter multilateral e abrangente da interconexão do mundo, que é apenas expresso pela causalidade de modo unilateral, fragmentário e incompleto”.⁵³

Sem dúvida reconhecendo que uma teoria da causalidade jamais deve ser seccionada de uma perspectiva de totalidade, ainda assim as referências marxianas à vigência de séries causais são inequívocas, devendo sempre ser interpretadas dentro de uma visão abrangente. Os exemplos seriam inúmeros; destacamos, em particular, uma passagem de *O capital* que nos mostra que em sociedades mais complexas, quando a lei geral da acumulação capitalista se impõe como regulador social, ela é um princípio causal que gera efeitos ininterruptos não só sobre a economia, como sobre todos os agentes sociais: “os efeitos, por sua vez, convertem-se em causas, e as variações de todo o processo, que reproduz continuamente suas próprias condições, assumem a forma de periodicidade”.⁵⁴

⁵³ V. I. Lenin, “Conspectus of Hegel’s Science of logic. Philosophical notebooks”, In: *Lenin, Collected Works*, v. 38, 1976, pp. 159-160.

⁵⁴ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 709.

Ao mesmo tempo, a passagem citada e seus desdobramentos nos mostram que estamos diante de um conceito não linear de causalidade⁵⁵, no qual os efeitos “convertem-se em causas”, gerando uma concatenação complexa, em tudo distinta, por exemplo, de um determinismo laplaciano (que acreditava ser possível prever os desdobramentos futuros de uma situação a partir de sua configuração inicial). Esta dialética interna de uma totalidade complexa, contudo, não impede Marx de fazer referência a um momento predominante, que é aquele que dispõe de maior poder causal.⁵⁶ É o que se pode ler na “Introdução” à *Crítica da economia política*, na análise da relação existente entre produção e consumo, em que cabe à primeira este papel:

O próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva. Mas esta última é o ponto de partida da realização e, por essa razão, seu momento predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente.⁵⁷

Complexifica a teoria da causalidade marxiana o fato de ela buscar espelhar contradições existentes na própria realidade: a decifração de uma realidade contraditória passa a demandar uma abordagem dialética. Categoria fundamental no pensamento de Marx, a contradição e os processos contraditórios incidem não só no interior de um determinado ente, como também no decurso histórico mais amplo: assim, já no primeiro capítulo de *O capital*, Marx sublinha que há uma antítese entre o valor de uso e o valor de uma mesma mercadoria, ou seja, entre as propriedades materiais, tangíveis, da mercadoria e sua condição de ser um concentrado de valor (de trabalho materializado):

⁵⁵ Apenas para evitar mal entendidos, tampouco nos parece que a causalidade espinosana seja linear: o *infinito causarum nexu*, nexu infinito das causas, não autoriza um entendimento deste tipo. Sustentaremos, por outro lado, que a incorporação da *contradição* na teoria da causalidade é, de fato, traço distintivo de Marx.

⁵⁶ Indicações suplementares da adoção, por parte de Marx, de uma teoria da causalidade podem ser encontradas em *Salário, preço e lucro*, quando do alerta aos trabalhadores para os limites de uma luta puramente salarial: “Não deve esquecer-se de que luta contra os efeitos, mas não contra as causas desses efeitos; que logra conter o movimento descendente, mas não fazê-lo mudar de direção; que aplica paliativos, mas não cura a enfermidade”. K. Marx, “Salário, preço e lucro [1865]”, In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, 1978, p. 98.

⁵⁷ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p. 49.

A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, (...) essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. Por isso, tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade. O desenvolvimento dessa possibilidade em efetividade requer todo um conjunto de relações.⁵⁸

Impossível não registrar aqui a dívida de Marx para com Hegel, pensador que formulou de modo extenso e minudente o que é uma contradição e como ela é constitutiva da gênese e desenvolvimento do ser. Sobre a presença de categorias hegelianas, ainda que profundamente alteradas e reconstruídas de acordo com a visão de mundo própria a Marx, remetemos o leitor ao “Excurso” ao final deste capítulo.

O valor em expansão

Uma vez constituída uma causalidade propriamente social nas sociedades humanas, é indispensável apontar o impacto do *valor* como ente processual, em contínua expansão na sociedade capitalista. Gerado inicialmente pelo trabalho humano objetivado na mercadoria, o valor se amplia não pela troca, mas pela apropriação do trabalho excedente característica da relação entre capital e trabalho. Sem dúvida, é precoce na obra de Marx a formulação do carácter expansivo do capital, que não se contenta com o mercado local, nem com o nacional, avançando decididamente rumo a uma acumulação internacional. A afirmação deste empuxo permanente para a expansão do capital pode ser encontrada já em textos de Marx da década de 1840; assim, em *Trabalho assalariado e capital* (de 1849), tal mecanismo é descrito em termos plásticos:

É esta a lei que faz a produção burguesa sair constantemente dos seus velhos carris e obriga o capital a intensificar as forças de produção do trabalho *porque* as intensificou, a lei que nenhum descanso lhe concede e permanentemente lhe sussurra: Em frente! Em frente!

⁵⁸ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 187.

Não é esta lei senão a lei que, dentro dos limites das flutuações das épocas do comércio, necessariamente *equilibra* o preço duma mercadoria com os seus *custos de produção* (...). Imaginemos agora esta agitação febril ao mesmo tempo *em todo o mercado mundial*, e compreende-se como o crescimento, a acumulação e concentração do capital têm por consequência uma divisão do trabalho, uma aplicação de nova e um aperfeiçoamento de velha maquinaria ininterruptos que se precipitam uns sobre os outros e executados a uma escala cada vez mais gigantesca.⁵⁹

Sabe-se que em 1849 os estudos de economia política de Marx encontravam-se em estágio inicial; ele ainda não dispunha de importantes aquisições conceituais que só se efetivaram nas décadas de 1850 e 1860.⁶⁰ Mesmo assim, vale frisar a fecundidade da passagem citada: é o próprio mundo como um todo que se vê sob a égide do capital e de seus imperativos de expansão permanente. Este acerto teórico substantivo ocorrido ainda em textos da década de 1840 parece confirmar a sugestiva afirmação de Marx, feita em *O capital*, de que “é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe”.⁶¹ É possível formular enunciados corretos sobre as características gerais de um objeto sob análise mesmo quando suas partes constitutivas ainda não foram desveladas em minúcia.

Quando for levado a cabo o estudo mais pormenorizado do processo de constituição e expansão do valor, contudo, o enunciado ainda descritivo de 1849 – bastante nítido, aliás – adquirirá os contornos de uma formulação conceitual em sentido pleno. Mediante um método que progride do nível mais aparente do real (a mercadoria, objeto do primeiro capítulo de *O capital*) até os subjacentes mecanismos que o estruturam (o valor, o trabalho abstrato etc.), Marx chegará a resultados surpreendentes. Com a formulação mais segura das determinações distintivas do trabalho abstrato, da diferença entre valor e valor de troca e, talvez mais do que tudo, da peculiaridade da força de trabalho humana como mercadoria que, ao ser consumida, gera mais valor do que aquele necessário para a sua reprodução,

⁵⁹ K. Marx, *Trabalho assalariado e capital* [1849], 1982b.

⁶⁰ A rigor, a pesquisa em economia política por parte de Marx prossegue até o final de sua vida; reificações na obra podem ser encontradas não só nas décadas mencionadas – ainda que elas sejam decisivas –, mas mesmo em momentos mais tardios, como nos mostra o debate mais recente sobre a Economia Política marxiana. Cf.: M. Heinrich, “Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea”, *Crítica Marxista*, n. 38, 2014, pp. 29-39.

⁶¹ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, 2013, p. 78.

encontraremos em *O capital* a radiografia das sucessivas metamorfoses – mudanças de forma – do valor, que adquire as características de um sujeito automático, valor que se valoriza:

Na circulação D – M – D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. *O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no sujeito automático do processo.* (...) o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo.⁶²

Quando se visualiza o automatismo do valor, sempre em busca de uma nova valorização, percebe-se que ele se comporta como um peculiar sujeito (que consegue *pôr* seus predicados), desprovido de características humanas, mas que gera contínuos efeitos sobre a humanidade como um todo. Já não existindo mais localidades que independam desta lógica, é a totalidade da história humana que passa a transcorrer sob a égide deste automatismo, que não só explora a força de trabalho como, usando exemplos contemporâneos, promove sucessivos ajustes fiscais, desmantela instituições públicas, impõe reformas da Previdência e devasta a natureza em busca de sua progressiva valorização.

Este registro nos fornece a ocasião para abordar um tema que ciclicamente retorna no debate em Economia Política: referimo-nos à decretação da caducidade da teoria do valor feita por alguns intelectuais de projeção. Incidentalmente, foi um autor que busca reunir a contribuição de Espinosa com a de Marx um dos responsáveis pelo equívoco em pauta. Referimo-nos a Antonio Negri, que sustenta que a expansão do trabalho imaterial e do chamado capitalismo cognitivo seriam responsáveis pelo surgimento de um novo momento histórico que teria superado a vigência da teoria do valor.⁶³

⁶² Ibidem, pp. 229-30; grifos nossos.

⁶³ M. Hardt & A. Negri, *Império*, 2001.

Tal avaliação, entretanto, não encontra respaldo no debate mais atualizado em curso na Economia Política marxiana. Pois o que este debate nos mostra é que a teoria do valor, longe de ter perdido a sua atualidade, é precisamente o arcabouço conceitual necessário para que se possa minimamente compreender os exemplos aludidos pouco acima, bem como a crise financeira deflagrada a partir de 2008, com seus desdobramentos, que prosseguem até hoje. É certo que não se trata de transpor de modo direto e imediato a teorização de Marx para o século XXI, mas antes de construir, a partir de suas indicações seminais, as mediações contemporâneas que especificam nosso momento histórico. As fragilidades da posição do próprio Negri a este respeito podem ser localizadas numa vasta bibliografia marxista nacional e internacional⁶⁴ que se encaminha em sentido qualitativamente distinto daquele apontado pelo autor italiano. Dentre a riqueza presente neste debate, mencionemos apenas que o que se convencionou chamar trabalho imaterial (a rigor, já existente mesmo no século XIX) de forma alguma cancela os processos básicos de extração do sobrevalor, acumulação e expropriação capitalistas que prosseguem em escala planetária. No fundo, o que Negri e os entusiastas do trabalho imaterial fazem é generalizar algumas tendências observáveis em setores da produção capitalista para o conjunto da economia internacional como um todo, desconsiderando o fato de que formas mais sofisticadas de trabalho – também elas, obviamente, sujeitas ao capital – coexistem com a exploração mais tradicional, que comporta inclusive o trabalho escravo em pleno século XXI. Não por acaso, esta idealização do capitalismo cognitivo corresponde, *grosso modo*, ao próprio lugar na estrutura social ocupado por estes intelectuais (produtores de bens simbólicos, se quisermos usar uma expressão de P. Bourdieu), que supõem que o advento de uma internet conseguiu superar contradições estruturais da lógica capitalista.

⁶⁴ Remetemos o leitor especialmente aos artigos do excelente dossiê sobre trabalho imaterial, organizado por Henrique Amorim, “Dossiê – O trabalho imaterial em discussão: teoria e política”, *Caderno CRH*, n. 70, v. 27, jan./abr. 2014. Além disso, autores como Michael Heinrich e Helmut Reichelt demonstram que, quando não se dispõe de um domínio seguro da teoria do valor de Marx, o máximo que se consegue fazer é uma condenação moral ao capital financeiro (ou capital monetário, a categoria com a qual Marx trabalha), desconhecendo sua imbricação estrutural com o capital funcionante, aquele mais diretamente responsável pela extração do valor.

Categorias como “formas de ser, determinações da existência”

Reconhecida a existência de uma teoria da causalidade em Marx, que enfatiza o impacto planetário dos efeitos gerados por este processo alienado que é o valor em expansão, notemos agora que a correta visada da sociedade capitalista depende da captura intelectual deste seu desdobramento. Isto nos leva às consequências que tal causalidade gera na teoria do conhecimento marxiana. Se até então transitávamos no âmbito do que poderia ser nomeado como uma ontologia social, é chegado o momento de ingressarmos na teoria do conhecimento, que só pode ser adequadamente exposta tendo em vista esta sua determinação mais ampla. Em síntese: como conhecer adequadamente um real histórico em permanente devir? Qual a relação das categorias de análise com o real que elas pretendem decifrar? Antigas questões filosóficas que encontrarão em Marx uma elaboração singular.

Apresentemos desde já um exemplo do próprio autor, extremamente elucidativo, sobre a relação de tais categorias com a realidade. Referimo-nos às suas considerações sobre o *trabalho em geral*, categoria elaborada pela primeira vez por Adam Smith.⁶⁵ Apesar de suas divergências com o economista escocês, Marx registra que é mérito dele ter conseguido formular que não é apenas o trabalho agrícola, ou o trabalho manufatureiro, que geram riqueza (tal como supunham pensadores anteriores), mas o trabalho em geral.⁶⁶ Ocorre que esta formulação, aparentemente tão simples, não conseguiu ser alcançada em épocas anteriores, mesmo por autores com os quais Marx mantinha uma relação afirmativa, como era o caso de Aristóteles, o “grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma do valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza”.⁶⁷ Seria errôneo supor que a impossibilidade de conceituar o valor, produto do trabalho em geral, ocorreu por um limite subjetivo do pensador grego: a hipótese sustentada por Marx é a de que o próprio real histórico em que Aristóteles viveu foi o limite incontornável para a formulação ca-

⁶⁵ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p. 57.

⁶⁶ Na formulação de *O capital*, o substrato comum aos diferentes trabalhos humanos é o fato de eles serem “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos”. K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 121.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 135.

tegorial do trabalho em geral. Pois apenas quando o trabalho humano já não forma uma unidade com as condições objetivas de produção, delas se diferenciando e permitindo que o sujeito que trabalha possa, pelo menos formalmente, dedicar-se sucessivamente a distintas atividades (pressuposto objetivo ausente na Grécia clássica) é que *a categoria trabalho em geral surge como a contrapartida teórica de uma situação de fato*. Foi necessário o transcurso de séculos para que este registro conceitual se tornasse possível; tal ocorreu, não por acaso, na sociedade burguesa do século XVIII, ocasião em que “o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular”.⁶⁸ Daí o registro de Marx, ao mesmo tempo sintético e decisivo: “as categorias expressam formas de ser, determinações da existência”.⁶⁹

Reencontramos aqui uma concepção de imanência. O exemplo nos mostra que não existe uma relação de sobrevoos entre as categorias e a realidade; nada semelhante ao *tópos noetós*, lugar inteligível, afirmado por Platão, que permitiria a mirada sobre o mundo real a partir de um lugar supostamente superior. O que existe é *uma constituição das categorias no interior do mesmo processo real que elas buscam decifrar* (fato que gerará consequências na crítica marxiana da economia política). Esta concepção também se diferencia do dualismo kantiano – fortemente influente na filosofia e nas ciências sociais contemporâneas –, que sustenta uma exterioridade entre as categorias e a realidade, a coisa em si permanecendo inacessível ao conhecimento humano (porta aberta para diferentes relativismos, como vemos hoje).⁷⁰

O reconhecimento do enraizamento histórico das categorias terá consequências decisivas para a crítica da Economia Política: como reunir adequadamente exposição categorial e crítica? Sendo mais explícito: como conseguir expor adequadamente as categorias da Economia Política – que versam sobre a lógica própria da sociedade capitalista – e, ao mesmo tempo, tornar transparente uma crítica a esta realidade? É o que Marx nos anuncia numa importante carta a Ferdinand Lassalle, na qual, referindo-se à sua própria investigação, escreve:

⁶⁸ Ibidem, p. 136.

⁶⁹ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p. 59.

⁷⁰ Se foi mérito de Hegel ter apontado para as fragilidades das antinomias kantianas, defendendo o caráter reflexionante das categorias em face da realidade, isto não deve nos fazer perder de vista que ele próprio findou por sustentar uma identidade entre sujeito e objeto que faz coincidir o pensamento com o próprio real histórico, identidade recusada com clareza por Marx. Ibidem, pp. 54-55.

O trabalho que me ocupa atualmente é a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. É ao mesmo tempo uma exposição e, pela mesma razão, uma crítica do sistema.⁷¹

Temos aqui reiterado o antigo desejo de Marx – nem sempre alcançado – de reunir num só movimento a *exposição* e a *crítica* das categorias econômicas: a exposição deve ser internamente estruturada de tal forma que ela consiga tornar patente uma crítica. Neste sentido preciso, a crítica imanente se diferencia de outra, que procede de modo mais externo ao seu objeto de análise, contrastando a sociedade burguesa sob exame a um parâmetro ideal de análise: uma sociedade de homens livres. É certo que o projeto político socialista de Marx – uma humanidade emancipada – prossegue firme durante toda sua vida e obra. Mas o modo teórico de apresentar a viabilidade de tal projeto sofre modificações reais em sua maturidade. Diríamos que ele passa a ser o resultado de um percurso argumentativo muito longo, que se põe como tarefa imergir em profundidade na lógica própria da sociedade capitalista. Só depois de um minudente trajeto interno ao objeto sob exame, só depois da exposição dos impasses insuperáveis a que uma economia capitalista chega, é que o texto enunciará mais explicitamente seu projeto político. É o que ocorre no Capítulo XXIV de *O capital*, em que se lê em termos programáticos: “Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, os expropriadores são expropriados”.⁷²

Os ganhos proporcionados pela crítica imanente são consideráveis; além dos já mencionados, há que registrar a *ampliação do público leitor da obra, para além daquele já pertencente aos círculos socialistas em atividade ontem e hoje*. Chama a atenção o fato de o trajeto percorrido em *O capital* conseguir reverberar mais de um século após sua publicação, mesmo com conteúdo frontalmente contrário às visões de mundo predominantes. Se um Thomas Piketty, por ocasião do lançamento de seu *O capital do século XXI*, sentiu-se compelido a afirmar várias vezes que não é marxista, isso apenas ilustra a força argumentativa e o incômodo produzido por Marx, ao qual o economista francês deseja contrapor-se.

⁷¹ K. Marx, “Letter to Ferdinand Lassalle, February 22, 1858”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 40, 1983, p. 270.

⁷² K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 832.

“Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta”

Assim como a crítica à sociedade burguesa deve se apropriar do aparato categorial produzido pela Economia Política e mostrar seus limites (limites que, em última instância, correspondem à própria realidade investigada), também a ação política emancipatória deve operar a partir do interior desta sociedade, e não de uma utopia externa já pronta. É de dentro mesmo da sociedade capitalista que se formam os processos objetivos (com evidentes repercussões subjetivas) que apontam para outra lógica societária. É o que nos informa um momento crucial de *A guerra civil na França*, na análise da ação dos trabalhadores na Comuna de Paris:

os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*. (...) Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida.⁷³

Formulação decisiva: é a própria sociedade burguesa que gesta em seu interior elementos de uma nova sociedade, o que significa que o olhar de Marx para a sociedade capitalista é, a rigor, ambivalente (no sentido preciso do termo, “o que tem dois valores”), captura tendências distintas e contraditórias que nela operam. A dimensão mais conhecida deste olhar é a crítica marxiana ao estranhamento e à brutal exploração vigentes no capitalismo. Talvez menos visível para o público não especializado seja o fato de Marx apontar também para tendências que apresentam um sentido emancipatório que brotam no interior da alienação capitalista (por mais que isso possa chocar nossa formação cartesiana, que nos apresenta alternativas excludentes diante da mesma realidade). A consequência política deste reconhecimento é bastante evidente: a necessidade de estabelecer-se uma relação com aquelas forças sociais progressistas já operantes em certo momento histórico, ao invés do enclausuramento numa teoria fechada.

Aqui, o contraste mais instrutivo a ser feito é com os socialistas utópicos, que opunham de modo imediato a sociedade capitalista existente

⁷³ K. Marx, *A guerra civil na França*, 2011b, p. 60.

a uma sociedade socialista, que seria trazida como “utopia já pronta” para dentro do momento histórico atual. Distinguindo-se deste tipo de abordagem, o que Marx propõe é discernir na própria realidade as tendências que apontam para a possibilidade de uma emancipação, como as formas progressivamente mais universais de produção, o desenvolvimento das forças produtivas que permite ganhos de produtividade até então desconhecidos (ainda que eles manifestem-se sob a égide da alienação etc.). Foi também por esta razão que Marx saudou o surgimento das fábricas cooperativas na *Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores*. Mesmo registrando que seria ingênuo acreditar numa revolução apenas pelo aumento quantitativo do trabalho cooperativo – e insistindo na importância da conquista do poder político⁷⁴ –, a *Mensagem* aponta para a descontinuidade histórica real que o referido trabalho traz consigo, ao não mais demandar “a existência de uma classe de patrões”.⁷⁵

Contra a expansão estranhada do valor, só mesmo a ação político-social – que ultrapassa o momento puramente econômico do modo de produção – pode aliar-se às novas tendências sociais e levá-las às suas últimas consequências. Neste espaço, que não é coberto pela lógica econômica em sentido estrito, a importância de tal ação joga papel decisivo. Neste ponto, autores tão distintos como Marx e Espinosa (em sua defesa da democracia em pleno século XVII) como que se encontram, apontando para as tendências imanentes que autorizam a aposta num projeto político de transformação.

Ao longo deste artigo, lidamos com pensadores cuja obra foi produzida em momentos históricos distintos, respondendo a problemáticas também distintas. Isso posto, buscou-se aqui evidenciar a extensão da ruptura por eles efetivada com o discurso transcendente, que se alimenta do medo vigente entre os homens (“a que ponto o medo ensandece os homens!”⁷⁶), para fazer passar um discurso que promete para um mais além aquilo que simplesmente não encontram na vida terrena: uma experiência de autoria de sua própria existência.

⁷⁴ “Conquistar o poder político tornou-se, portanto, o grande dever das classes trabalhadoras”. K. Marx, “Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores [1864]”, In: M. Musto (org.), *Trabalhadores do mundo: uni-vos!* Antologia política da I Internacional, 2014, p. 98.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁶ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, p. 6.

No que tange a uma teoria da causalidade, é preciso ainda esclarecer que, se no âmbito de outros saberes existe um importante debate acerca do princípio de indeterminação – como é o exemplo sempre citado da física quântica –, tal postulado, o da indeterminação, não pode ser transposto sem maiores ressalvas para as relações sociais. Isso nos mostra, suplementarmente, o erro que consiste em transitar de modo direto por níveis distintos de uma concepção de mundo. Notemos que o atual culto do acaso e da indeterminação como as principais forças da vida social finda por obscurecer a existência de constrangimentos reais nos quais transcorrem nossas vidas. Apoiar tal culto seria, ao fim e ao cabo, obscurecer causalidades reais, que podem ser conhecidas, condição necessária para modificá-las.

Breve excuro: para não endossar a dicotomia “Hegel ou Espinosa”

Talvez uma das maiores dificuldades para os pesquisadores que se dedicam a elaborar uma articulação produtiva entre o pensamento de Marx e o de Espinosa seja a recorrente imagem desfavorável de G. W. Hegel veiculada por alguns autores espinosanos contemporâneos. Tal imagem tende a criticar de tal forma o pensamento hegeliano que ele passa a ser visto como um obstáculo para uma apropriação contemporânea seja de Marx, seja de Espinosa. Assim, em 1977, Pierre Macherey publica um livro que já no título expressa sua posição: *Hegel ou Espinosa*. E o que encontramos nesta obra?

De início, o reconhecimento de um acerto inegável: Macherey mostra de forma consistente os erros interpretativos cometidos por Hegel em sua apresentação e análise do pensamento de Espinosa. Lembremos que, além de filósofo, Hegel foi também um historiador da filosofia e, como tal, apresentou um devir evolutivo do pensamento ocidental; Macherey aponta com justeza a problematicidade desta suposição de uma evolução das ideias em geral e, mais ainda, do lugar que nela caberia a Espinosa. Reconhecendo de modo explícito a grandeza de Espinosa, Hegel simultaneamente endereça-lhe críticas que farão escola mesmo séculos depois. Dentre elas, a acusação de imobilidade à substância espinosana, sua suposta incapacidade de realizar uma reflexão e, como tal, tornar-se sujeito.⁷⁷ Se Macherey se sai bem

⁷⁷ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 283.

ao reconduzir o leitor contemporâneo ao próprio Espinosa, mostrando que a maior parte das críticas de Hegel carece de suporte textual, seu livro finda, por outro lado, por tornar patente a incapacidade do pesquisador francês de estabelecer uma relação mais produtiva com o próprio Hegel. Tudo se passa como se o inteiro hegelianismo estivesse sob o signo de um equívoco, a ser superado mediante a correta e produtiva absorção de motivos já presentes em Espinosa. Daí a afirmação: “nós dizemos ‘Hegel ou Espinosa’, e não o contrário, pois é Espinosa quem constitui a verdadeira alternativa para a filosofia hegeliana”.⁷⁸

Para que não se diga que a posição de Macherey quanto aos dois filósofos é isolada, mencionemos também Antonio Negri, de notória influência em vastos setores da esquerda. Em *A anomalia selvagem*, Negri refere-se a Hegel como um “grande funcionário zeloso da burguesia”, que havia cedido ao “sórdido jogo da mediação”.⁷⁹ Recusando por completo qualquer abordagem dialética – avaliada pelo autor italiano como o equivalente teórico das mediações políticas da sociedade burguesa –,⁸⁰ Negri leva às últimas consequências sua defesa de uma teoria e uma prática que as dispensem. Sua proposta: um marxismo sem dialética (e sem teoria do valor, como vimos pouco atrás). Daí a divergência com Alexandre Matheron:

O que me parece criticável em Matheron é essencialmente seu método, sua tendência a introduzir na análise do pensamento de Espinosa esquemas dialéticos, ou paradialéticos (...). Há uma incompatibilidade fundamental entre método dialético e método axiomático.⁸¹

Por um lado, concordamos com Negri quando ele evidencia que a defesa da democracia por parte de Espinosa, já no século XVII, foi ob-

⁷⁸ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, 2011, p. 12. Notemos que, no “Prefácio” de 1990 à segunda edição da mesma obra, Macherey oferece uma visão mais matizada da relação entre os dois filósofos, como que convidando seus leitores a suavizarem a dureza de seus enunciados anteriores. Sente-se inclusive obrigado a fazer um longo comentário – pouco persuasivo – que visa convencer que a partícula “ou” presente no título de seu livro (*Hegel ou Espinosa*) não tem um sentido excludente. *Ibidem*, pp. 4-6. Mas é impossível não pensar por que razão, dispendo de mais de 250 páginas na primeira edição do livro, tal explicitação só foi feita tantos anos depois.

⁷⁹ A. Negri, *op. cit.*, p. 191.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 113.

⁸¹ *Ibidem*, p. 236, n. 7.

viamente uma posição bem mais avançada do que o endosso da monarquia constitucional feito por Hegel (no início do XIX). E certamente este não é um indicador lateral da densidade da posição espinosana: há pressupostos mais profundos aqui em jogo. Porém, o passo seguinte de Negri será esvaziar de valor a inteira filosofia de Hegel, desconsiderando a complexidade que é própria a este pensador. Problemática em seu procedimento é certa concepção da história da filosofia como um enredo no qual existem heróis a serem exaltados (Espinosa) e vilões a serem repudiados (Hegel), e quem opta por um deve tornar-se automaticamente adversário do outro. Até porque, no que diz respeito ao relacionamento de Marx com Hegel, cumpre frisar que há enunciados muito explícitos do primeiro em que ele reconhece de modo transparente, apesar de suas críticas, a dívida para com o segundo. Assim, no “Posfácio” da segunda edição de *O capital*, pode ler-se: “declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador”.⁸²

Felizmente, em tempos mais recentes, é possível detectar uma mudança nesse panorama de hostilidade a Hegel entre os pesquisadores de Espinosa. Mencione-se o trabalho de Mariana de Gainza, dentre outros, como exemplo da possibilidade aberta por uma nova geração de pesquisadores de propor “diálogos fundamentais com o campo amplo da tradição dialética – diálogos que, conforme dizíamos, devem ser de grande ajuda para a boa ‘saúde’ do espinosismo contemporâneo”.⁸³

Visando contribuir para a superação do mencionado procedimento dicotômico (ou Hegel, ou Espinosa), faremos uma breve menção a duas contribuições de Hegel que, a nosso juízo, tiveram um dever fecundo na história do pensamento em geral e na do marxismo em particular.

A primeira delas refere-se à afirmação hegeliana de que o ente não é uma unidade apenas afirmativa: existem contradições em seu interior. É bem conhecido o fato de que tal concepção havia sido recusada, no século XVII, por Espinosa: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”.⁸⁴ O *conatus*, esforço para perseverar no ser, é uma positividade intrinsecamente afirmativa no pensamento de Espinosa.

⁸² K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, 2013, p. 91.

⁸³ M. de Gainza, *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo*, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Filosofia Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008, p. 197.

⁸⁴ B. de Espinosa, *Ética*, 2015, p. 249.

Em contrapartida, Hegel nos apresenta a realidade contraditória que constitui qualquer ser:

Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém dentro de si a contradição: assim, força é isso, conter e suportar a contradição (...); mas se não é capaz de abrigar a contradição dentro de si, não será então uma unidade viva como tal, não será o fundamento, e na contradição irá naufragar e afundar no fundamento.⁸⁵

A contradição habita o ser, é motor de seu desenvolvimento. Um ente já não é mais destruído apenas por causas externas: em seu interior mesmo operam forças que podem passar da diferença para a oposição, até chegarem à contradição. Mencionamos pouco atrás que, na análise de Marx da antítese presente na mercadoria entre valor de uso e valor, é possível reconhecer a centralidade da contradição como motor de um desenvolvimento. Infundindo dicção própria a certas aquisições hegelianas – na verdade, alterando-as em profundidade –, Marx nos mostra que a antítese presente na mercadoria se amplifica sucessivamente, até se tornar uma contradição em sentido pleno, mas isso sempre ocorrerá num ambiente social e histórico. E, ressalva plena de consequências, os agentes envolvidos não se dão conta desta progressiva contraditoriedade: a “contradição imanente não se torna consciente para o capitalista individual – e, assim, tampouco para a economia política que se move no interior de suas concepções”.⁸⁶

Um segundo núcleo temático fecundo desenvolvido por Hegel – e, novamente aqui, praticamente desconsiderado pelo marxismo espinosano – refere-se às chamadas *determinações de reflexão*. Elas vêm a ser uma reconstrução daqueles pares categoriais que haviam sido formulados de forma excludente pela tradição filosófica anterior, como essência e aparência, conteúdo e forma, identidade e diferença etc. Foi avanço de Hegel ter se diferenciado de uma antiga abordagem dicotômica dos pares categoriais – que encontrou seu apogeu em I. Kant –, mostrando a conexão interna existente entre seus polos constitutivos: “Mas a verdade deles é sua conexão”,⁸⁷ lemos na *Ciência da lógica*. Indicação clara de que o antigo procedimento

⁸⁵ G.W. F. Hegel, op. cit., pp. 382-3.

⁸⁶ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, 2013, p. 480.

⁸⁷ G.W. F. Hegel, op. cit., p. 92.

de isolar um ente com o intuito de proceder ao seu exame cobra o alto custo de abstrair sua teia fundante de relações.

As consequências desta visada inovadora de Hegel alcançaram o próprio Marx. O exemplo mais evidente pode ser encontrado em suas sucessivas análises acerca da relação entre capital e trabalho:

Analisemos primeiro as determinações simples contidas na relação entre capital e trabalho, de modo a descobrir a conexão interna – tanto dessas determinações como de seus desenvolvimentos posteriores – com o antecedente.⁸⁸

Na sequência desta afirmação dos *Grundrisse* – texto que reconstrói e modifica categorias de Hegel em quadro de referência marxiano –, o leitor encontrará uma demonstração da impossibilidade de se seccionar a unidade contraditória entre capital e trabalho.⁸⁹ Se, hoje, este é um reconhecimento trivial para qualquer autor com formação marxista consistente, tal não ocorre com certos arautos da pós-modernidade, que continuam anunciando um suposto novo tempo histórico, no qual as máquinas prescindiriam do trabalho humano. Contra tal reducionismo, é preciso sempre lembrar que não há capital que prescindia do trabalho humano (nem os robôs japoneses...), eles são polos interligados de uma mesma relação contraditória: o trabalho precarizado cresce exponencialmente pelo planeta afora.

Creemos que estes dois breves exemplos são ilustrativos para avaliar como é temerário um projeto que, em nome dos erros reais cometidos por Hegel em sua apreciação de Espinosa, passe a defender um marxismo expurgado de qualquer dialética.

Referências bibliográficas

AMORIM, Henrique. “Dossiê – O trabalho imaterial em discussão: teoria e política”. *Caderno CRH*, n. 70, v. 27, Salvador, jan./abr.

⁸⁸ K. Marx, *Grundrisse*, 2011a, p. 206.

⁸⁹ Tema recorrente também em *O capital*: “é absurdo falar de trabalho separado do capital”. K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, 2013, p. 263, n. 10.

2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0103-497920140001&lng=pt&nrm=iso>.
Acessado em 13/01/2017.
- BAYLE, Pierre. *Historical and critical dictionary: Selections*. Nova York: The Bobbs-Merrill Company, 1965.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.
- EINSTEIN, Albert. *Ideas and opinions*. Nova York: Crown Publishers, 1960.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- _____. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.
- FEUERBACH, Ludwig. "Provisional theses for the reformation of Philosophy [1842]". In: STEPELEVICH, Lawrence S. (ed.). *The young Hegelians: An anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- GAINZA, Mariana de. *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEINRICH, Michael. "Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea", *Crítica Marxista*, n. 38, 2014, pp. 29-39.
- LENIN, V.I. "Conspectus of Hegel's *Science of logic*. Philosophical notebooks". In: *Lenin, Collected Works*, v. 38. Moscou: Progress Publishers, 1976.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*, v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

- MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MARTINS, Maurício V. “Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência”, *Crítica Marxista*, n. 22, 2006, pp. 32-54.
- MARX, Karl. “Letter from Marx to his father, in Trier, November 10, 1837”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 1 (Marx: 1835-1843). Nova Iorque: International Publishers, 1975, pp. 10-21.
- _____. “Salário, preço e lucro [1865]”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. (Coleção Os Pensadores.) São Paulo: Abril Cultura, 1978.
- _____. “Crítica de *la Filosofía del derecho* de Hegel – Introducción”. In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982a.
- _____. *Trabalho assalariado e capital* [1849]. Lisboa: Editora Avante!, 1982b.
- _____. “Letter to Ferdinand Lassalle, February 22, 1858”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 40 (Karl Marx and Frederick Engels, letters: January 1856-December 1859). Nova Iorque: International Publishers, 1983, p. 268-271.
- _____. *Manuscritos: Economía y filosofía*. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Cuaderno Spinoza*. Barcelona: Montesinos Ediciones de Intervención Cultural, 2012.
- _____. *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. “Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores [1864]”. In: MUSTO, Marcello (org.). *Trabalhadores do mundo: uni-vos!* Antologia política da I Internacional. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

- _____. “Principles of cartesian philosophy”. In: *Spinoza – Complete works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- TOSEL, André. “Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: Remarques et hypothèses”. In: Tosel, A.; Moreau, P.-F.; Salem, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência¹

Introdução

A tentativa de estabelecer um diálogo entre a obra de Marx e a de Espinosa é um esforço que vem sendo feito por autores de renome nas últimas décadas. Com efeito, o projeto de se fundar o chamado marxismo espinosano vem pontuando o debate da esquerda internacional, principalmente a partir da insatisfação com os rumos – e a posterior crise – do que se convencionou nomear de socialismo real. O ensaio em que consiste este capítulo pretende se inserir neste debate. Adiantando parte do argumento a ser aqui desenvolvido, sustentaremos que o esforço de aproximação entre os dois mencionados filósofos é de fato um projeto da maior relevância, porém, o modo como isso vem sendo feito apresenta vários pontos problemáticos que demandam retificação. Conforme é sabido, autores ilustres como L. Althusser, M. Rubel, G. Deleuze, F. Guattari e, mais recentemente, A. Negri são representantes daqueles que, a partir de uma crítica ao teleologismo ainda presente numa certa tradição marxista, procuraram uma aproximação com as teses de Espinosa como sendo uma alternativa para um pensamento que não se quer finalista nem determinista.

Este esforço interpretativo rendeu alguns textos influentes de filosofia a partir da segunda metade do século XX e o debate prossegue até os dias de hoje. É certo que o marxismo espinosano apresenta diferenças enormes (políticas inclusive) entre os seus defensores, mas há certos temas que comparamos recorrentemente no debate. Dentre eles se destacam: uma crítica à suposição de que existem finalidades ocultas comandando o desenrolar da história (suposição que lança raízes numa persistente matriz teleológica ain-

¹ Texto publicado originalmente na revista *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, n. 22, 2006, pp. 32-54. Republicado em *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, Gent, IMAVO, Herfst, 2009, pp. 52-63. Agradeço aos colegas da *Crítica Marxista* pela divulgação do artigo.

da presente em Hegel); a conseqüente intensificação do momento presente obtida pela recusa em aguardar um *telos* a ser concretizado no futuro. Já na vertente da teoria política, encontramos uma reiterada crítica ao Estado como formação opressiva que subjuga seus agentes constitutivos (configurando uma forma de alienação), bem como, num âmbito mais geral, uma convocação para que os homens saiam de sua condição de heteronomia e passem a ser sujeitos de sua história.

Curiosamente, porém, um aspecto da maior relevância tem sido muito pouco abordado nesta tentativa de aproximação entre Marx e Espinosa: referimo-nos à explícita recusa, por parte de Marx, em derivar as relações sociais e políticas dos fenômenos naturais. De fato, é motivo recorrente na crítica marxiana aos economistas de sua época o fato deles implicitamente suporem que certas relações vigentes numa sociedade mercantil encontram sua base fundante em fenômenos naturais.² Ao mesmo tempo, é também verdade que na polêmica de Espinosa com as abordagens predominantes em sua época, ele afirma insistentemente o conceito de que o homem é uma *parte da natureza* e que segue suas leis gerais; a crítica espinosana recaindo sobre aqueles que, desconhecendo tal pertencimento natural do homem, tratam-no como “um império num império”.³ Vale lembrar que o filósofo vem sendo retomado positivamente por alguns autores ligados ao ambientalismo contemporâneo (como Arne Ness), precisamente por sua recusa em hierarquizar e separar o homem de sua fundação natural.

O objetivo deste capítulo é exatamente perseguir os desdobramentos da questão que foi muito resumidamente exposta: *a crítica de Marx à naturalização das relações sociais se aplicaria ao próprio Espinosa?* Ou, invertendo os termos da pergunta (para aqueles que têm maior afinidade com o pensamento do filósofo holandês...): será que a própria análise marxista seria potencializada com uma abordagem que mostrasse que também as relações humanas não podem, afinal, serem destacadas de sua fundação natural?

Utilizando aqui uma terminologia que vem crescendo ultimamente, diremos que tanto Marx como Espinosa se beneficiariam de uma *teoria da emergência* para a visualização mais precisa das séries causais que se for-

² Ao longo deste capítulo, serão devidamente citadas as passagens e os autores que estão sendo neste primeiro momento apenas introduzidos.

³ B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 175.

mam no âmbito de uma configuração complexa. Esta teoria – e mais adiante apresentaremos alguns de seus defensores – nos mostra os caminhos através dos quais níveis mais complexos do ser *emergem* a partir de sua fundação natural originária, adquirindo uma legalidade própria, cabendo a nós a tarefa de evidenciar sua produtividade no caso aqui em foco. Nosso núcleo temático poderia ser assim resumido: como formular com precisão a presença humana no interior do sistema mais abrangente da causalidade natural, escapando dos dois perigos simétricos justamente denunciados por Espinosa e por Marx (respectivamente, tratar a presença humana no cosmos como “um império num império” ou, de modo inverso, ingenuamente naturalizar as relações sociais)?

Como objetivo suplementar, abordaremos também a crítica de Espinosa a certos modelos ideais teóricos, que nos fazem pensar a história real dos homens cronicamente transcorrendo sob a égide de uma falta ou de uma insuficiência paradigmática. Em seu lugar, o que o filósofo holandês propõe é uma história em aberto se fazendo, onde seria equivocada a expectativa de algum *telos* que pudesse servir de parâmetro para uma apreciação de seu devir. Também aqui, um diálogo com Marx é uma tarefa que beneficia ambos os autores, cabendo examinar, por exemplo, se é procedente a inteira rejeição de Hegel operada pelos defensores mais recentes de Espinosa, ou se a dialética hegeliana pode ser recuperada, ainda que num quadro categorial diferenciado. Procuraremos mostrar também que esta discussão conceitual gera efeitos no esforço de encontrar alternativas de esquerda no nosso século XXI, que luta por construir rumos viáveis de pensamento e ação.

Uma última observação introdutória: houve aqui a opção deliberada de tornar o presente ensaio mais acessível a um público mais amplo. Entendemos que há um imenso trabalho de divulgação filosófica e científica a ser feito em nosso país; não nos furtamos a esta tarefa.

Espinosa: “somos uma parte da natureza”

(...) somos uma parte da Natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras. Baruch de Espinosa⁴

⁴ Ibidem, p. 175.

Começemos por Espinosa. Conforme é sabido, em praticamente todas as áreas em que produziu, ele imprimiu mudanças muito significativas na tradição filosófica. Seja na ética, seja na ontologia, ou na relação entre corpo e mente, ou ainda na sua teoria política tão singular (uma corajosa defesa da democracia em plena época de monarquias), o fato é que os ruídos do trovão Espinosa continuam a gerar seguidores mesmo nos dias de hoje.

A abrangência da verdadeira revolução operada pelo filósofo foi bem registrada no conhecido adágio hegeliano, “ou Espinosa, ou nenhuma filosofia”. Embora o próprio Hegel tenha levantado logo a seguir uma série de objeções ao espinosismo⁵ que geraram escola (uma suposta estaticidade do sistema, bem como a ausência da negatividade dialética, por exemplo), tal crítica hegeliana foi fortemente questionada por autores mais recentes, que nos apresentam o espinosismo como sendo uma rota afinal não percorrida e nem aprofundada na história da filosofia. Nesta perspectiva – e recordemos aqui o importante trabalho de P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*⁶ –, ao invés do predomínio de uma concepção teleológica da história (trajeto seguido pelo próprio Hegel), teríamos em Espinosa a afirmação decidida de uma pluralidade modal que não se deixa aprisionar por um modelo previamente formulado de como deve ser o transcurso histórico.

Para nosso propósito, interessa-nos inicialmente frisar a importância do basilar conceito espinosano de *substância* como fulcro sobre o qual se ergue toda sua elaboração. E também aqui Espinosa operou consideráveis alterações sobre a tradição filosófica. Pois enquanto na perspectiva aristotélica cada ente tem a sua própria substância (entes diferentes tendo, portanto, substâncias diferentes), o filósofo holandês expandiu o conceito à condição de causa imanente, constitutiva, que dá inteligibilidade a todo real. Aliás, Espinosa formula de forma extraordinariamente nítida o nosso pertencimento a uma rede causal mais abrangente: esta talvez seja uma das razões do impacto que sua leitura exerce até os dias de hoje. Com efeito, sentimo-nos firmemente ancorados num cosmos quando lemos este texto seminal que é a *Ética*: ele nos demonstra com vigor que somos partes finitas da substância infinita.⁷ (Espinosa, 1983a, p. 229)

⁵ Cf.: G. W. F. Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, v. 3, 1968, pp. 252-257.

⁶ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, 2011.

⁷ B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 229.

O conceito do nada (ou mesmo da falta ôntica) – tão caro a certas filosofias – pouco tem a fazer na filosofia espinosana, que é uma afirmação da potência substancial desdobrando-se em todos os níveis do real. Mesmo o fato trivial de estarmos aqui, lendo ou escrevendo um texto, só ocorre no âmbito da extensão e do pensamento, atributos da substância incriada. Por isso, concordamos com aqueles estudiosos que afirmam que, feitos certos esclarecimentos, o conceito de ontologia é bem mais compatível com Espinosa do que o de metafísica:⁸ os seres finitos – na linguagem espinosana, os “modos”, modificações da substância infinita – exprimem, cada qual de uma maneira determinada, a potência da substância infinita.

E esta é talvez a intuição fundamental do pensamento espinosano: uma afirmação do real se desenvolvendo e gerando continuamente efeitos sobre si mesmo, não existindo nenhuma instância exterior, nenhuma transcendência, que ofereça um lugar especial para o entendimento do que se passa em nosso mundo. Espinosa aponta resolutamente para nossa imersão numa substância imanente, ativa, que se modifica e nos modifica. Diferenciando-se de séculos de uma tradição idealista que seccionava o mundo dos homens do mundo das Ideias, o filósofo nos mostra nosso enraizamento na substância mesma que nos constitui e que nos possibilita a ação e o pensamento.

É neste contexto que se entende sua famosa expressão: *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza). Cabe aqui lembrar que se trata de uma singular concepção do que seja Deus, em tudo distante da teologia judaico-cristã. Na verdade, quando se lê *Deus* em Espinosa, pode-se substituir o termo por *causa imanente*, que se expressa também em seus efeitos. É a infinita produtividade da causalidade substancial que está sendo designada pelo antigo nome de Deus, causalidade que se modifica e gera as coisas finitas, dentre as quais os próprios homens.

Exatamente por não cindir o homem do seu pertencimento substancial é que Espinosa vai recusar aquelas abordagens que desconhecem esta fundação ontológica. Numa abordagem que se pretende realista e que gerou desdobramentos da maior relevância ao longo da história do pensamento, o filósofo formula uma crítica ao persistente viés metafísico que tem

⁸ M. Chauí, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 115n, mostra com precisão que é um erro interpretar ontologia como sinônimo de metafísica, pois a primeira admite um esforço de abordagem imanente ao próprio real.

dificuldades em reconhecer a autolegalidade do mundo humano e natural. É numa polêmica com séculos de tradição idealista que Espinosa vai pensar a sociedade humana como um prolongamento da ordem natural. Ouçamos sua própria palavra:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da natureza mais que a segue (...).⁹

Prosseguindo na leitura de seus textos, veremos que são pelo menos dois os destinatários desta crítica. Num âmbito mais geral, trata-se de conseguir um distanciamento face a uma abordagem de fundo teológico que punha os homens numa situação de ruptura e de eminência frente aos demais entes naturais, a partir de uma concepção hierárquica dos gêneros e das espécies. Mais especificamente, trata-se também de uma crítica àqueles seguidores de uma teoria política que separava radicalmente os homens de sua fundação natural. Contra estes interlocutores, Espinosa nos afirma que aqueles que pretendiam escrever uma ética, findaram por produzir uma sátira, fazendo “toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe”.¹⁰

O ponto que desejamos examinar aqui em maior detalhe (até porque, como já foi dito, ele não foi suficientemente desenvolvido pelos comentaristas) é que, quando se dispõe de algumas aquisições de filosofias posteriores, chama a atenção o fato de Espinosa não aprofundar as diferenças qualitativas que existem entre a fundação natural e os desdobramentos que dela surgem. Dito de outro modo: em sua corajosa polêmica com a tradição de sua época, Espinosa transita de modo bastante direto entre fenômenos que, a rigor, demandariam análise mais diferenciada. Pois tudo se passa como se o indiscutível pertencimento dos homens à natureza fosse também a garantia da decifração da lógica que comanda seus atos. Como

⁹ B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 175.

¹⁰ B. de Espinosa, “Tratado político”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983b, p. 305.

exemplo desta suposição, leiamos a seguinte passagem do *Tratado teológico-político*, que trata do direito natural de cada indivíduo:

Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores. (...) E, uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja (...), a existir e agir conforme está naturalmente determinado. Nem vemos que haja aqui nenhuma diferença entre os homens e os outros seres da natureza (...).¹¹

É a teoria do *conatus* que está subjacente a passagens como esta. O *conatus*, esforço para perseverar no ser, é uma lei da natureza que está presente tanto nos homens como em animais como os peixes. É claro que não seria correto afirmar que Espinosa desconhece a singularidade da atividade humana face àquela presente em outros entes: ele é um filósofo demasiadamente arguto para deixar de lado esta (óbvia) diferença. Na verdade, nosso autor chega mesmo a dissertar sobre o entendimento humano como sendo a nossa “melhor parte”, em comparação, por exemplo, com as paixões.

O que se passa, contudo, é que este reconhecimento da singularidade humana não vem acompanhado do aprofundamento da discussão da *emergência de uma causalidade peculiar*, que se distancia de sua fundação natural. Em outras palavras: o mundo humano é certamente reconhecido na sua singularidade, comportando, por exemplo, decisões políticas que levaram Espinosa a escrever agudos textos como o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político*. Mas mesmo neste último trabalho (apontado pelos comentaristas como o momento mais avançado do pensamento político espinosano), a própria instituição do estado civil é pensada como prolongamento do estado de natureza, conforme Espinosa afirma explicitamente:

O homem, com efeito, quer no estado natural quer no civil, age segundo as leis da sua natureza e procura satisfazer os seus interesses, pois em cada um destes dois estados é a esperança ou o temor que o leva a fazer isto ou aquilo, e a principal di-

¹¹ B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, pp. 234-235.

ferença entre os dois estados é que, no estado civil, todos têm os mesmos temores e a regra de vida é comum, o que não suprime, necessariamente, a faculdade de julgar própria de cada um.¹²

Sublinhamos aqui esta *postulação de uma continuidade entre o estado de natureza e o estado civil*. Diferenças existem, é certo, mas o filósofo nos alerta que não se deve perder de vista o fundo comum: os homens agem sempre segundo as leis da natureza. Aliás, é isso que nos permite entender a lacônica resposta que o filósofo dá ao seu correspondente Jarig Jelles, que havia lhe perguntado qual era a diferença entre a sua (de Espinosa) concepção política e a de Hobbes. Pergunta que o filósofo responde dizendo que, diferentemente de Hobbes, ele conserva “sempre resguardado o direito natural”.¹³

Chegando neste momento da exposição, convém ouvir como alguns intérpretes abalizados do pensamento espinosano debruçaram-se sobre o tema aqui em foco, inclusive para que nossa leitura não seja suspeita de parcialidade. Para não nos alongarmos em demasia, citaremos apenas dois deles, Antonio Negri e Marilena Chaui (que são, aliás, bem diferentes entre si).

Pois bem: se consultarmos *A anomalia selvagem*, de A. Negri, encontraremos a seguinte afirmação:

O Estado – embora definido sobre uma base contratual – não é fictício, ao contrário, é uma determinação natural, uma segunda natureza, constituída pela dinâmica conflitual das paixões individuais, e recortada para este fim pela ação daquela outra potência natural fundamental que é a razão.¹⁴

Já Marilena Chaui, no seu *Política em Espinosa*, afirma com clareza:

Isso significa que o direito civil prolonga o direito natural e que a vida política é a vida natural numa outra dimensão (...). Esta [a lei] institui o político fundando-se na natureza humana, definida como parte da Natureza e como potência natural ou desejo (...). Espinosa estabelece o fundamento natural da lei (...).¹⁵

As palavras dos dois estudiosos são claras: o Estado é formulado

¹² B. de Espinosa, “Tratado político”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983b, p. 313.

¹³ B. Spinoza, *Correspondência*, 1988, p. 308.

¹⁴ A. Negri, *A anomalia selvagem*, 1993, p. 155; grifos nossos.

¹⁵ M. Chaui, *Política em Espinosa*, 2003, p. 240; grifos nossos.

como uma segunda natureza; a lei institui o campo político fundando-se na natureza humana. Pesquisadores de Espinosa de longa data, tanto Negri como Chauí (não obstante suas diferenças internas) fazem questão de, acompanhando o filósofo holandês, discorrer longamente sobre os equívocos daqueles que seccionam os homens de sua determinação natural. É contra os que supunham a artificiosidade da formação do Estado que se afirma sua fundação ontológica nas paixões humanas, e esta fundação é natural.

Marx: “a natureza não produz possuidores de dinheiro”

É precisamente aqui que um confronto de Espinosa com Marx revela-se particularmente produtivo. Sem maiores delongas, diremos que quem acompanha o trajeto deste último autor sabe que em seus textos mais explicitamente filosóficos (como os *Manuscritos econômico-filosóficos*), ele aceita inicialmente a proposição de que o homem é “imediatamente um ser natural”.¹⁶ Porém, o que o texto traz de novo é a apresentação da atividade humana em seu profundo impacto sobre a determinação natural, transformando agora o homem em ser natural humano.¹⁷

Este entendimento será aprofundado na polêmica de Marx com Ludwig Feuerbach. Conforme é sabido, num primeiro momento de seu trajeto, Marx reconheceu o esforço empreendido por Feuerbach para distanciar-se do idealismo de Hegel (que afirmava a primazia do Espírito Absoluto como realidade fundamental), a ênfase de Feuerbach recaindo sobre a precedência do mundo natural-sensorial face ao âmbito dito espiritual. Contudo, na medida em que avança em sua obra, Marx aponta para alguns limites sérios de Feuerbach que tocam bem de perto a presente discussão, pois o autor de *A essência do cristianismo* finda por desconsiderar a presença da atividade humana na configuração assumida pelo mundo sensorial. Daí porque, na difícil e decisiva *Primeira Tese ad Feuerbach*, Marx afirma que a principal insuficiência de todo o materialismo anterior é o fato de “(...) a coisa, a realidade, o mundo sensível, serem tomados apenas sob a

¹⁶ K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, 1985, p. 194.

¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

forma do *objecto ou da contemplação*, mas não como *actividade humana sensível, práxis*, não subjectivamente¹⁸.

Isso significa que o próprio mundo sensorial já não existe mais em sua forma originária, pois se tornou o repositório da atividade desencadeada por sucessivas gerações de homens. Há presença humana (que, neste sentido particular, é uma presença subjetiva, pois proveniente de sujeitos) mesmo naquilo que nos parece mais natural:

Ele [Feuerbach] não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada directamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes o produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade.¹⁹

Com efeito, há vários séculos vivemos imersos dentro de um gigantesco conjunto de artefatos criados pela ação dos homens. O homem é uma parte da natureza, sim, *mas a rede categorial apropriada para analisar os fenômenos naturais já não se mostra adequada para o mundo dos negócios humanos*, pois deles emergiu uma lógica própria que, embora não chegue a violar as leis naturais, findou por constituir um nível distinto de causalidade. Por isto, e voltando agora a Espinosa, quando ao início de seu *Tratado político* ele afirma que as paixões humanas serão tratadas como se fossem propriedades da natureza, tal afirmação foi, para a sua época, inegavelmente revolucionária: é uma áspera polêmica com abordagens de fundo teológico que estava então sendo travada. Hoje, porém, este projeto naturalista demanda retificação, pois ele desconsidera as peculiaridades da lógica peculiar gerada pela ação humana ao longo dos séculos (e é disso que trata a teoria da emergência que abordaremos mais à frente).

Se prosseguirmos agora acompanhando o trajeto realizado por Marx, também na polêmica travada com a economia política de sua época encontraremos um desenvolvimento do tema aqui em foco. Pois quem quer que estude os textos do filósofo alemão sabe que ele aponta insistentemente para o que lhe parece ser um dos aspectos mais vulneráveis dos economistas: o fato deles procederem a uma naturalização das relações sociais (tomarem

¹⁸ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 103.

¹⁹ *Ibidem*, p. 33.

por relações naturais aquilo que na verdade é produto de um desenvolvimento histórico). De novo aqui Marx entende que este procedimento eclipsa o longo transcurso temporal que separa a sociedade capitalista de suas origens mais remotas. Mais do que isso, esta naturalização acabaria se revelando um procedimento político conservador: instituições como a propriedade privada, dentro desta ótica, adquirem o *status* de uma realidade eterna e inexorável. Dentre as inúmeras passagens em que Marx se pronuncia sobre o assunto, destacamos aquela onde ele comenta a origem da relação entre possuidores de dinheiro e “meros possuidores” de suas forças de trabalho:

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior.²⁰

A passagem é decisiva, trata-se de um antídoto eficaz para erros de diverso teor. Mas será que um entendimento deste tipo termina por erigir uma espécie de “muralha chinesa” entre os homens e a natureza? Cremos que não, pois a formulação apenas indica a insuficiência de nos contentarmos com a determinação natural para o entendimento das relações sociais. A relação, aqui, não é de exclusão entre homem e natureza, mas sim de um intercâmbio que adquire características cada vez mais mediatizadas. Para usarmos as palavras de G. Lukács, que ao final de sua vida interessou-se por questões relativas à emergência de níveis mais complexos do ser, o referido intercâmbio consiste na substituição de “determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (...), e continuar a explicitar, a partir dessa base, as determinações puramente sociais”²¹

Poder-se-ia talvez alegar que as mencionadas considerações críticas não atingem o próprio Espinosa (filósofo sem dúvida mais denso, por exemplo, do que um Feuerbach, ou mesmo do que os economistas políticos), já que na sua *Ética* ele faz referência a uma *essentia actuosa*, que se ex-

²⁰ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, v. 1, 1980, p. 189.

²¹ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, vol. I, 2012, p. 289.

pressa nos seus infinitos atributos. Com efeito, o espinosismo devidamente registra a existência de uma dupla atividade: a da substância propriamente dita, mas também a atividade modal (modos, seres finitos, gerando efeitos sobre outros modos). Porém, esta é uma formulação ainda muito genérica do problema, pois quando Espinosa se põe a falar sobre os chamados negócios humanos, ele é facilmente surpreendido fazendo afirmações bastante vulneráveis, principalmente para o leitor informado pelas aquisições teóricas marxianas já mencionadas. Senão, vejamos:

(...) o homem forte considera antes de mais nada que tudo resulta da necessidade da natureza divina e, por conseguinte, que tudo o que pensa ser insuportável e mau, além disso, tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa.²²

Porque eu gozo e procuro passar a vida com tranquilidade, alegria e jovialidade, e não perdido na tristeza e no pranto, e assim subo um degrau a mais. Ao mesmo tempo reconheço (e isso me proporciona extrema satisfação e tranquilidade de espírito) que todas as coisas são feitas pelo poder do ser perfeitoíssimo e por seu imutável decreto.²³

Como vemos, Espinosa solda fortemente os acontecimentos humanos na causalidade divina (substancial); ele se apazigua quando afirma que tudo ocorre por obra do imutável decreto do “ser perfeitoíssimo”. De seu ponto de vista, bastaria mudar uma interpretação “mutilada e confusa” dos fatos para se alcançar um estado de tranquilidade. Bem, quanto a isso, poderíamos dizer que talvez ele não se sentisse numa posição tão confortável se levasse em conta as mencionadas considerações de Marx, pois veria a dramaticidade de vidas humanas se perdendo cotidianamente devido a um sistema econômico que opera – não de acordo com o decreto do “ser perfeitoíssimo” – mas de forma humanamente alienada. A bem da verdade, em seus textos de teoria política Espinosa oferece ao leitor uma possibilidade de interpretação mais transformadora da realidade social e política, mas mesmo neles, como vimos nas passagens citadas anteriormente, permanece

²² B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 267.

²³ B. Spinoza, *Correspondencia*, 1988, p. 193

uma ambiguidade na articulação entre as determinações naturais e aquelas que historicamente desabrocham da ação humana.

Pois o fato é que, quanto mais avançamos no devir histórico, mais somos obrigados a reconhecer a intervenção no sistema geral da causalidade (da *essentia actuosa*, se quisermos usar a expressão de Espinosa) de uma série de forças que modificam sua configuração original. Dentre estas forças, Marx enfatiza especialmente a atividade humana deliberada como modificadora não só do perfil da realidade natural, como também da própria espécie humana. É deste ponto que trataremos a seguir.

O trabalho humano: descontinuidade no mundo natural

Falar na importância da atividade humana para o perfil assumido pelo mundo sensível é também falar no *trabalho* humano, dimensão fundamental desta atividade. Pois o desencadear do processo de trabalho consciente é responsável por enormes modificações ocorridas na face do planeta. Curioso é notar que, em termos filosóficos, o trabalho enlaça em seu interior dois processos que foram formulados de forma antagônica na história do pensamento: a *causalidade* e a *teleologia*. Examinemos isso mais de perto.

Quando trabalhamos modificamos uma cadeia causal existente no mundo, nela introduzimos forças que geram objetividades novas. Mas isso não é feito às cegas; há categorias de finalidade operando no interior do processo de trabalho. É o que nos diz Marx na sua célebre passagem onde distingue o “pior arquiteto” da “melhor abelha”, tendo em vista que o primeiro “figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”.²⁴ E que não se diga que este é um momento acessório, pois é a posição da finalidade que orienta decisivamente o desencadear do processo de trabalho. (Em contrapartida, veremos mais adiante que, em sua polêmica com o pensamento teológico, Espinosa recusa inteiramente a existência das chamadas causas finais).

A esta análise de Marx deve-se imediatamente adendar que *a teleologia que está aqui em foco só tem vigência no estrito âmbito do processo de trabalho. Fora dele, o que continua a existir são processos causais impessoais.*

²⁴ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, v. 1, 1980, p. 202.

Se interpretar a história usando categorias teleológicas é um grave erro, já no âmbito restrito da atividade humana a presença de uma atividade movida por finalidades é inegável. Sendo assim, o erro consiste em projetar a teleologia existente apenas no processo de trabalho para o decurso histórico como um todo, procedimento que transforma a história humana numa “pessoa a par de outras pessoas”, dotada de finalidades. É o que pode se ler na irônica polêmica de Marx com os jovens hegelianos, escritores de uma história teleológica que enganosamente atribuía, por exemplo, ao descobrimento da América a finalidade oculta de “fazer eclodir a Revolução Francesa (...)”.²⁵

Bem sabemos quantos críticos de Marx afirmam enfaticamente que a concepção de história do autor é finalista – e enxergam nisso a influência de Hegel – mas o exame de algumas passagens como a que acabamos de mencionar aponta numa outra direção. Sendo rigorosos: é possível se encontrar, por exemplo no Capítulo XXIV de *O capital*, ou no *Manifesto do Partido Comunista*, trechos que são de fato mais vulneráveis à referida crítica. Nestas passagens Marx parece depositar uma confiança excessiva no futuro advento de uma sociedade socialista – que poderia ser interpretada como finalidade inscrita no processo histórico; porém, vemos que este entendimento pode ser retificado a partir de outras indicações que o próprio autor nos fornece.

Retornando agora à análise das repercussões que o processo de trabalho gera sobre o mundo objetivo, é crucial ter em mente que ele representa uma *descontinuidade frente ao sistema das causas puramente eficientes que até então vigorava*. Pois, enquanto, em momentos históricos mais recuados, tinha-se apenas a transformação impessoal de um ser-assim num ser-outro, já com o advento do trabalho, os homens passam a direcionar sua atividade com vistas à consecução de uma finalidade. Devemos reconhecer que aqui reside uma contribuição importante de Hegel, pois foi ele quem, diferentemente de Espinosa, devidamente teorizou esta descontinuidade. Contemporaneamente, o filósofo romeno Nicolas Tertulian chama a atenção para esta lúcida contribuição de Hegel:

²⁵ K. Marx & F. Engels, op. cit., p. 48.

A emergência de um escopo significa uma interrupção na causalidade espontânea, um ato que quebra a pura concatenação das causas eficientes: o momento da escolha, da invenção da “posição teleológica”, não pode ser reduzido ao simples efeito de uma causa eficiente. Hegel sublinhou pela primeira vez a novidade qualitativa deste ato.²⁶

O que merece ser aqui destacado é a descontinuidade, a diferença qualitativa entre a causalidade eficiente (impessoal) e a emergência de uma causalidade final (desde que desfeita a dilatação indevida da teleologia anteriormente mencionada). Emergem aqui momentos ideais, de figuração do objetivo a ser alcançado, no âmbito mesmo do ser mais abrangente. Ora, é precisamente a partir da contínua exteriorização da atividade humana que surge um mundo qualitativamente diferente daquele que era regido apenas pela causalidade natural sem intencionalidade. É o nosso mundo humano; nele transcorrem nossas vidas.

O conceito de emergência

A referência à importância do trabalho nos fornece a oportunidade de ingressar na *teoria da emergência*, que reputamos ser fecunda para a discussão em tela. Com efeito, o que esta teoria nos diz é que níveis mais complexos do ser emergem continuamente a partir de sua fundação originária:

diz-se que uma propriedade de um sistema complexo é “emergente” apenas no caso em que ela, a despeito de surgir das propriedades e relações que caracterizam os constituintes mais simples do sistema, não é previsível nem redutível àquelas características de nível inferior.²⁷

Para aqueles que não estão familiarizados com o conceito, é fundamental frisar que falar em “nível inferior” demanda um esclarecimento. Não se trata de uma abordagem valorativa (que atribua um sentido “melhor” ou “pior” a esta ou aquela dimensão ontológica em foco), mas apenas da visua-

²⁶ N. Tertulian. *Lukács: la rinascita dell'ontologia*, 1986, p. 93; grifos nossos.

²⁷ J. Kim, “Emergent properties”, In: T. Honderich (ed.), *The Oxford companion to philosophy*, 1995, p. 53.

lização das premissas historicamente necessárias para a emergência da vida em seus diferentes aspectos. Em termos muito sintéticos: é possível existir ser inorgânico sem a presença do ser orgânico, porém, o inverso é ontologicamente impossível. A história de nosso planeta Terra é um testemunho vivo disso. Durante milhões de anos, havia apenas a natureza inorgânica, e isso nos é confirmado pelas pesquisas em ciências da natureza a partir de Darwin. Por outro lado, a emergência de seres orgânicos – e também de seres sociais como os homens – demanda necessariamente a presença fundante do mundo inorgânico, com o qual os seres vivos mantêm seu metabolismo vital (plantas, por exemplo, necessitam de elementos minerais para poder se reproduzir).

O trabalho dos biólogos Maturana e Varela pode ser citado aqui como exemplo de uma formulação que reconhece, num primeiro momento, a heterogeneidade do mundo biológico face aos seus fundamentos físicos. Para eles, as células, unidades autopoieticas “ancoradas” originalmente no mundo físico, adquirem uma legalidade própria:

Assim, as unidades autopoieticas²⁸ especificam a fenomenologia biológica como a fenomenologia própria delas, com características distintas da fenomenologia física. *Não porque as unidades autopoieticas violem algum aspecto da fenomenologia física* – já que, por terem componentes moleculares, devem satisfazer todas as leis físicas – mas porque o fenômeno que geram ao operar como unidades autopoieticas depende de sua organização e do modo como esta se realiza, e não da natureza física de seus componentes, que só determinam seu espaço de existência.²⁹

Em que pese o tom estruturalista por vezes um tanto fechado presente nestes autores, poderíamos dizer, trazendo a discussão para o âmbito

²⁸ H. Maturana e F. Varela designam como *autopoiesis* a capacidade de os seres vivos reproduzirem a si mesmos, diferenciando-se do ambiente puramente físico a partir do qual surgiram. Trata-se da aquisição, por parte de uma célula, por exemplo, de uma lógica própria, que não é mais redutível à dos agentes exteriores originalmente responsáveis por seu surgimento. Embora, a nosso juízo, os autores chilenos tenham enfatizado em demasia o fechamento da unidade autopoietica sobre si mesma, a referência a eles comparece aqui sobretudo como uma crítica ao *reduccionismo fisicalista*. Dito de outro modo: na polêmica entre emergentistas e reducionistas, a posição de Maturana e Varela – mais próxima dos primeiros – parece-nos mais apta a contribuir, desde que devidamente retificada, para uma teoria contemporânea da emergência.

²⁹ H. Maturana & F. Varela, *A árvore do conhecimento*, 1995, p. 92; grifos nossos.

do mundo humano, que as relações sociais não chegam a “violar” (transgredir) as leis da natureza. É óbvio que continuamos hoje, no século XXI, a ter um código genético fortemente estruturado, mas o fato é que este último (diferentemente do que supõem os entusiastas das transposições sociológicas do Projeto Genoma) é insuficiente para explicar a lógica peculiar que comanda o mundo contemporâneo.

Certamente, não faltam objeções a serem feitas quanto a uma teoria da emergência. A principal delas, e a mais óbvia, é que tal teoria foi produzida nas ciências da natureza, sendo temerário transpô-la para as ciências sociais. Aliás, são conhecidos os infelizes exemplos de autores como N. Luhmann e G. Teubner como sendo responsáveis pela problemática transposição das contribuições de Maturana e Varela para o âmbito das relações sociais. Porém, não resta dúvida que um uso mais lúcido e crítico da teoria pode ser feito, especialmente para aqueles que estão interessados em fazer o marxismo dialogar com outros campos do saber.

A este respeito, valemo-nos da palavra do filósofo húngaro G. Lukács (pouco suspeito de flertar com qualquer concepção naturalista das relações sociais). Pois muito antes da atual expansão do conceito de emergência, Lukács havia feito considerações que surpreendem pela proximidade temática com um debate só atingiu a filosofia e as ciências sociais vários anos depois. Na grande *Ontologia* do final de sua vida, ainda que possamos divergir de algumas de suas tomadas de posição, Lukács validou explicitamente uma teoria dos níveis do ser que merece ser aqui mencionada.

O texto lukácsiano é cuidadoso em apontar para o erro que consiste em transpor categorias oriundas da biologia para as relações sociais. Este registro, que chega a ser trivial para qualquer pesquisador que tenha uma formação mínima no marxismo, vem acompanhado, porém, de uma ressalva da maior relevância: *Lukács ao mesmo tempo reconhece a fundação orgânica insuperável do ser social* e adverte que ela não deve ser em hipótese alguma desconsiderada.³⁰ O estudo histórico numa perspectiva de longa duração nos mostra os agrupamentos humanos, em intercâmbio entre si e

³⁰ Embora não seja este o objeto da presente discussão, registremos brevemente que, em sua *Ontologia* da maturidade, Lukács formula a relação entre natureza e sociedade de modo bem distinto do que havia feito em *História e consciência de classe (HCC)*, seu célebre texto da juventude. No Posfácio de 1967 a *HCC*, o próprio autor chama a atenção para tal diferença, e submete esta obra de juventude a uma dura crítica.

com a natureza, modificando continuamente sua herança natural originária, e gerando níveis de objetividade (e certamente de constituições subjetivas) que se distanciam cada vez mais daquela herança. A questão que nos interessa diz respeito à correta visualização entre estes níveis distintos do processo ontogenético. Examinemos então o texto lukácsiano: “O ser da esfera de vida está baseado na natureza inorgânica de modo tão irrevogável quanto o ser social o está no conjunto do ser natural”. Donde a necessidade, prossegue, de relevar “(...) o seguinte traço comum: nos dois âmbitos, só pode tratar-se da remodelação dos fatores do ser de um nível inferior do ser, jamais de sua eliminação”.³¹

Portanto, ainda que seja possível “remodelar” as determinações naturais, elas não podem ser eliminadas. Na verdade, ao invés de uma eliminação, o que ocorre é que: “(...) as categorias dos estágios inferiores do ser sejam subjugadas, transformadas, em favor da dominação das suas próprias categorias”.³² Neste mesmo passo, Lukács adenda também que:

(...) da ação social conjunta dos homens visando à reprodução de sua vida (...) surgem categorias e relações categoriais totalmente novas, qualitativamente distintas, que (...) têm um efeito modificador também sobre a reprodução biológica da vida humana.³³

Já sabemos que a expressão “graus inferiores do ser” não está sendo usada em sentido valorativo, mas apenas indica, por exemplo, que o ser inorgânico é necessariamente anterior ao orgânico, assim como o ser social tem os dois primeiros como pressupostos. Assim é que as categorias da natureza se constituem como base insuprimível sobre a qual a atividade humana opera sucessivas transformações: neste sentido, até mesmo a internet e um computador de última geração podem ser considerados como uma “parte da natureza”, se quisermos utilizar a já mencionada expressão de Espinosa. Contudo, o prosseguimento da análise obriga-nos a destacar a emergência de determinações novas, que imprimem alterações decisivas sobre sua base fundante. Disso dá conta o conceito de *emergência*: as leis do

³¹ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, vol. II, 2013, p. 171-172.

³² *Ibidem*, p. 171.

³³ *Ibidem*, p. 170.

primeiro nível, o mais básico, revelam-se manifestamente insuficientes para o entendimento do que se passa na nova realidade que emergiu. No que diz respeito ao ser social, é o já mencionado fenômeno do trabalho o responsável pelo engendrar de um gigantesco conjunto de edificações, artefatos que em muito se distanciam de uma natureza originária.³⁴

Esta é a razão pela qual uma ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza; contudo, e esta ressalva é para nós crucial, não é possível fundar a “primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário, demasiadamente homogêneo e direto.”³⁵

Creemos que agora estamos em melhores condições de retomar nossas considerações anteriores sobre Espinosa, pois o que pretendemos colocar em evidência é que *o filósofo holandês transita de forma muito direta entre níveis distintos de uma ontologia*. Infelizmente, é apenas embrionária em sua obra a percepção daquilo que chamaríamos contemporaneamente da legalidade específica de cada um dos níveis do ser, que demandam uma rede categorial mais fina para dar conta de sua especificidade. No texto espinosano, a natureza adquire simplesmente uma função de exemplaridade inquestionada.

Por uma relação produtiva entre Marx e Espinosa

Chegando neste ponto de nossa exposição, torna-se necessário esclarecer o que seria um equívoco grave de leitura. Ele consistiria em tomar o argumento que estamos desenvolvendo como um convite a interpretar o conjunto do pensamento de Espinosa (ou, numa outra medida, mesmo o de Hegel) como tendo sido sendo inteiramente absorvido e retificado por Marx. Mediante esta interpretação, caberia a pergunta mais geral: por que, afinal, estudar os filósofos anteriores, se eles serão retificados pelos autores mais recentes?

³⁴ Devido a limitações de espaço, restringimos nossa análise ao processo de trabalho; a rigor, o próprio Lukács fala também da importância da linguagem neste aflorar de determinações especificamente humanas.

³⁵ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, vol. I, 2012, p. 186.

É chegado então o momento de enfrentarmos a difícil questão do modo possível de se estabelecer uma relação produtiva entre os diferentes filósofos. Com este intuito, apenas como mote para ingressarmos no debate, relembremos brevemente um escrito de L. Althusser em que ele discute a afirmação de Lenin de que, para se ter um conhecimento correto de Marx, era preciso fazer um investimento filosófico prévio que incluísse o estudo da *Ciência da lógica* hegeliana. Althusser inverte os termos da proposição leninista e diz que, em termos rigorosos, é o contrário o que ocorre: só quando se conhece bem Marx é que seria possível entender o pensamento, inclusive os erros, de Hegel.³⁶

A afirmação althusseriana é bastante provocativa, e ela traz embutida em si uma certa concepção de história da filosofia. É o conceito de *cor-te epistemológico* que está subjacente às considerações do filósofo francês: com o advento de uma ruptura na história da filosofia, é apenas o pensamento posterior que permite visualizar corretamente os momentos pretéritos de um saber. Entretanto, concordaremos apenas em parte com este modo de aproximação à história da filosofia, pois entendemos que um resgate do pensamento anterior é possível, de uma maneira diferente da perspectiva do corte epistemológico. A questão é complexa, e merece ser examinada em partes.

Começemos com nossa concordância com um aspecto da afirmativa althusseriana: de fato, existem momentos em que é o conhecimento da teoria posterior mais complexa que permite a visualização dos limites das teorias precedentes. Assim, aquele leitor que tenha investido com seriedade em algumas das consequências da tomada de posição filosófica marxiana conseguirá visualizar os limites das posições de Espinosa ou de Hegel. No caso do primeiro, uma adoção muito direta, por exemplo, da causalidade natural como fundamento imediato das relações entre os homens.

Indo ainda mais longe, entendemos que a ausência de uma teoria da evolução, elaborada por Darwin no século XIX, explica algumas das dificuldades com as quais se debate a ontologia proposta por Espinosa. Para evitar possíveis equívocos de interpretação, adiantamos desde já que uma teoria da evolução não deve ser nunca confundida com um darwinismo social (que transpõe grosseira e equivocadamente as categorias da biologia para as relações sociais), pois o que temos em mente aqui são processos de

36 L. Althusser, *Lénine et la philosophie (suivi de Marx et Lénine devant Hegel)*, 1972, p. 89.

longuíssima duração, que transcorreram durante literalmente milhões de anos, como a já referida passagem do ser inorgânico para o orgânico. Apenas como exemplo das retificações decisivas que uma teoria da evolução acarreta para uma ontologia, mencionemos que Espinosa sistematicamente inclui o pensamento como atributo da substância infinita, na mesma medida que a extensão. Pois bem, esta inclusão merece comentário crítico. Pois quando se dispõe de uma teoria da evolução das espécies, há que se fazer um registro conceitual ao mesmo tempo simples e decisivo: *o pensamento é um produto bastante tardio no devir da substância; durante milhões de anos, a extensão já estava presente, mas não o pensamento* (que depende inclusive de pressupostos orgânicos para existir enquanto tal). Em sua genialidade, o próprio Espinosa intuiu isso, como na Proposição XXXI da Ética, I, onde ele afirma que o intelecto em ato refere-se à Natureza Naturada, e não à Natureza Naturante. O problema é que esta formulação coexiste com outras, que nos falam explicitamente de uma “substância pensante”³⁷; eis aqui um resíduo de antropomorfismo que não pode ser hoje endossado.

Assim, ainda que um neurologista contemporâneo competente como António Damásio tenha publicado recentemente um livro muito elogioso sobre Espinosa,³⁸ afirmando que vários aspectos de sua teoria antecipam conquistas da biologia atual (Damásio aprecia especialmente a relação espinosana entre corpo e mente), continua sendo verdadeiro que uma análise dos processos temporais de longa duração, com todo o impacto que eles exerceram sobre o perfil da natureza, é um tema quase ausente no filósofo holandês.

Isso posto, retornemos agora ao postulado de L. Althusser anteriormente citado, só que desta vez enunciando nossa divergência, que se relaciona ao fato de ele esvaziar de produtividade as filosofias anteriores. Com efeito, uma abordagem mais matizada da história da filosofia recuperaria aspectos que findam por ser desconsiderados pela noção do corte epistemológico. Reiteramos: não obstante os mencionados limites de Espinosa, devemos a ele uma elaboração muito consistente do conceito de substância, que é fundamental para o desenvolvimento mesmo da filosofia contempo-

³⁷ B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 139.

³⁸ A. Damásio, *Em busca de Espinosa*, 2004.

rânea. Ainda que Espinosa tenha proposto uma fundação demasiadamente direta dos modos na substância, ele nos deu um grande ensinamento que alcança inclusive o campo da política, pois também este último tem uma fundação ontológica. Não é possível se separar a política das determinações mais gerais que marcam a espécie humana. Talvez a “solução” de Espinosa nos pareça hoje vulnerável (pois, como vimos anteriormente, a fundação proposta é por demais imediata), mas ela tem o grande mérito de não sectionar a política da potência natural humana.

Ainda sobre a teleologia

Mas não é apenas na afirmação decidida da atividade substancial que Espinosa deixou uma marca indelével na história da filosofia. Longe disso. Em várias outras vertentes de seu pensamento é possível encontrar material fértil para o exercício de um pensamento crítico mesmo nos dias de hoje. Retomemos agora, com os novos elementos conceituais de que dispomos, ao importantíssimo tema da crítica espinosana à visão finalista do cosmos: veremos que, quando assumida em suas últimas consequências, ela gera efeitos produtivos também no marxismo. Pois se Espinosa desconsiderou a teleologia onde ela efetivamente existe, por exemplo no âmbito do processo de trabalho (e Hegel justamente o reprovou por causa disso), por outro lado, isso não retira a grandeza e mesmo a radicalidade da crítica espinosana à suposição de um cosmos finalista. Ouçamos uma passagem decisiva da *Ética*, um desses momentos luminosos da produção do filósofo, onde ele investiga a gênese do pensamento teleológico. A passagem é longa, mas merece ser citada na íntegra:

(...) se alguém vir uma obra (que suponho não estar ainda acabada) e souber que o fim do Autor da dita obra é edificar uma casa, esse dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que ela está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim que o Autor tinha proposto fazer-lhe atingir. Mas se alguém vê uma obra, não tendo nunca visto coisa semelhante nem conhecendo a intenção do artista, não poderá certamente saber se essa obra está perfeita ou imperfeita. Tal parece ter sido a primeira significação destes termos. Mas depois que os homens começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos de casas, de

edifícios, torres, etc., e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedeu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a idéia universal que tinha formado deste gênero de coisas (...). Quando, portanto, [os homens] vêem produzir-se alguma coisa, na Natureza, que esteja menos de acordo com a concepção-modelo que eles têm de tal coisa, crêem, então, que a própria Natureza falhou ou pecou (...), mais por preconceito que por verdadeiro conhecimento das mesmas. Com efeito (...), *que a Natureza não age em vista de um fim*.³⁹

O alcance da passagem é mais profundo do que se poderia supor à primeira vista. O que Espinosa está nos dizendo é que *os conceitos da poiesis, da fabricação, acabam por invadir indevidamente outros domínios do ser*. Se de uma casa pode-se dizer que está completa ou incompleta, o mesmo não ocorre com inúmeros outros processos que transcorrem na natureza (reiterando aqui que o filósofo tem um conceito alargado do que seja natureza, que incorpora inclusive o que contemporaneamente chamaríamos do âmbito dos negócios humanos). Mas ora, se é assim, não cabe dizer de um processo histórico que ele está completo ou incompleto, normal ou atípico (e, reparem, formulações como estas são frequentes ainda hoje no discurso de uma certa esquerda), pela simples razão de que *devemos abrir mão de um paradigma de normalidade extrínseco ao próprio objeto*. Estas considerações são da maior relevância mesmo em alguns setores do marxismo, que ainda têm dificuldades em fazer uma leitura mais aberta das passagens em que Marx nos fala de seu projeto político socialista, pois é frequente ouvirmos apreciações que interpretam o devir da história como se ele caminhasse para uma finalidade. E, ironia da situação: se antes dissemos que foi Hegel quem teve a lucidez de certamente reprovar em Espinosa a subestimação da causa final, agora os papéis se invertem. É Espinosa quem nos ajuda a desmontar o finalismo excessivo que tantas vezes comparece nos textos hegelianos, como que a indicar quão complexo pode ser o debate teórico e prático. Vemos também que o conceito de corte epistemológico – largamente utilizado por Althusser – simplifica o que é uma relação bem mais matizada entre momentos distintos no devir de um pensamento.

Uma última observação sobre o relacionamento possível a ser construído entre Marx e Espinosa. Se quiséssemos nos situar no ponto de vista de

³⁹ B. de Espinosa, “Ética”, In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 225; grifos nossos.

um apreciador incondicional de Espinosa, poderíamos dizer que a teoria de Marx se situa inteiramente ao nível da causalidade modal, modos gerando efeitos sobre modos, assim como partes extrapartes. Prosseguindo neste tipo de argumentação, o marxismo seria encarado apenas como um saber setorial, desconhecendo a atividade substancial que, constituindo o mundo, constitui também cada um de nós. E, dentro da complexa relação que Espinosa estabeleceu entre a atividade substancial e a atividade modal, o marxismo só conseguiria enxergar esta última, carecendo de uma perspectiva ontológica mais abrangente. Nesta perspectiva, um espinosano convicto diria que sua interpretação é confirmada pelo fato de a obra de Marx adquirir características econômicas bastante especializadas, enveredando, por exemplo, pela transformação da mercadoria em dinheiro, ou pela composição orgânica do capital, ou ainda pela queda tendencial da taxa de lucros.

Contudo, esta interpretação pode ser questionada mencionando-se o decisivo fato de que os estudiosos de Marx logo se depararam com a questão de como articular o aspecto mais especializado da obra econômica marxiana com as preocupações filosóficas que são expostas em trabalhos como os *Manuscritos de 1844*, *A ideologia alemã* ou mesmo os *Grundrisse*. Pois quando se recorre a estes textos, vê-se que o marxismo, além de sua crítica à economia política, tem a oferecer também uma teoria da relação do homem com a natureza, ou, se se quiser, uma concepção de mundo. Por esta via, abre-se a fecunda possibilidade de um diálogo de Marx com o vasto legado da filosofia ocidental. Esforço de diálogo realizado, aliás, por vários autores relevantes do século XX (como Sartre, Lukács, Adorno, Gramsci, para citarmos apenas alguns), buscando colocar em evidência a espessura filosófica existente mesmo nos momentos mais especializados da crítica de Marx à economia política.

Consequências práticas do debate teórico

Por todo o trajeto realizado até aqui, não chegamos à conclusão de que o pensamento de Espinosa pode ser absorvido pelo de Marx, o primeiro autor sendo entendido apenas como um momento superado pelo segundo. Chegamos foi a um enunciado bem mais complexo e matizado: o de que o esforço de interlocução entre os dois filósofos é uma tarefa sobretudo produtiva, e que

esta interlocução mostra-se relevante não só para uma formação filosófica mais sólida como também para uma tomada de posição política. No que diz respeito ao tópico que esteve aqui em debate, sustentamos que, com Marx, aprende-se que o procedimento que deriva as relações sociais de uma causalidade natural é no mínimo parcial, pois passa a naturalizar aquilo que possui uma lógica própria emergente. Da parte de Espinosa, aquele que se dispõe a bracejar em sua obra, percebe claramente nosso pertencimento a um cosmos não teleológico que urge ser assumido em sua intensidade. Pois à medida em que se avança no estudo do filósofo, vê-se também que, por detrás de um vocabulário ainda marcado pela metafísica do século XVII, na verdade ele nos fala de forças em oposição, potência contra potência; é a atividade substancial desdobrando-se ininterruptamente sem que seja possível definir-se de antemão o que acontecerá. E não resta dúvida que este discernimento tem consequências tanto éticas como práticas. História em aberto se fazendo, o mundo espinosano desautoriza qualquer previsão quanto a um trajeto normal ou faltoso a ser percorrido, conforme destaca, de forma provocativa, um estudioso de seu pensamento:

Daí a exigência, reiterada ao longo do *Tratado*, de se encarar a história, a política, a religião, o humano, em suma, não de um ponto de vista negativo, ou seja, como insuficiência quando comparado com uma atuação que se processasse mediante um entendimento infinito (negatividade que levaria sempre (...) a considerá-lo como produto de uma falta original), mas sim como positividade em consonância com a essência dos homens e com o seu sempre relativo domínio das possíveis conexões entre as coisas.⁴⁰

Considerações análogas a estas tornam ingênuo o espanto – ainda hoje encontrável numa certa esquerda – de quem afirma “eu não supunha que isso fosse possível”. Como estamos recusando a suposição de um *telos* que daria forma ao trajeto das sociedades humanas, o que cabe fazer a cada momento é uma análise das potências contraditórias que se manifestam em seu interior. Consequência disso é que vai para um primeiro plano o esforço emancipatório dos próprios homens contra as diferentes tiranias, bem como uma intensificação do momento presente, que passa a ser assumido em toda sua força. Recordemos, a este respeito, que as categorias hegelianas de “astú-

40 D. P. Aurélio, “Introdução”, In: B. de Espinosa, *Tratado teológico-político*, 2003, p. LX.

cia da razão”, ou de “marcha da história” tiveram um discutível devir ao longo do século XX, pois elas passaram a involuntariamente legitimar mesmos regimes políticos autoritários, sob o argumento de que a longo prazo uma situação melhor estaria por vir. Neste particular, concordamos com os defensores do marxismo espinosano quando eles afirmam ser preciso obter e expandir o máximo de liberdade possível, mesmo em condições reais adversas, ao invés de eternamente esperar por um momento futuro ótimo de emancipação.

Por outro lado, bem menos defensável é a expectativa excessiva quanto às consequências do resgate do filósofo holandês: enunciados como “retornando a Espinosa, a política volta a ser possível” são frequentes em certos círculos espinosanos contemporâneos. O problema desta expectativa é que ela passa a atribuir a um filósofo aquilo que, a rigor, é uma tarefa a ser realizada pelos grupos sociais reais. Como hipótese a ser verificada, diríamos que quanto mais difíceis se tornavam as condições para uma emancipação política a partir da terça parte final do século XX, mais alguns intelectuais passaram a idealizar Espinosa, que passou a ser uma alternativa de investimento conceitual em época de dificuldades do projeto socialista. Nenhum problema quanto a recuar na história do pensamento no rastro de uma nova vitalidade (no campo marxista, W. Benjamin perseguiu com vigor este tema – que ele nomeava como a história a contrapelo), mas desde que isso seja feito de uma maneira que não perca de vista o momento presente.

Até porque *a centralidade da análise deve caber ao real histórico, e não aos pensadores, por mais brilhantes que eles sejam*. As dificuldades e os impasses do século XXI demandam tratamento próprio: é uma tarefa nossa, que deve ser enfrentada com os recursos que dispomos. Dentre eles, além das forças sociais vivas dos agentes, há também os recursos oferecidos pelo patrimônio categorial já elaborado anteriormente (e foi precisamente este difícil passo que se buscou dar neste capítulo). Tentamos mostrar que há algumas retificações conceituais importantes que devem ser feitas para tornar o pensamento de Espinosa produtivo nos dias de hoje. Em alguns casos, é preciso explicitar uma divergência efetiva, como na mencionada imediaticidade com que Espinosa transita entre níveis de uma ontologia que são a rigor distintos.

E esta ressalva vale para Marx? Em certa medida, sim, pois todos os autores trazem a marca de um pertencimento histórico e demandam, portanto, uma atualização a ser feita por seus leitores contemporâneos (a ideia de uma filosofia perene é bastante frágil). Pensemos por exemplo naquelas famo-

sas passagens do *Manifesto do Partido Comunista*, ou do Capítulo XXIV de *O capital*, onde nosso autor demonstra uma confiança excessiva – advinda de Hegel, afirmam os marxistas espinosanos – numa certa lógica inexorável do processo histórico que conduziria com segurança a uma sociedade socialista. Eis aqui um ponto merecedor de debate.

Isso posto, registramos a diferença de que, no caso de Marx, ele escrevia numa sociedade capitalista desenvolvida, cujas determinações objetivas e categoriais haviam se explicitado com muita força: já havia um considerável desenvolvimento da grande indústria e também da economia política como ciência. Talvez por esta razão, o próprio tema da emergência de uma causalidade especificamente social, ainda que não enunciado exatamente nestes termos, manifestava-se com vigor num mundo saturado de mercadorias, forma de aparecer mais visível do *valor em expansão* (tema por excelência da maturidade de Marx, como vimos no capítulo anterior); mundo quase que purgado de uma natureza originária. No que diz respeito a um saber que incide sobre as relações sociais humanas, extensos segmentos da obra de Marx se sustentam quase que na íntegra mesmo nos dias de hoje. Tome-se, apenas a título de ilustração, o Capítulo VIII de *O capital*⁴¹ – e este é apenas um dentre vários exemplos – onde é minuciosamente analisada a ganância do capital por um prolongamento da jornada de trabalho que lhe garanta um sobrevalor, bem como a resistência da classe trabalhadora a esta voracidade do sistema. A análise marxiana é praticamente irretocável, ela põe em evidência de forma rigorosa contradições objetivas que prosseguem até os dias de hoje. Ao passo que, em Espinosa, é necessário todo um trabalho de reconstrução teórica – um distanciamento de certos supostos naturalistas, bem como de sua suposição de um deus pensante – para que ele se constitua como fonte conceitual mais fecunda. Mas Espinosa foi um valente defensor da potência humana contra todas as formas de tirania. Por isso, para aqueles que se preocupam em encontrar instrumentos conceituais para o enfrentamento do momento presente, bem melhor do que fazer uma escolha empobrecedora entre Marx e Espinosa é trabalhar para que estes notáveis vértices do pensamento estabeleçam uma comunicação com as forças sociais ativas que operam no mundo atual.

⁴¹ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, v. 1, 1980, pp. 260-345.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Lénine et la philosophie (suivi de Marx et Lénine devant Hegel)*. Paris: François Maspero, 1972.
- AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ESPINOSA, Baruch de. “Ética”. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983a.
- _____. “Tratado político”. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983b.
- _____. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the history of philosophy*, v. 3. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- KIM, Jaegwon. “Emergent properties”. In: HONDERICH, Ted (ed.), *The Oxford companion to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo editorial, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*, vol. II. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Editorial Psy, 1995.
- MARX, Karl. *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Edições Avante!, 1981.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- TERTULIAN, Nicolas. Lukács: *la rinascita dell'ontologia*. Roma: Editori Riuniti, 1986.

***A nervura do real* de M. Chaui e a historicidade de Espinosa: uma discussão¹**

Introdução

A publicação no primeiro semestre de 1999 de *A nervura do real*, texto de Marilena Chaui, é um destes eventos que nos fazem pensar que, apesar de toda a precariedade – econômica e social – em que está imersa nossa cultura, ainda assim ela consegue gerar intelectuais aptos a participar com vigor e brilho no debate filosófico internacional de ponta. Em sua meticulosa reconstituição do pensamento de Espinosa, *A nervura do real* certamente terá um belo porvir, ou, se quisermos usar um registro frequente em círculos espinosanos, uma capacidade de afetar e ser afetado. O artigo que se segue é precisamente a manifestação de alguém que se sentiu afetado pela obra e que intenta tornar públicas aquelas questões que mais lhe causaram reflexão e atividade.

Por uma destas injunções que se manifestam no trabalho intelectual, contudo, parece que muitas vezes o que um leitor consegue exteriorizar de sua experiência com um texto denso são aqueles aspectos sobre os quais ele divergiu em sua formulação. Em certa medida, é este o caso do presente artigo, que faz uma discussão sobre alguns pontos mais controversos do texto de M. Chaui, notadamente aqueles que se referem à possibilidade de endossar hoje, na íntegra, certos eixos temáticos significativos do pensamento de Espinosa. Tal ousadia foi encorajada pelo fato de a autora sempre se ter mostrado aberta ao debate público e transparente de suas ideias. Aliás, desnecessário é dizer que tal debate é mesmo um momento muito precioso da reflexão filosófica, que ocorre quando a palavra disseminada por um autor (no sentido forte do termo: aquele que consegue produzir uma

¹ Publicado originalmente nos *Cadernos do ICHF*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, n. 81, 2002, p. 7-23.

obra que se autossustenta, irradiando ao seu redor um campo de sentido) gera efeitos sobre seus leitores, tirando-os de sua posição de serem apenas leitores e incentivando-os a intervir em um espaço público de debate.

Quanto à nossa intervenção, é preciso adiantar desde já que ela é bastante parcial, pois examina apenas uma certa vertente de *A nervura do real*. Para corrigir esta parcialidade, seria preciso elaborar um outro artigo – bem mais longo – que fizesse o devido registro dos inumeráveis méritos da obra. Apenas para assinalar alguns deles, mencione-se a substantiva discussão sobre o que é uma causalidade imanente (que funciona por si mesma e dispensa uma instância exterior e transcendente que a organize); é o difícil conceito de *causa de si* – magnificamente historiado e analisado por M. Chaui – que esperamos que tenha retomado o seu fecundo devir na comunidade filosófica. A discussão sobre a causa de si, por sua vez, vem acompanhada de uma interlocução com a óptica de Kepler, em sua inovadora concepção da luz, que culmina oferecendo ao leitor uma formulação muito feliz da substância espinosana como “Luz infinita que se difunde, se refrata e se reflete igualmente em todos os seus raios, os quais, em consequência da própria natureza da luz, são capazes de iluminar a fonte luminosa (...)”². Isso para não falarmos na participação do homem neste cosmos, a *pars* humana que, como M. Chaui bem esclarece, não é apenas parte da natureza, mas também “toma parte na atividade infinita do absoluto”³, convite bem-vindo para que cada um de nós se insira de modo mais ativo e consciente no todo do qual é parte.

Isso posto, começaremos o presente comentário reconstituindo alguns passos iniciais do texto, até chegarmos aos tópicos que serão aqui problematizados mais de perto. Assim, na seção 2 da “Introdução” (intitulada “Devorada pelo tempo?”), M. Chaui discute qual será a postura a ser adotada com a filosofia de Espinosa. Após apresentar alguns modos alternativos de apreensão de uma obra, a autora recusa a crença numa *philosophia perennis*, que seria aquela que supõe haver temas atemporais, que se manteriam estáveis na história do pensamento desde “Parmênides a Husserl ou Wittgenstein”.⁴ Citando M. Merleau-Ponty, ela nos fala sobre a diferença

² M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 901.

³ *Ibidem*, p. 931.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

existente entre as questões do autor clássico e as nossas atuais; diferença responsável por uma transformação da postura inicial do leitor diante do brilho do filósofo que lê:

Pouco a pouco, porém, esse estado de fascinação vai cedendo lugar à vigilância: o poder separador da história reabre seu percurso, as questões e respostas do filósofo já não se confundem com as de quem o lê.⁵

Anote-se aqui brevemente que, a rigor, esta não é a primeira vez que M. Chaui manifesta-se sobre o tema. Se examinarmos um livro como *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, encontraremos em seu terceiro ensaio (“Experiência do pensamento”), dedicado precisamente a Merleau-Ponty, uma penetrante análise sobre o procedimento do intérprete que é movido pelo desejo de coincidir internamente com o clássico. Suprimindo a alteridade entre o autor e quem o lê, tal desejo finda por perder de vista o fato de que a multiplicidade das interpretações, longe de ser um defeito, é mesmo condição e riqueza de um “livro interpelante”.⁶

Voltando a *A nervura do real*, após percorrer sua mencionada “Introdução”, o leitor se deparará com uma densa obra construída em diferentes níveis de interlocução com o pensamento de Espinosa. Dois deles se destacam em particular (não sendo necessariamente sequenciais, pois se interpenetram ao longo do texto). Resumindo muito um extenso trajeto, diríamos que o primeiro consiste na apresentação de uma imagem equivocada, quase uma caricatura, que se formou acerca do filósofo, que teve uma de suas fontes principais no verbete “Spinoza” do *Dicionário histórico e crítico* de Pierre Bayle. M. Chaui mostra como diversas críticas endereçadas a Espinosa têm sua origem nesta imagem distorcida, que se revela carente de fundamento quando se procede à exegese textual da própria obra do filósofo. Já o segundo grande campo temático abordado pela autora consiste na apresentação de um histórico de alguns dos conceitos centrais do pensamento espinosano – como os de *substância, causa de si, modo* –, apresentação que vem acompanhada da análise minuciosa das profundas modificações a eles imprimidas pelo próprio filósofo.

⁵ Ibidem, p. 40; grifos nossos.

⁶ M. Chaui, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, 1981, pp. 192-203.

E como se aprende filosofia em todos estes momentos. É realmente impressionante a capacidade de M. Chaui recuperar a história de conceitos centrais da filosofia e mostrar de forma muito precisa tanto a sua gênese como as sucessivas transformações sofridas por eles ao longo do tempo. Fato oportunamente destacado por Bento Prado Jr. em sua apresentação de *A nervura do real*, quando ele menciona a “desejada coroação filosófica da historiografia”, momento em que a história da filosofia se constitui no exercício mesmo da própria filosofia.

Todavia, e este é precisamente o núcleo temático que desejamos aprofundar neste artigo, em ambos os níveis de interlocução com o pensamento espinosano (seja na desmontagem da imagem equivocada acerca do filósofo, seja no histórico e na análise de alguns de seus conceitos centrais) aquelas citadas considerações introdutórias parecem não ter desempenhado um papel mais substantivo em *A nervura do real*. Em outras palavras: o tema da historicidade do autor clássico, que envolve a diferença de suas questões face às de seu leitor contemporâneo, comparece apenas na “Introdução” do trabalho, mas não no seu desenvolvimento. Assim, o Espinosa que emerge do texto de M. Chaui é afinal apresentado – ainda que isto não chegue a ser dito com todas as letras – como o filósofo que efetivamente apresentou respostas verdadeiras, que se sustentariam em sua íntegra mesmo nos dias de hoje. Como que a subscrever a importante carta endereçada a Albert Burgh (citada em mais de um momento do texto), onde Espinosa afirma: “Não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira”⁷.

É digno de nota, também, o fato de que a referida história de alguns conceitos centrais da filosofia se encerra com o próprio Espinosa, não sendo feita nenhuma menção ao devir posterior de tais conceitos (que mostrasse, por exemplo, uma eventual alteração sofrida por eles que levasse, no limite, a uma retificação do valor de verdade que havia sido presumido pelo filósofo).

Ora, poderíamos exclamar, é claro que não cabia analisar o devir posterior dos conceitos: o objeto de *A nervura do real* simplesmente não é

⁷ B. de Espinosa apud M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 600. Sempre que possível, as citações do próprio Espinosa foram feitas tal como podem ser localizadas em *A nervura do real*. Apenas em dois momentos isto não ocorreu (cf. notas 35 e 36 adiante), quando foi preciso citar um pouco mais extensamente o próprio filósofo, em razão do argumento aqui apresentado.

este! Ponderação muito legítima, sem dúvida, mas que deixa sem resposta o fato de que, ao longo de todo texto, são feitas afirmações que ultrapassam em muito o âmbito de uma história da filosofia e passam a vigorar como enunciados com um valor universal, seja para a época de Espinosa, seja para a nossa. Antes de analisarmos mais detidamente tais afirmações, registre-se preliminarmente que o que estará aqui em foco, de uma maneira mais geral, são as consequências desta assunção integral do pensamento de Espinosa. Ou, se se preferir, trata-se de indagar acerca do estatuto do objeto de pensamento que emerge ao longo do texto de M. Chaui. Uma primeira hipótese seria encará-lo como constituindo um trabalho de história da filosofia, que mostra de forma exemplar a enorme ruptura espinosana face à anterior tradição filosófica. Esta hipótese, embora atraente (e que se justificaria também pela sólida reconstituição histórica realizada) deixa de fora, contudo, aquilo que se mencionou pouco atrás: *A nervura do real* veicula um extenso conjunto de proposições cujo referente não se remete apenas a uma história da filosofia, mas pretende ter uma validade que chegaria intacta aos dias de hoje.

Fato que nos leva a uma segunda hipótese de leitura do texto, que é, afinal, a que parece ter orientado sua elaboração. Esta última tem como suposto implícito a ideia de que a filosofia de Espinosa apresenta uma mestria de tal ordem que, desfeitos os equívocos de interpretação, a postura mais correta a ser adotada diante dela seria a subscrição, na íntegra, de sua totalidade.

Destarte, o lugar ocupado por Espinosa em *A nervura do real* é inquestionavelmente o lugar do mestre, o lugar de quem apresentou uma verdade, e esta verdade – diferentemente daquilo que fora enunciado na “Introdução” da obra – teria de fato um valor perene. Quanto ao presente artigo, que em nenhum momento questionará a estatura de Espinosa – nada estaria mais distante de nosso intento –, ele buscará, ainda assim, examinar algumas assimetrias existentes entre o filósofo e nós. Procedendo desta maneira, diríamos que o pensamento espinosano não perde um único milímetro de sua grandeza: ele foi e permanece sendo um vértice incomparável da filosofia. Aqui, trata-se apenas de meditar sobre até que ponto podem ser assumidos ainda hoje alguns de seus conceitos.

Igualmente relevante seria ponderar sobre a qualitativa heterogeneidade das críticas que foram endereçadas ao longo da história a Espinosa. Pois há um tipo de crítica, produtiva – que faz avançar o debate –, epistemicamente distinta da dos detratores do filósofo: aquela que, reconhecen-

do o inestimável valor do pensamento espinosano, se permite ainda assim não endossá-lo em sua totalidade. Pensamos aqui no caso de um Antonio Negri⁸, citado sobretudo num tom negativo em *A nervura do real*.⁹ Cremos que, ainda que se discorde de vários aspectos da abordagem de Negri¹⁰ – que é, diga-se de passagem, um apreciador e divulgador incansável de vários temas espinosanos na Itália e na Europa em geral –, é inegável que seu texto *A anomalia selvagem* situa-se num campo epistêmico qualitativamente distinto dos opositores de Espinosa.

Uma última observação introdutória: o leitor observará que, devido ao próprio teor do que se sustenta neste trabalho, foi preciso recorrer a autores posteriores para tentar evidenciar algumas singularidades da posição espinosana. Dito de outro modo: o cotejo com outras filosofias foi aqui assumido como um momento legítimo para a visualização de discontinuidades bastante significativas entre a elaboração do autor clássico e algumas abordagens contemporâneas sobre temas análogos. Isso não significa que se aceite aqui a ingênua ideia de que uma filosofia posterior é necessariamente uma filosofia mais verdadeira: bastaria citar o exemplo contemporâneo do que se convencionou chamar na França dos *nouveaux philosophes* para saber que muitas vezes ocorre precisamente o contrário... Porém, feita esta importante ressalva, o fato é que existem aqueles tempos fortes no devir de um saber que são suficientemente marcantes para produzirem um efeito de retroação sobre suas premissas anteriores, donde a necessidade de um reexame delas. O suporte de tal concepção é a afirmativa de Georges Canguilhem – a ser abordada no final deste artigo – de que uma teoria é formada por um conjunto de conceitos produzidos em tempos heterogêneos, sendo legítima uma interlocução com um autor clássico que opta por validar não todos, mas sobretudo alguns de seus conceitos mais decisivos.

Adão e sua natureza

Com este propósito, tomaremos inicialmente como exemplo o conceito de natureza (ou essência, expressões usadas alternativamente em *A nervura*

⁸ A. Negri, *A anomalia selvagem*, 1993.

⁹ M. Chauí, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 32-34.

¹⁰ Sobre nossas divergências com Negri, conferir principalmente o Capítulo 1 deste livro.

*do real*¹¹) de um ser. Tal conceito foi escolhido exatamente por ter recebido modificações tão relevantes em filosofias posteriores que chegam mesmo, no nosso entender, a gerar objeções quanto às premissas assumidas por Espinosa e ratificadas por M. Chaui.

A discussão sobre a natureza (ou *essência*) de um ser comparece em vários momentos do texto: de início, naquelas passagens onde é reconstituída a polêmica de Espinosa com seu correspondente Blijenbergh e, mais adiante, na análise do próprio corpo da filosofia espinosana. Assim, respondendo às indagações de Blijenbergh (que se afligia sobre como conciliar sua crença em Deus com o que ele identificava como sendo a presença do mal), Espinosa afirma que “o mal e o pecado não são positivos, porém palavras impropriamente empregadas para definir a relação do homem com Deus”.¹² Afirmativa que se torna mais transparente quando levamos em conta a advertência do *Breve tratado*: “(...) bem, mal, pecado, são apenas modos de pensar, e não realidades ou algo que possua existência”.¹³ Só quem adota um modelo abstrato do ser que funcione como parâmetro universal é que pode se referir a algum ente singular, comparando-o com tal modelo, como bom ou mau. Mas quando se faz isto, perde-se de vista precisamente a natureza singular constitutiva daquele ser. Pensemos então em Adão, o personagem bíblico; na perspectiva espinosana, seu ato de comer a maçã expressa a sua natureza singular e, ao invés de ser tomado como bom ou mau, como tal deve ser visualizado. Daí o comentário de M. Chaui:

(...) não está na *natureza de Adão* deixar de comer o fruto proibido. Adão é o ato de comer esse fruto. Deus conhece o presente e o passado de Adão enquanto Ele constitui o intelecto singular de Adão, a *natureza de Adão* sendo, assim, a totalidade de seu passado e de seu presente (...).¹⁴

A discussão prossegue lembrando que aquilo que os homens detestam, quando presenciam ações que não estão de acordo com o modelo universal do bem presente em sua imaginação, é, contudo, facilmente aceito

¹¹ Cf., em especial, *ibidem*, p. 122.

¹² B. de Espinosa apud *ibidem*, p. 115.

¹³ B. de Espinosa apud *ibidem*, p. 924.

¹⁴ M. Chaui, *A nervura do real*: Imanência e liberdade em Espinosa, v. 1, 1999, p. 122; grifos nossos.

por eles quando se trata de animais, como ocorre, por exemplo, com “as guerras das abelhas ou o ciúme dos pombos”. Chega-se então à conclusão de que os fenômenos usualmente nomeados como bons ou maus em nada comprometem a prova da existência de Deus, pois “bem” e “mal” são conceitos relativos.

Aliás, se o comparássemos [Adão] a outros seres, como os animais, diríamos que é mais imperfeito do que eles, pois com admiração os homens aceitam nestes ações que detestam nos humanos, como a guerra das abelhas ou o ciúme dos pombos. O que é julgado perfeição nos animais é condenado como imperfeição no homem (...).¹⁵

Detenhamo-nos por um momento nesta concepção da natureza de um ser. Já sabemos que ela está sendo usada de um modo muito diferente daquele veiculado pela tradição, até porque Espinosa é um crítico contundente do uso de modelos universais na investigação filosófica: seu pensamento é o da afirmação decidida da singularidade. Na límpida formulação espinosana: “Pedro deve convir, como é necessário, com a ideia de Pedro e não com a ideia de Homem”.¹⁶ Vale notar, também, que tal natureza é considerada perfeita, no sentido de algo que é completo, realizado em si mesmo; o que nos permite supor que não falta nada, digamos assim, ao ser: ele tem aquilo que precisa. A ideia (imaginativa) de imperfeição seria oriunda da adoção equivocada dos referidos modelos, que findam por construir uma hierarquia entre essências que são, a rigor, singulares. Mencione-se também – e este ponto será abordado com mais vagar logo adiante – que a natureza é perfeita porque é produzida por Deus, visualizado por Espinosa como causa próxima de todas as coisas.

Contudo, uma vez percorrida esta lúcida crítica ao uso de paradigmas universais – que sem dúvida gerou efeitos de fato inovadores na história da filosofia – uma questão relevante restou intacta: aquilo que Espinosa nomeia como *natureza* (ainda que entendida num sentido muito distinto do da tradição filosófica) pode ser formulado hoje, a partir do trajeto realizado por outros filósofos, como sendo o produto de uma inculcação de hábitos e mentalidades que são absorvidos pelo homem. Aqui, não caberia uma compara-

¹⁵ Ibidem, p. 116.

¹⁶ B. de Espinosa apud ibidem, p. 924.

ção dos atos humanos com a guerra das abelhas ou o ciúme entre os pombo, pela decisiva razão de que enquanto estes últimos são comportamentos determinados por um programa genético que é transmitido praticamente inalterado de geração para geração, já os atos humanos sofrem também um outro tipo de determinação. Além do programa genético – em sentido lato, a faticidade natural – eles são engendrados pelo que um M. Foucault chamaria de um *dispositivo*.¹⁷ E este dispositivo produz não só a disponibilidade para o exercício de um certo tipo de ato, mas até mesmo uma peculiar estrutura ôntica, pois se enraíza tão firmemente no ente que é experimentado como “natureza” (agora entre aspas) por ele. Com o passar do tempo, já não é mais possível distinguir entre o que seria uma essência do homem daquilo que nele foi inculcado como dispositivo produtor de atos e de mentalidades.

Na verdade, no próprio texto de M. Chaui, já num momento mais avançado da argumentação, existem referências à noção de essência (natureza) que poderiam ser aproximadas do que acabou de ser exposto. Trata-se do entendimento da essência como “estrutura de relações cujas ações são seu ser ou sua natureza”.¹⁸ Caso houvesse um desdobramento desta vertente interpretativa talvez fosse possível vazar de forma mais radical o conceito de essência, tendo em vista o conjunto de relações históricas que atravessam um ser. Pois se se admite que a essência é uma estrutura de relações, estamos a meio caminho andado *para questionar em profundidade a mencionada afirmação de que* “não está na natureza de Adão deixar de comer o fruto proibido. Adão é o ato de comer esse fruto”.¹⁹ Nossa questão, que comparece em contexto diferenciado em intérpretes como S. L. Feuer, poderia ser assim resumida: seria aceitável falar-se numa natureza de Adão (que o

¹⁷ Referindo-se à sexualidade humana, aparentemente tão próxima de uma determinação natural, Foucault afirma: “A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico (...)”. M. Foucault, *História da sexualidade I: A vontade do saber*, 1993, p. 100. Lembremos também que, embora não o cite aqui, Foucault foi um leitor entusiasmado de François Jacob, biólogo e prêmio Nobel de Fisiologia, que, no seu *A lógica da vida*, discorre sobre a diminuição do rigor da hereditariedade nos mamíferos avançados, abrindo espaço para a interveniência de fatores outros que não o próprio programa genético (é “o papel crescente do adquirido”). F. Jacob, *A lógica da vida – Uma história da hereditariedade*, 1983. Só que, enquanto Foucault parece preferir enfatizar a ocupação deste espaço potencial por dispositivos de coerção propriamente sociais, F. Jacob, talvez mais otimista, escreve sobre “o poder [dos mamíferos avançados] de se liberar da aderência dos objetos, de interpor uma espécie de filtro entre o organismo e o meio, de simbolizar”. *Ibidem*, p. 317

¹⁸ M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 787.

¹⁹ *Ibidem*, p. 122.

constrange a praticar certos atos), quando se problematiza o que venha a ser, precisamente, tal natureza?

Esta ressalva conceitual, que de início parece incidir sobre um aspecto lateral do pensamento de Espinosa, quando assumida em suas últimas consequências (e quando articulada com a discussão sobre o papel desempenhado pelo Deus espinosano na ordem natural, como veremos adiante), esta ressalva, dizíamos, nos levará a conclusões bem distintas daquelas que nos são apresentadas pelo próprio filósofo. Pois é uma certa concepção de natureza que validará também uma série de decisões teóricas quanto ao que seja o motor da ação humana. Examinemos o assunto mais de perto.

Já que um dos exemplos mencionados em *A nervura do real*, dentro do contexto da discussão sobre a natureza de um ente, foi o de uma guerra de abelhas, tentemos nos aproximar do fenômeno das guerras humanas, atos de violência perpetrados pelos homens. Um tema, aliás, bastante em evidência tendo em vista o aumento muito acentuado das estatísticas referentes à violência num enorme número de Estados Nacionais. Estamos aqui diante de um campo temático que abrange não só a guerra entre tais Estados, como também práticas de extrema violência que ocorrem no interior de uma sociedade determinada: indivíduos que delinquem tendo em vista uma apropriação patrimonial, grupos étnicos que espancam até a morte aqueles que identificam como seus rivais, ou, mais radicalmente, adolescentes que fuzilam por motivos aparentemente banais seus próprios colegas. Se nos situássemos numa perspectiva próxima àquela sustentada pelos que afirmam que uma natureza violenta estaria congenitamente presente em alguns homens, tais fenômenos seriam interpretados por uma ótica que admite analogia com o comportamento de outras espécies. Dentro desta ótica (defendida contemporaneamente por antropólogos como Richard Wrangham e Dale Peterson), em toda sociedade existem indivíduos – naturezas singulares e irrepetíveis – que são mais violentos do que outros, verdade incontornável que poderia ser atestada inclusive pelas pesquisas etológicas sobre a agressividade entre os primatas. Se retornássemos agora a um registro espinosano, poderíamos dizer, quanto aos humanos, que tanto os mais violentos como os de natureza mais pacífica estão em sua luta para perseverar no ser.

Mas será que esta é de fato uma aproximação satisfatória para a questão? Diríamos que, pelo menos no exemplo acima mencionado, seria preciso tecer uma série de considerações suplementares sobre quem são os homens que se dedicam a práticas de guerra. Haveria que se pesquisar se é de sua natureza proceder desta maneira, assim como as abelhas fazem guerra entre si, ou os pombos têm ciúmes. Se fizéssemos tal pesquisa, chegaríamos a alguns temas relevantes, que vêm sendo discutidos por outras correntes das Ciências Sociais, e que dizem respeito, por exemplo, ao número de horas que estes homens e mulheres estão expostos a veículos de comunicação, onde são maciçamente divulgadas cenas de violência. Indo mais longe, chegaríamos mesmo na existência de uma indústria de armamentos que lida com problemas de superprodução de suas mercadorias e necessita de um poderoso sistema de incentivos para que os indivíduos adquiram armas, donde o surgimento de categorias de manipulação que engendram uma cultura que associa virilidade à violência.²⁰ Em suma: determinar um conteúdo para a natureza (ou essência) de um ser é uma tarefa difícil que demanda considerações sobre as relações objetivas e subjetivas em que os homens estão postos.

Questões extemporâneas face à historicidade do próprio Espinosa? Cobrança de que um filósofo do século XVII discuta aquilo que é um tema da nossa atualidade? Tais ponderações fariam sentido caso se demarcasse, em *A nervura do real*, a descontinuidade entre o horizonte conceitual do filósofo e o nosso próprio horizonte. Como isso não é feito, o texto finda por apresentar como exemplares aquelas tomadas de posição filosóficas que emergiram num contexto bastante determinado, ficando inquestionada a ideia de que ainda hoje poderíamos, por exemplo, responder a um Blijenbergh nos mesmos termos e com os mesmos supostos do próprio Espinosa. Convém, portanto, refletir sobre as consequências de uma assunção integral, hoje, da íntegra de seu discurso.

A questão que se está tentando aqui problematizar incidirá novamente na discussão espinosana sobre a ordem natural, que tem como pano de fundo sua relação de imanência com o Deus afirmado pelo filósofo. É disto que trataremos a seguir.

²⁰ A. Zaluar, *Condomínio do diabo*, 1994, pp. 9-12.

O Deus espinosano e a ordem natural

Não cesso de reconhecer que todas as coisas acontecem pela potência do ser soberanamente perfeito e seu imutável decreto, e a isso devo minha mais alta satisfação e minha tranquilidade de alma.²¹

Concordando com aqueles autores que afirmam que o entendimento da realidade mundana repercute substantivamente em qualquer ontologia, diríamos que a discussão sobre a ordem natural²² feita em *A nervura do real* é no mínimo tão relevante quanto o minudente histórico dos conceitos ali apresentado. Pois é nesta discussão que se pode extrair qual é o entendimento ontológico que Espinosa tem sobre o real em que vive. Na verdade, veremos que tal ordem natural é formulada em sentido muito alargado, que comporta mesmo o que outras filosofias chamariam do campo da atividade humana. Isso fica claro na polêmica do filósofo com os que se perguntam: “donde vem que na Natureza se origine tanta coisa imperfeita, a corrupção que chega ao fedor, a deformidade que dá náusea, a confusão, o mal, o pecado etc.?”²³

A resposta de Espinosa a quem se indaga desta forma consiste em apontar para a heterogeneidade da ordem natural face aos desejos humanos, daí o comentário de M. Chaui: “Como fora explicado a Boxel, a ordem natural não é a disposição das coisas com ornatos ao agrado de nossa fantasia. A pergunta ‘por que Deus não fez doutra maneira?’ é irracional (...) tudo o que é segue da necessidade da natureza divina ou das leis da natureza do ser absolutamente infinito (...)”²⁴ (Chaui, 1999, p. 919) Como se vê (e este é apenas um dentre um grande conjunto de enunciados que desdobramos a seguir), afirma-se aqui uma ordenação do real que encontra sua razão de ser na própria natureza divina. Por isso a conveniência, em nossa presente discussão, de examinarmos preliminarmente o Deus espinosano, causa imanente da ordem natural.

²¹ B. de Espinosa apud M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 121.

²² Discussão que pode ser encontrada, entre outros momentos do texto, nas páginas 129-34; 194-201; 564-99 e, em sua forma conclusiva, nas páginas 908-32.

²³ B. de Espinosa apud M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 919.

²⁴ M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 919.

Substância absoluta que não deve ser concebida como idêntica aos seres finitos, o Deus espinosano é absolutamente fundamental na ontologia e na ética elaboradas pelo filósofo. Analisando com rigor suas características, M. Chaui deixa claro que o *Deus sive natura* deve ser entendido num sentido muito preciso: por um lado, é a afirmação da relação de imanência entre Deus e a Natureza, recusa de toda uma tradição filosófica que sustentava a exterioridade e a transcendência do primeiro face à segunda. Por outro lado, a autora nos mostra que seria um erro grave de interpretação entender o *Deus sive natura* como indicando identidade absoluta entre Deus e a Natureza, pois assim procedendo perderíamos a diferença ontológica que existe entre a substância infinita (a Natureza Naturante, na expressão do filósofo) e os seus múltiplos efeitos (modos infinitos e finitos, Natureza Naturada). Esclarecida tal diferença, permanece verdadeiro que, para Espinosa, a natureza de cada coisa finita é uma singularidade perfeita, completa, e este entendimento se deve à concepção de que todas as coisas singulares são produzidas por Deus, como esclarece a análise de M. Chaui:

Afirmar que as coisas são produzidas com suma perfeição porque seguem necessariamente da natureza perfeitíssima de Deus, explica Espinosa, não significa imputar qualquer imperfeição a Deus, mas, pelo contrário, é sua própria perfeição que nos obriga a afirmar a necessidade e perfeição do que produz.²⁵

O leitor que eventualmente desconheça o pensamento do filósofo poderia indagar se existiria alguma mediação entre o que ele nomeia como a substância absolutamente infinita e os modos finitos (como os próprios seres humanos). Mediação que poderia abrir campo para a interveniência de outros fatores, que não a própria sustância divina, na constituição e na existência dos modos finitos. A resposta a esta pergunta é algo complexa. Por um lado, M. Chaui mostrará a relevância da ação da causalidade transitiva (os modos produzindo efeitos uns sobre os outros), fato que, em alguns casos, levará a uma predominância desta última sobre a própria causalidade imanente: trataremos deste aspecto logo adiante. Porém, em termos estritos do que se entende por mediação, as referências existentes a esta categoria

²⁵ Ibidem, p. 910.

no texto são marcadas por um tom bastante crítico, como ocorre na discussão acerca de como se deve pensar a relação existente entre Deus e os modos infinitos e finitos. A recusa da suposição de que os primeiros sejam mediações entre Deus e a coisa finita baseia-se na afirmação de que “Deus é causa próxima de todas as coisas”.²⁶ Este tópico será reiterado com maior detalhamento na “Nota complementar nº 10 – Controvérsias sobre os modos finitos”, quando a autora manifesta sua afinidade pela interpretação de Espinosa proposta por B. Rousset que, entre outros méritos, evita “supor a necessidade de mediações entre o infinito e o finito”²⁷, fugindo da armadilha de uma “metafísica da mediação”.

Pois bem, o que indagamos aqui diz respeito às consequências desta recusa da categoria da mediação. Até porque de Espinosa aos dias de hoje, pensadores relevantes abordaram temas referentes ao mundo dos homens com uma ótica que não supõe que tais temas possam ser formulados como tendo Deus como sua causa próxima. Em sua própria exegese do texto espinosano, a autora toca, por outras vias, neste tema, principalmente naquelas passagens onde discute a mencionada diferença entre a causalidade imanente e a causalidade transitiva (aquela que vigora entre os modos; por exemplo, mas não exclusivamente, entre os seres humanos). Como contribuição singularizada de sua interpretação, M. Chaui inicialmente destaca o fato de que poucos estudiosos teriam se detido devidamente no fato de que “é preciso distinguir os conceitos de *modo* e *finito*”.²⁸ A partir daí, e acompanhando Espinosa, a autora mostra de forma muito sugestiva que os modos também causam efeitos e não apenas a substância infinita. Ocorre que a causalidade dos modos é distinta da causalidade imanente divina, pois a primeira é uma causalidade transitiva, onde o efeito se destaca da própria causa que o produziu. Os modos, natureza naturada, nem sempre se reconhecem em sua inserção na substância infinita, o que dá origem a uma dramática experiência de fragmentação. Quando isso ocorre – “vitória da causalidade transitiva sobre a causalidade imanente”²⁹ –, os homens se lançam numa cega rivalidade, que só pode ser superada pelo reconhecimento

²⁶ Ibidem, p. 929.

²⁷ Ibidem, p. 941.

²⁸ Ibidem, p. 90.

²⁹ Ibidem, p. 92.

de sua participação num todo maior. Esta tensão é exposta de forma muito nítida por M. Chauri:

Este percurso demonstrativo desvenda a polissemia do conceito de *pars naturae*: quando, na ordem comum da Natureza, vive imaginativamente separada das outras, rivalizando com elas e com elas disputando os bens incertos da fortuna, a *pars humana* é *partialis*, abstrata, passiva, causa inadequada, serva; quando, na ordem necessária da Natureza, se conhece como parte de um todo por reconhecer que suas propriedades são comuns a ela e a ele, a *pars humana* é *communis*, capaz de atividade e liberdade racionais (...).³⁰

Todavia, passagens como esta, que abrem um caminho mais laico para a visualização dos assuntos humanos, são escassas no texto, que prefere investir longa e pormenorizadamente na ideia de que "(...) Deus é causa próxima de todas as coisas"³¹, afirmação da onipresença divina levada às últimas consequências. E mesmo nas minoritárias passagens onde se reconhece que a regência da ação dos homens, sua maneira de ser e de existir, deve-se em boa parte a uma causalidade engendrada pelos próprios homens, isto é feito de uma maneira tão genérica que acaba por não oferecer subsídios para uma discussão mais substantiva sobre os assuntos mundanos.

Também aqui um cotejo com alguns filósofos posteriores seria proveitoso, pois devemos a eles todo um esforço de pensamento que visa mostrar que é possível uma aproximação aos fenômenos mundanos que não recorra à causalidade divina. Diríamos mesmo que alguns dos resultados mais singulares do pensamento contemporâneo foram obtidos quando se colocou em suspenso a existência de uma causalidade divina e tentou-se pensar os fenômenos mundanos a partir de outra ótica. Esta suspensão, que para Espinosa se assemelharia talvez a um desconhecimento (a ser combatido), pode ser vista hoje como um legítimo momento de uma investigação. Não que se esteja negando que vivemos dentro de um cosmos e nem tampouco nosso pertencimento a um todo onde temos raízes profundas: apenas se está buscando colocar em evidência a insuficiência destas determinações mais gerais para uma aproximação daquilo que ocorre no cotidiano dos homens.

³⁰ Ibidem, p. 931.

³¹ Ibidem, p. 929

Impossível não lembrar, a este respeito, da contribuição de K. Marx em sua extensa polêmica com a economia política, a fim de demonstrar a emergência e o funcionamento dialético de uma causalidade especificamente humana e social, produtora, por exemplo, de uma brutal concentração de renda – que não pode ser apenas derivada da causalidade natural. Ouçamos sua própria palavra:

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior.³²

Decisivo em passagens como esta é o discernimento de que não é possível nos aproximarmos dos fenômenos humanos vigentes em sociedades mais complexas com categorias que supõem haver uma relação de plena continuidade entre a ordem natural e as profundas modificações a ela imprimidas pela espécie humana ao longo da história.

Mencionemos brevemente que G. Lukács, numa obra produzida ao final de sua vida (a grande *Ontologia*, notável construção da maturidade do filósofo), expõe considerações do maior interesse para o que está aqui em foco. Num primeiro momento, Lukács reconhece que as categorias e as leis da natureza são uma base simplesmente insuperável sobre a qual se erguem, modificando-as, as categorias especificamente sociais. Esta é a razão pela qual uma ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza; contudo, e esta ressalva é para nós decisiva, não é possível fundar a “primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário, demasiadamente homogêneo e direto”.³³ A razão desta impossibilidade se encontra no fato de as transformações ocorridas historicamente com a sociedade humana terem consistido na substituição de “determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (...), e continuar a explicitar, a partir dessa base, as determinações puramente sociais”.³⁴

³² K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1, 1980, p. 189.

³³ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, 2012, p. 186.

³⁴ *Ibidem*, p. 289.

Longe de erigir uma muralha chinesa separando nossa espécie de sua determinação natural, tal entendimento apenas considera que a determinação originária sofreu sucessivas alterações ao longo do transcurso histórico. Alterações objetivas, que dizem respeito ao perfil do que se convencionou chamar de natureza, profundamente modificada pelas gerações humanas: nossa vida transcorre hoje numa interação com um gigantesco conjunto de objetos e equipamentos que foram produzidos pela ação do homem. E alterações subjetivas: temos nossos corpos e mentes saturados por estímulos criados por uma cultura muito peculiar, que se distanciou enormemente daquilo com que a espécie inicialmente se defrontou como natureza.

Quando se leva isso em conta, evidencia-se o aspecto problemático de alguns eixos argumentativos de Espinosa, que tratam fenômenos humanos complexos com uma rede categorial que supõe plena continuidade entre a natureza, o homem e o ordenamento social por ele criado (articulados pela afirmação de uma natureza divina). Permitimo-nos, agora, citar em extensão o próprio filósofo:

Considerarei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da *natureza humana*: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à *natureza atmosférica*.³⁵

(...) o homem forte considera antes de mais nada que tudo resulta da necessidade da *natureza divina* e, por conseguinte, que tudo o que pensa ser insuportável e mau, além disso, tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa.³⁶

Possivelmente, a categoria ausente em passagens como estas é a da *mediação* (vimos pouco atrás que ela foi criticada em *A nervura do real*). Mas não nos referimos a uma mediação metafísica, e sim àquela que expressa as alterações ocorridas no interior do sistema da causalidade ao

³⁵ B. de Espinosa, "Tratado político", In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983b, p. 306; grifos nossos.

³⁶ B. de Espinosa, "Ética", In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores), 1983a, p. 267; grifos nossos.

longo do tempo. Se acolhêssemos as alterações indicadas por tal categoria, talvez já não fosse mais possível formular a ideia de uma natureza humana perfeita (completa) porque produto da substância divina. Pois quando se ingressa na lógica própria do mundo dos homens, surgem dificuldades adicionais para a afirmação de Deus como causa próxima de todas as coisas (suporte da concepção espinosana de que a natureza humana é perfeita e de que a ordem natural se inscreve numa imanência divina). E, se nos for permitido dar aqui um depoimento pessoal, foram as ressonâncias políticas desta última afirmação que nos incentivaram, afinal, a redigir o presente artigo. Pedimos a atenção do leitor para um enunciado como “Afirmar que as coisas são produzidas com suma perfeição porque seguem necessariamente da natureza perfeitíssima de Deus, explica Espinosa, não significa imputar qualquer imperfeição a Deus, mas, pelo contrário, é sua própria perfeição que nos obriga a afirmar a necessidade e perfeição do que produz”.³⁷ Não é preciso maiores considerações para verificar que uma afirmação como esta admite uma interpretação política conservadora: por tudo isso, seria muito oportuno um pronunciamento suplementar da autora sobre o assunto.

Note-se ainda que a questão que se está aqui levantando é qualitativamente diversa daquelas apresentadas pelos adversários de Espinosa. No caso deles (Blijenbergh, Velthuysen etc.), tratava-se de indivíduos com uma formação religiosa muito estruturada, que se sentiam como que agredidos por certas características do Deus afirmado pelo filósofo. Aqui, pelo contrário, problematiza-se o que poderia ser nomeado como uma verdadeira onipresença deste Deus, ainda que um Deus despersonalizado, para explicar os fenômenos mundanos.

Enfim, como um último exemplo da assimetria entre o pensamento de Espinosa e alguns temas pesquisados posteriormente, mencione-se a afirmação de que “é evidente que nenhuma coisa poderia, por sua própria natureza, buscar sua própria destruição, mas pelo contrário, busca não só conservar-se em seu estado como também alcançar um outro melhor para seu bem-estar”.³⁸ Ocorre que se levarmos em conta uma ampla bibliografia do século XX sobre o tema da autoconservação do ser, teremos dificuldades em sustentar sem maiores ponderações a citada afirmação. Pense-se na obra

³⁷ M. Chauí, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 910.

³⁸ *Ibidem*, p. 922.

de S. Freud e de seus seguidores que, a partir de sua experiência clínica, detectaram a existência de pulsões destrutivas operando amalgamadas com as pulsões vitais. Levar em conta as advertências freudianas é particularmente oportuno quando se sabe que, concordando-se ou discordando-se delas, o fato é que foram formuladas a partir de uma experiência simultaneamente teórica e clínica.³⁹

No que diz respeito ao fundador da psicanálise, o que ocorreu foi que, a partir de certo momento de seu percurso, ele se viu obrigado a admitir que, contrariamente ao que supunha ao início de sua clínica, não era possível interpretar os conflitos de seus pacientes apenas em termos de impedimentos defensivos à manifestação das pulsões vitais.⁴⁰ Havia também o trabalho silencioso de outra pulsão que não cessava de gerar efeitos; tais tendências destrutivas não poderiam ser atribuídas apenas à pressão de circunstâncias externas, pois elas manifestavam-se mesmo em indivíduos que dispunham de condições objetivas de vida muito favoráveis. Donde a conclusão freudiana de que o sujeito não pode ser concebido apenas como uma unidade que visa a sua sobrevivência, pois a observação de determinadas tendências psíquicas aponta claramente para pulsões destrutivas que, mesmo camufladas, manifestam-se na “vida clandestina dos sintomas”.

De novo aqui, é claro que também este não é o objeto teórico de *A nervura do real*. Ainda assim, contudo, a assunção integral da afirmativa espinosana de que nenhuma coisa, por sua própria natureza, busca sua própria destruição *tem consequências na própria ética a ser analisada por M. Chaui*. Pois, para que tal ética não seja hoje nomeada como sendo simplesmente um projeto desavisado, para que não se possa dizer que “sua consequência era boa se a suposição fora verdadeira”⁴¹, haveria de se levar

³⁹ Não entraremos aqui no importante debate, levantado por autores como G. Deleuze e F. Guattari, que versa sobre a insuficiente teorização freudiana acerca das injunções sociais e políticas que afetam em profundidade o campo pulsional. De todo modo, vale lembrar que, em que pese tal ressalva, estes últimos autores reconheceram a relevância da contribuição freudiana. Cf.: G. Deleuze & F. Guattari, *O anti-édipo – Capitalismo e esquizofrenia*, 1976, p. 153-154.

⁴⁰ S. Freud, *Além do princípio do prazer* (Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII), 1977, pp. 71-82.

⁴¹ Proferida em seu contexto próprio, esta saborosa frase de Antônio Vieira foi convenientemente citada em M. Chaui, *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1, 1999, p. 27n – trata-se da parte da obra que contém as “Notas, bibliografia e índices”.

em conta considerações como as que acabaram de ser expostas. E, ainda que o resultado final deste procedimento fosse uma recusa, neste último exemplo, das objeções freudianas quanto a um possível vitalismo, acompanhada de uma afirmação e reiteração da postura do próprio Espinosa, sem dúvida um trajeto teria sido percorrido com benefício para ambas as partes. Incidentalmente, vale lembrar que um dos seguidores de Freud que mais se preocupou com a ética da psicanálise foi J. Lacan, que chegou a dedicar um livro inteiro de seus seminários ao assunto⁴², texto onde se leva em conta a vigência da pulsão de morte, não para uma rendição a ela num cultivo de sentimentos de autodestruição, mas antes para incorporá-la como momento constitutivo da experiência humana que, não podendo ser ignorado, há de ser enfrentado pelo desejo em seu devir.

Conclusão

Talvez a questão de fundo aqui subjacente diga respeito à postura mais adequada a se ter com um autor clássico. O vigoroso trabalho de M. Chaui nos mostra com eloquência o quanto Espinosa tem a nos dizer: seu pensamento nos afeta, já não somos mais os mesmos após lermos seus textos e o de sua brilhante intérprete. O que se indagou ao longo do presente artigo foi apenas a conveniência de endossar o conjunto da filosofia espinosana em sua totalidade. Até porque mesmo aquele pensamento mais estruturado (como é o caso de Espinosa) admite uma apropriação de alguns de seus conceitos que não absorva outros pressupostos ali existentes, mesmo que isto ocorra à revelia da expressa intenção original do filósofo.

Chegamos então a um ponto delicado, que merece ser retomado agora a partir do trajeto já realizado. Por um lado, é inegável que um procedimento interpretativo como o de M. Chaui, que opta por fazer uma imersão em profundidade no pensamento de Espinosa, é de uma rara seriedade intelectual, principalmente se levarmos em conta que parte significativa da produção filosófica contemporânea adota outro tipo de postura. Aquela que faz uma apropriação de superfície dos filósofos, passando ligeiramen-

⁴² Trata-se de J. Lacan, *O seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*, 1988.

te de um assunto para o outro e sem uma preocupação mais consistente de aprofundamento dos autores sobre os quais se realiza a reflexão. Quem aprecia este tipo de produção simplesmente não encontrará o que fazer em *A nervura do real*: o que se encontra ali é um trabalho muito sério de explicitação conceitual que persegue, com grande proveito, desde a gênese dos conceitos espinosanos até sua constituição mais avançada. Por outro lado, tentou-se colocar em evidência neste artigo algumas consequências, que se manifestam no próprio texto de M. Chaui, de uma assunção integral do pensamento de Espinosa que, articulada com a não incorporação de certos temas correlatos desenvolvidos por autores posteriores, gera dificuldades para a aceitação de determinadas conclusões.

Sobre este ponto, ouçamos a palavra de um pensador bastante esquecido nos dias de hoje, G. Canguilhem, importante epistemólogo e historiador das ciências. Canguilhem foi um dos autores que mais desenvolveu a ideia da relativa autonomia dos conceitos face ao corpo teórico mais geral produzido por um dado pensador. Situando-se no campo das ciências da natureza e da vida, mas com uma contribuição que certamente gera ressonâncias de vulto na filosofia, ele nos mostra que um conceito não precisa ser visto como estando inteiramente preso à concepção mais geral onde inicialmente surgiu. Fato reiterado pelo comentário de um de seus estudiosos:

Não há sinonímia entre teoria e conceito. Uma teoria é constituída por um feixe de conceitos (...).⁴³

E, mais adiante:

(...) o privilégio do conceito é de tal modo marcante em suas análises [de Canguilhem] que é através dele que se tematiza a questão da historicidade. Se a ciência não é propriamente seu domínio de análise é justamente porque ela é uma teia de elementos conceituais de tempos heterogêneos. O fato de o discurso científico se definir como sistema conceitual não impede, como já foi assinalado, a independência relativa do conceito.⁴⁴

⁴³ R. Machado, *Ciência e saber*, 1981, p. 24.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 38-39.

O exemplo do próprio Canguilhem é o do conceito fisiológico de movimento reflexo: por este último ter aparecido num contexto teórico mecanicista, muitos acreditaram que só uma fisiologia mecanicista poderia produzi-lo, cabendo ao filósofo mostrar a produtividade de tal conceito mesmo fora de seu corpo teórico originário.

Se trouxéssemos esta postura epistemológica para o próprio Espinosa, com força se manifestaria a riqueza de seu pensamento, que nos legou um precioso leque de conceitos: como a estupenda elaboração sobre a causa de si, esforço de abordagem imanente do homem e da natureza, ou então, no campo da filosofia política, uma crítica extremamente lúcida aos regimes políticos que levam à vida servil, apenas para mencionarmos alguns exemplos mais evidentes. Em contrapartida – e o que se segue é sem dúvida muito polêmico –, talvez não fosse preciso subscrever a associação integral da causa de si com um Deus. Um Deus absolutamente diferente daquele sustentado pela teologia judaico-cristã, é verdade; mas ainda assim um Deus, que tem inclusive o pensamento como um de seus atributos (e, hoje se sabe, este é um atributo antropomórfico⁴⁵), funcionando como horizonte onipresente da discussão. Também ficaria em questão aquela vertente explicativa que afirma este Deus como suporte imediato da ordem natural e que conduz à concepção de que a natureza de um ser é perfeita (completa) porque é produzida por Ele, vertente que valida num mesmo movimento tanto a natureza do ser como o próprio ordenamento natural abrangente (a atividade humana incluída). Caberia aqui um trabalho de deslindamento deste feixe temático.

Aliás, lateralmente observaríamos que, quando se trata de filósofos anteriores a Espinosa, *A nervura do real* faz de modo muito cuidadoso e minudente tal separação conceitual, que envolve um pronunciamento quanto ao seu possível valor de verdade. Sendo assim, nomes como os de Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez e Descartes recebem uma apreciação bastante seletiva por parte de M. Chauí, que ora aponta para o valor de alguns de seus conceitos ou, procedimento mais frequente, identifica a

⁴⁵ John Searle, que não tem Espinosa como interlocutor e percorre um trajeto distinto do que se trilhou aqui, faz considerações oportunas sobre a dilatação de certos atributos humanos à condição de princípio cosmológico universal. J. R. Searle, *O mistério da consciência*, 1998, p. 184-188. Cf., especialmente, a polêmica com David Chalmers.

reviravolta neles operada por Espinosa. Em todos estes casos, a autora permitiu-se enunciar, a partir de um trabalho vertical de interpretação deste último autor, a possibilidade de um exame produtivo de suas fontes, o que certamente não exclui a descontinuidade do resultado final face a elas. Ora, este procedimento – que seria nomeado por um apreciador incondicional de Aristóteles, por exemplo, como *externo* ao texto aristotélico, pois construído a partir de Espinosa, autor posterior – parece-nos na verdade muito legítimo, exercício mesmo de uma atividade judicativa.

Ocorre, porém, que tal deslindamento do valor de verdade das fontes conceituais de Espinosa não incidiu sobre o pensamento dele mesmo, que foi assumido e validado em sua totalidade (como sendo a última palavra proferida sobre um dado campo temático). Procurou-se fazer neste artigo uma reflexão sobre certas consequências deste procedimento. Em contrapartida, uma apropriação seletiva do pensamento de um autor clássico – mesmo que à revelia de sua intenção expressa – talvez seja, afinal, o antídoto mais poderoso àquele desejo apontado por Merleau-Ponty de coincidir internamente com a obra interpelante, tão oportunamente citado por Marilena Chauí em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*.

Referências bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-édipo – Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- ESPINOSA, Baruch de. “Ética”. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983a.
- _____. “Tratado político”. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* (Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1977.

- JACOB, François. *A lógica da vida – Uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo editorial, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MARX, Karl. *O capital: Crítica da Economia Política, Livro I, vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- SEARLE, John R. *O mistério da consciência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ, 1994.

PARTE II

**Causalidade, história e subjetividade:
uma perspectiva marxista**

CAPÍTULO 4

“O marxismo não é um historicismo”: acertos e limites de uma tese althusseriana¹

Em 1965, foi publicada na França a obra coletiva *Ler o capital*, com artigos de Louis Althusser, Étienne Balibar, Jacques Rancière e outros. Nela, havia um capítulo de autoria de Althusser que nos interessa mais de perto, intitulado “O objeto de ‘O capital’”; sua seção número 5 recebeu o nome de “O marxismo não é um historicismo”. Foi neste texto que Althusser se propôs a diferenciar a abordagem marxiana do que ele nomeava como historicismo. Dada a pluralidade de interpretações contemporâneas sobre o que seja um historicismo, convém desde já esclarecer que, para o filósofo francês, trata-se sobretudo de uma filosofia da história de cunho hegeliano, que interpretava o momento presente como o desenvolvimento de uma forma simples originária que já conteria em germe o seu desenvolvimento posterior. Teleológico por excelência, tal historicismo teria se infiltrado em certos setores do marxismo, cujo erro fundamental seria conceber

(...) toda a história econômica (ou outra) como o desenvolvimento, no sentido hegeliano, de uma forma simples primitiva, originária, por exemplo, o valor, imediatamente presente na mercadoria e (...) ler *O capital* como uma *dedução lógico-histórica* de todas as categorias econômicas partindo de uma categoria originária (...). Nos encontramos, assim, diante uma obra em essência hegeliana.²

Althusser prossegue sua argumentação lembrando que o historicismo hegeliano afirma a existência de um saber absoluto, que se constitui quando os conceitos finalmente recobrem e coincidem com a própria realidade. Condição de possibilidade deste saber seria a peculiar circunstância de as próprias categorias de análise, a partir de um certo momento históri-

¹ Publicado originalmente na revista *Crítica Marxista*, n. 34, Campinas, 2012, pp. 67-85.

² L. Althusser, “O marxismo não é um historicismo”, In: L. Althusser *et alii*, *Para leer el capital*, 1969, p. 137.

co, passarem a existir “em estado de realidades empíricas”³. Althusser identifica em algumas passagens do próprio Marx tal traço hegeliano, citando a *Introdução à crítica da Economia Política* (quando este texto afirma que a categoria *trabalho em geral* existe na própria realidade da sociedade burguesa) como corroboração de sua leitura. Discutiremos mais adiante este ponto; por ora, cabe frisar que, no entendimento do filósofo francês, a partir de tais enunciados mais ambivalentes do próprio Marx, vários autores incorreram nesta visão historicista – e o artigo polemiza particularmente com A. Gramsci –, o que teria acarretado grande prejuízo para uma apropriação mais contemporânea do pensamento marxiano. Por esta razão, Althusser reitera seu projeto de uma *leitura sintomática* de Marx, que elaboraria a partir do autor uma problemática estrutural, onde a afirmação da sincronia – presente num todo complexo onde as relações “coexistem simultaneamente, sustentando-se umas às outras”⁴ – predomina sobre a diacronia deste todo, constituindo assim uma problemática bem distinta do historicismo.

Hoje, passados mais de 50 anos da publicação do texto althusseriano, podemos dizer que ele nos apresenta um núcleo temático que sem dúvida merece nossa atenção: a importância crucial de diferenciar o marxismo de uma abordagem historicista de cunho hegeliano. Diríamos que, até por uma questão de probidade intelectual, é preciso reconhecer a pertinência desta alerta. Contudo, ao mesmo tempo em que Althusser nos deixou um alerta relevante, deixou-nos também uma tácita disjuntiva que findou por se revelar insidiosa para a pesquisa posterior. Muito resumidamente falando, tal disjuntiva nos sugere: ou se faz uma análise predominantemente histórica, ou então se faz uma análise estrutural, tal qual a proposta pelo próprio Althusser. Para aqueles leitores que considerem tal formulação muito forte, convém ouvir as próprias palavras do filósofo ao referir-se à importância da visada sincrônica por ele proposta:

O que é visualizado pela sincronia nada tem a ver com a presença temporal do objeto como objeto real, mas sim, pelo contrário, concerne a um outro tipo de presença e à presença de outro objeto: não à presença temporal do objeto con-

³ Ibidem, p. 136.

⁴ Althusser aprecia especialmente esta formulação do próprio Marx, que pode ser encontrada em *A miséria da filosofia*, 1982, p. 107.

creto, não ao tempo histórico da presença histórica do objeto histórico, mas sim à presença (ou "tempo") do objeto de conhecimento da análise teórica mesma, a essência do conhecimento.⁵

O objetivo do presente artigo é sustentar que é possível desenvolver uma interpretação de Marx na qual se visualize uma coexistência produtiva (e não uma disjuntiva) entre a dimensão histórica e, se quisermos usar os termos althusserianos, a dimensão estrutural e sincrônica de uma sociedade capitalista. Mas, para tanto, será preciso explicitar de forma segura em que nível de análise nos situamos exatamente. Dito de outra forma: ainda que possam ser diferenciadas, a teorização histórica e a sistemática guardam uma relação íntima que, em nosso entendimento, a formulação althusseriana não conseguiu acolher da melhor forma. Se tal enunciado, assim formulado, pode parecer de maior aceitação em nosso presente momento, bem mais difícil é fundamentá-lo nos textos do próprio Marx (que apresentam uma conhecida polissemia que gerou escolas muito distintas de interpretação), e dali extrair suas diferentes consequências que, adiantamos desde já, não são apenas teóricas, mas também políticas.

Com efeito, embora de início o debate sobre o lugar ocupado pela história no pensamento de Marx – e nosso primeiro passo será precisamente definir o que o autor entende por *história* – possa parecer apenas teórico, logo veremos que ele tem consideráveis consequências no que diz respeito ao entendimento e à ação sobre o mundo em que vivemos. Pois a ênfase unilateral no passado de uma dada formação social finda por obscurecer o entendimento daquelas determinações mais contemporâneas, que apresentam uma lógica própria e demandam, no plano da ação política, uma intervenção precisa. Reciprocamente, uma secundarização pura e simples da dimensão histórica na qual estamos imersos, em nome das chamadas determinações estruturais ou sistemáticas, finda por involuntariamente conduzir seus seguidores a uma eternização do momento presente e, o que é talvez mais grave, a esvaziar as possibilidades de uma ação política transformadora.

Mas para ser possível o desenvolvimento adequado desta hipótese, será necessário apresentar previamente uma questão que subjaz a todo

⁵ L. Althusser, "O marxismo não é um historicismo", In: L. Althusser *et alii*, *Para leer el capital*, 1969, p. 118.

este debate: qual é, afinal, a concepção de história em Marx? Não sendo tão transparente como de início pode parecer, tal concepção demanda ser suficientemente esclarecida. Será ela, aliás, que nos permitirá abordar, no momento seguinte, a articulação tensa entre sincronia e diacronia – para usarmos novamente aqui categorias as quais Althusser recorreu – na concepção de mundo marxiana.

Uma última observação introdutória: *embora a tese althusseriana tenha nos fornecido o título do presente artigo, logo ficará claro para o leitor que o filósofo francês, a rigor, não é aqui nosso tema principal. Mais do que uma apreciação sobre ele, buscou-se fazer um debate temático.* No fundo, o que de fato nos interessa é tornar mais transparente, num primeiro momento, a concepção de história em Marx, para logo em seguida examinarmos como ela se articula com o presente de uma sociedade capitalista. Esta articulação tensa é o verdadeiro objeto de nossa investigação.

O conceito de história em Marx

Definido este escopo, nosso primeiro passo será o esclarecimento prévio da concepção de história em Marx. E não resta dúvida que é longo o debate no campo marxista a fim de corretamente determinar tal concepção: pelo menos dois textos distintos costumam dividir a tomada de posição dos comentaristas. Um deles é o *Prefácio à Contribuição à crítica da Economia Política*. Neste texto de síntese, Marx apresenta a contradição entre forças produtivas materiais e relações de produção como o motor fundamental das transformações históricas:

Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social.⁶

⁶ K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977, p. 24-25.

Uma ilustração desta contradição pode ser encontrada ao final da Idade Média europeia, quando a estreiteza das relações de produção vigentes nas corporações medievais tornou-as obsoletas diante do crescimento das forças produtivas trazido pelas manufaturas (que demandavam escoamento de sua produção em novos mercados). Mas qual seria a articulação possível entre esta teoria das transformações históricas, enunciada no *Prefácio*, com aquela presente no que é talvez o segundo texto mais citado neste debate, o *Manifesto do Partido Comunista*? Pois, conforme é sabido, neste último afirma-se que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”.⁷

A consideração cuidadosa dos dois textos nos mostra que não é preciso postular a vigência de duas teorias da história distintas em Marx, até porque a análise da superação das corporações medievais pelas manufaturas pode ser encontrada precisamente numa passagem mais avançada do próprio Manifesto comunista (sem contradizer, portanto, seu enunciado inicial acerca da presença constitutiva da luta de classes nos processos históricos). Tudo indica então que ao invés de duas teorias distintas da história, teríamos antes uma só, bastante complexa, que comporta níveis distintos de abstração.⁸ De fato, o *Prefácio de 1859* opera num plano mais geral de síntese; porém, quando Marx aborda as formações sociais concretas ele incorpora o conflito entre as classes como momento incontornável da contradição entre forças produtivas e relações de produção. Assim, o conflito entre proprietários e não-proprietários dos meios de produção – fortemente enfatizado no *Manifesto de 1848* – pode ser legitimamente interpretado como situando-se no âmbito da articulação contraditória entre relações de produção e forças produtivas existente no interior da estrutura econômica, tal como formulada tanto no texto de 1848 como no de 1859.

Contudo, ao invés de desdobrar esta rica discussão no presente artigo, optamos por seguir aqui outro caminho que talvez seja mais produtivo para nossos objetivos. Pois o fato é que, em *A ideologia alemã* – dentre outros textos - existem indicações que, a nosso juízo, merecem atenção mais

⁷ K. Marx & F. Engels, *Manifesto comunista*, 1998, p. 40.

⁸ Percorrendo trajeto distinto do nosso, também Gerald Cohen considera apressada a suposição de que “um crítico poderia dizer, portanto, que Marx possui mais de uma teoria da história (...)”. G. A. Cohen, “Forças produtivas e relações de produção”, *Crítica Marxista*, n. 31, 2010, p. 71.

detalhada. Elas nos interessam por mostrarem Marx recusando, já num texto de juventude, a teleologia histórica presente nas abordagens de inspiração hegeliana. Situando-se num nível de abstração intermediário entre o *Prefácio de 1859* e o *Manifesto*, veremos que *A ideologia alemã* nos fornece elementos fecundos para a polêmica com o historicismo.⁹ Com efeito, ao explicitar suas divergências com os filósofos neo-hegelianos, *Marx se pronuncia neste texto contra certa concepção de história como um sujeito dotado de vontade, uma espécie de pessoa que existiria ao lado de outras pessoas*. Diferenciando-se de tal concepção, o que é afirmado é o caráter mundano da experiência histórica. Nas suas próprias palavras:

A história não é senão a sucessão das diversas gerações, cada uma das quais explora os materiais, capitais, forças de produção que lhe são legados por todas as que a precederam, e que por isso continua, portanto, por um lado, em circunstâncias completamente mudadas, a actividade transmitida, e por outro lado modifica as velhas circunstâncias (...), o que permite a distorção especulativa de fazer da história posterior o objectivo da anterior, por exemplo, colocar como subjacente ao descobrimento da América o objectivo de proporcionar a eclosão da revolução francesa.¹⁰

A passagem é particularmente fecunda: ao rejeitar a visão antropomórfica de história (a história como “uma pessoa a par de outras pessoas”), Marx a devolve a seu solo fundante: trata-se de uma concatenação temporal constituída pelas diferentes gerações de seres humanos, que se relacionam entre si e com a natureza. É certo que nosso autor bem sabe da existência anterior de uma história não humana (ele que irá receber, anos depois, de forma afirmativa a obra seminal de Charles Darwin, *A origem das espécies*). Mas a história natural que precede a existência humana não é o objeto da investigação de Marx, que se concentra nas imensas transformações trazi-

⁹ O leitor que conhece Althusser notará que não estamos seguindo sua periodização da obra marxiana (sustentada mesmo nos *Elementos de autocrítica*), que afirma existir um corte epistemológico em seu interior, dividindo o jovem Marx do Marx da maturidade. L. Althusser, “Elementos de autocrítica”, In: L. Althusser, *Posições 1*, 2000, pp. 81-90. Embora reconheçamos diferenças importantes no trajeto do filósofo alemão, concordamos a este respeito com István Mészáros que, diferentemente de Althusser, sustenta que é possível e necessário estabelecer-se uma relação afirmativa com os textos da juventude de Marx. Cf.: I. Mészáros, *Marx: A teoria da alienação*, 1981, p.197-205.

¹⁰ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, 47-48.

das pelos homens sobre a natureza, que já não pode mais ser visualizada sem esta decisiva intervenção.

Pois bem, definida a história humana como o transcurso das diferentes gerações ao longo do tempo, numa relação com a natureza e também no interior dos agrupamentos humanos, surge a pergunta que é para nós fundamental: existiria neste processo, como desejava o historicismo hegeliano, uma teleologia, entendida como finalidade inscrita no interior mesmo deste devir? Ou ainda: seria correto afirmar, ainda que de forma lata, que a história anterior tem como objetivo a posterior?

A resposta de Marx a tal questão é um seguro não, tal como nos mostra o seu conciso exemplo sobre a relação entre o descobrimento¹¹ da América e a Revolução Francesa. Pois se desdobrarmos tal exemplo, poderemos distinguir pelo menos dois níveis distintos no âmbito da causalidade histórica. No primeiro deles, quando se analisa os processos causais que levaram ao eclodir da Revolução Francesa, é legítimo incluir-se o descobrimento da América como um deles. Há, portanto, uma concepção de processo histórico em Marx – que pode ser aproximado de uma série causal não linear, complexa, passível de ser conhecida. Reiteramos: passível de ser conhecida, pois como Marx não cinde o objeto real do objeto do conhecimento, a possibilidade de uma ciência da história se funda numa racionalidade existente no próprio fenômeno objetivo, e não apenas num construto teórico isolado pelo cérebro do pesquisador. Embora o decurso real e o teórico sejam distintos, eles estão interligados pela tese materialista fundamental da determinação da consciência pelo ser.¹² Tal concepção é sem dúvida diferente de algumas abordagens contemporâneas – dotadas de muito prestígio – que concebem o transcurso temporal como um conjunto de fragmentos aleatórios, de eventos isolados que não guardam nenhuma relação interna.

Ao afirmarmos a existência de um processo histórico inteligível, somos obrigados – e aqui que se insere o segundo registro a que nos referimos, também presente em *A ideologia alemã* – a fazer uma decisiva ressal-

¹¹ Ou o *achamento* da América, diriam os historiadores de hoje (buscando evitar um possível europocentrismo); ressalva terminológica que em nada compromete o cerne do argumento aqui desenvolvido.

¹² Neste aspecto em particular, parece-nos que Althusser cindiu em demasia o chamado objeto real do objeto do conhecimento, sob o argumento de que seria um "empirismo" confundi-los. Voltaremos a este ponto mais adiante.

va: não há uma finalidade presidindo este processo, ele se constitui apenas a partir de concatenações causais. Mas esta sóbria afirmação de uma concatenação causal sem escopo prévio não satisfazia a então predominante perspectiva teleológica vigente à época de Marx, que preferia ir mais além disso e afirmar que havia uma finalidade oculta, para retornarmos ao nosso exemplo, no fenômeno de 1492, que seria propiciar a eclosão, séculos depois, da própria Revolução Francesa. É precisamente contra este erro teleológico que se endereça o alerta de Marx.

Em termos mais conceituais, diríamos então que, de uma concatenação de causas eficientes – o processo histórico propriamente dito – não é possível extrair uma causa final, já que esta última – a causa final – foi definida classicamente envolvendo a presença de um sujeito que se põe finalidades. Ora, é precisamente este sujeito onisciente que não existe no processo histórico real – sucessão de gerações de seres humanos em relação entre si e com a natureza – nas palavras de *A ideologia alemã* –, a não ser que invocássemos a figura do Espírito hegeliano, sofisticada tradução filosófica, no entendimento de Marx, do Deus da teologia judaico-cristã.

Por outro lado, ainda que o processo histórico mais geral não posua um objetivo pré-determinado, é verdade que a ação individual de cada ser humano (ou mesmo de uma classe social) envolve a postulação de finalidades, pois persegue(m) objetivos a serem alcançados. Basta recordar a experiência cotidiana do trabalho humano – categoria reconhecidamente fundamental no pensamento de Marx –, para constatar a referida postulação. No conhecido exemplo de *O capital*, mesmo o pior arquiteto “figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”¹³, e isso o diferencia de outros animais como aranhas ou abelhas, que operam apenas instintivamente. (Exemplo instrutivo, aliás, para aqueles que supõem que o materialismo de Marx esvazia de importância o papel da consciência humana). Com efeito, nossa espécie consegue transformar a causalidade natural – ancestral conjunto de processos e transformações sem finalidade – numa causalidade marcada por desígnios humanos e, como tal, infletida por uma figuração ideal. Mas não é apenas no âmbito estrito da experiência do trabalho que tal transformação ocorre: também na vida cotidiana, ou

¹³ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 202.

ainda na ação política, grupos de seres humanos agem buscando alcançar finalidades, sejam elas ligadas a interesses econômicos ou mesmo às ações orientadas de nosso cotidiano. O ponto que desejamos colocar em evidência é o erro que consiste em transpor-se as categorias explicativas do processo de trabalho ou da ação humana cotidiana para o âmbito macro-histórico. Pois se no primeiro caso a atividade transcorre sob a égide de uma causalidade de fato marcada por uma teleologia, o mesmo não ocorre, como vimos ainda há pouco, no processo histórico como um todo.

Não seria, contudo, uma contradição afirmar que os homens agem perseguindo finalidades, e que, ainda assim, a história humana não é teleológica? De forma alguma. Basta lembrar que, na concepção dos fundadores do marxismo, a partir da atividade dos diferentes grupos humanos emerge uma realidade bem distinta daquela intentada pelos seus agentes. É o que nos diz uma das cartas de Engels a J. Bloch, que ressalta com clareza a imprevisibilidade do curso histórico:

A história é feita de tal maneira que o resultado final é invariavelmente produzido pelo choque de muitas vontades individuais (...); há assim inumeráveis forças conflitantes, um número infinito de paralelogramos de forças que produzem um resultado – o evento histórico, que deve ele mesmo ser encarado como o produto de um poder que opera inconsciente e involuntariamente como um todo. Porque o que cada indivíduo quer é obstruído por outro indivíduo qualquer e o resultado é algo que ninguém queria.¹⁴

Chegando neste momento da argumentação, poderíamos legitimamente nos indagar se Marx e Engels não incorreram nesta visão teleológica que eles mesmos rejeitam. Teriam razões aqueles críticos que afirmam que a concepção mais geral de história dos autores é afinal uma nova forma de teleologia?¹⁵ A questão merece exame. Com efeito, é possível localizar-se nos autores momentos onde – diferentemente daquele já analisado argumento de *A ideologia alemã* – se afirma, por exemplo, um vínculo muito forte entre

¹⁴ F. Engels, "Engels to Joseph Bloch, 21-22 September, 1890", In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892), 2001b, p. 35.

¹⁵ Os textos de L. Kolakowski constituem talvez o exemplo mais conhecido – e, ao mesmo tempo, a versão mais caricatural – desta crítica. Cf.: L. Kolakowski, *Main currents of Marxism*, 2005.

a sociedade capitalista e o advento de uma futura sociedade socialista, a ponto de esta última poder ser interpretada como uma finalidade da primeira.

Tomemos, a título de exemplo, os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Neles, ao referir-se a uma futura sociedade comunista, Marx afirma que “É [o comunismo] o enigma resolvido da história e sabe que é a solução”.¹⁶ Ora, um enunciado que afirma existirem enigmas na história, que encontrarão sua solução apenas no momento da meta realizada, caminha próximo a uma concepção finalista tributária de Hegel. E para que não se diga que esta é uma vertente argumentativa localizável apenas na juventude de Marx, podemos citar também o Capítulo XXIV de *O capital*, onde, após fazer uma análise da violência presente no processo de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, nosso autor apresenta nos seguintes termos o futuro advento de uma sociedade socialista, que entende estar bem próximo:

Soa a hora final da propriedade particular capitalista. Os expropriadores são expropriados. (...) a propriedade privada capitalista é a primeira negação da propriedade individual baseada no trabalho próprio. Mas, a produção capitalista gera sua própria negação, com a fatalidade de um processo natural. É a negação da negação.¹⁷

Ao invocar a fatalidade de um processo natural, Marx torna-se vulnerável àquela mencionada crítica que entende ser sua concepção uma versão materialista da filosofia da história de Hegel (esta sim, reconhecida teleológica). Possibilidade de leitura que se vê reforçada pelo uso do conceito hegeliano de “negação da negação”.

Porém – e este é o ponto verdadeiramente decisivo, sobre o qual toda a ênfase é necessária – o fato é que quando se percorre um conjunto mais extenso de textos de Marx, ele próprio nos fornece os elementos para superarmos esta interpretação finalista. Tal ocorre principalmente nos momentos onde Marx protesta contra a vulgarização de seu pensamento – ele que já havia afirmado que “tudo o que eu sei é que não sou marxista”.¹⁸

¹⁶ K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, 1985a, p. 143.

¹⁷ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 881.

¹⁸ F. Engels, “Engel to Conrad Schmidt, 05 August, 1890”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892), 2001a, p. 7.

Exemplar, a este respeito, é também a carta de novembro de 1877 endereçada ao editor do periódico russo *Otecestvenniye Zapisky*. Nela, Marx diverge frontalmente da interpretação dada por um articulista daquele periódico, que generalizava indevidamente suas hipóteses sobre o processo de transição de uma sociedade feudal para a sociedade capitalista na Europa Ocidental, transformando-as numa espécie de tendência trans-histórica. A passagem em questão nos interessa diretamente, pois oferece elementos adicionais quanto à concepção marxiana de história:

Ele [o meu crítico] ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assegura, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível da cada produtor individual. Porém, peço-lhe desculpas. (Sinto-me tão honrado quanto ofendido com isso.)¹⁹

É difícil pensar numa recusa mais explícita do teleologismo do que esta, que retifica aquelas mencionadas passagens anteriores. Porém, as advertências de Marx quanto ao cuidado necessário ao se analisar os diferentes momentos constitutivos de um processo histórico foram pouco observadas por seus seguidores. O que era hipótese a ser necessariamente testada em cada caso concreto, passou a ser erroneamente interpretado como uma espécie de dogma a ser seguido de modo universal no decurso histórico de todas as sociedades, daí o protesto marxiano contra a trivialização de sua teoria.

O método histórico em sua vertente mais produtiva

Exposta, de forma sintética, a concepção marxiana da história como um processo determinado, mas que transcorre sem uma finalidade prévia (po-

¹⁹ K. Marx, "Carta à redação da *Otechestvenye Zapiski*, 1877", In: K. Marx, *Lutas de classe na Rússia*, 2013, p. 68.

dendo mesmo assim ser conhecido, a ponto de elaborarmos sobre ele uma ciência da história não seccionada do mundo real), voltemos agora à indagação que motiva o presente artigo. No que diz respeito a um dado tempo presente, qual seria o preciso lugar que cabe ao devir histórico para sua explicação? Será que o entendimento de nosso mundo pode em princípio ser derivado – como pretende o historicismo – de sua gênese? Já reunimos elementos para inferir que a resposta de Marx também a esta questão é negativa; mas antes disso, convém explicitar em que particular contexto é produtiva a adoção de um método histórico.

Sim, pois em vários momentos de sua obra, ao analisar determinadas relações sociais já cristalizadas, Marx adota o chamado método histórico ou genético. *Desde que se faça a ressalva essencial: na sua melhor vertente (desmistificadora e não teleológica), tal método nos permite desvendar a gênese de um processo histórico-social já consumado, gênese que se tornou oculta pela forma acabada finalmente assumida pelos fenômenos.* Os exemplos da utilização de um método genético seriam inúmeros na obra de Marx, sendo particularmente elucidativa, a esse respeito, sua abordagem sobre o longo processo de transição da sociedade feudal para a sociedade burguesa. Sabemos que é apenas num momento bastante avançado deste processo que surgem em cena indivíduos despossuídos de meios de produção, contrapostos aos seus proprietários privados. Por esta razão, num passo particularmente significativo de *O capital*, podemos ler que:

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior (...).²⁰

Aqui, o caráter elucidativo da abordagem genética aparece enunciado com clareza: a forma finalmente assumida – a troca mercantil entre proprietários e não proprietários – encobre e oculta sua gênese. Contra esta mistificação, Marx aponta para a origem histórica da relação social, recons-

²⁰ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 189.

tituindo seus diferentes elementos. Tal procedimento é sempre necessário diante de todas aquelas abordagens naturalistas, que não se indagam sobre a proveniência do que estudam. Daí a reprovação de Marx ao procedimento dos economistas que, ao desconhecerem a gênese das relações que pesquisam, tomam-nas como análogas aos fenômenos que ocorrem na natureza, incorrendo numa espécie de eternização de seus objetos de estudo (a propriedade privada, por exemplo, como natureza). Frente a este equivocado naturalismo, persistente ainda nos dias de hoje, a análise da gênese consegue demonstrar que, por trás de um resultado cristalizado, existe um conjunto de relações subjacentes produzidas por um decurso temporal. Não tomar como natureza aquilo que é na verdade o resultado de um processo histórico; esta seria talvez a síntese – aliás bem conhecida – da vertente produtiva do método histórico.

Se quisermos apresentar um segundo exemplo de uso afirmativo de tal método, agora não mais na transição da sociedade feudal para a capitalista, mas já no interior mesmo desta última, podemos recorrer à análise marxiana do fetichismo da mercadoria. Pois o que tal análise faz é mostrar os bastidores que produzem o brilho fetichizado da mercadoria, evidenciando a presença instituinte do trabalho humano como o responsável deste aparecer. Quando percorremos hoje os *shopping centers*, e vemos por exemplo centenas de pares de tênis de marca pousados sobre um pequeno pedestal giratório e iluminados por um feixe de luz, estamos vendo as mercadorias em seu momento máximo de fetiche. Elas *aparecem* como entes desconectados da atividade social – um certo tipo de trabalho – que lhes deu origem. O que não vemos é precisamente o trabalho anônimo, fragmentado e mal remunerado, que é o responsável pelo aparecer deste brilho fetichizado. De modo resumido, tais seriam alguns exemplos da adoção de um procedimento histórico ou genético em sua vertente mais produtiva: ali onde havia um ente que surgia como forma acabada, a análise marxiana incide demonstrando sua gênese oculta.

“O marxismo não é um historicismo”

Exposta a produtividade do método genético – e as condições precisas em que cabe a sua utilização – nosso passo seguinte será apontar para aquelas outras configurações onde já não é mais possível um uso adequado de tal

método. Já sabemos que Althusser nomeia esta última vertente como estrutural, e que seria ela, em seu entendimento, a mais genuína contribuição de Marx. Um dos exemplos mais nítidos desta vertente pode ser encontrado – também na polêmica marxiana com os economistas – na tese de que, para o correto entendimento da sociedade burguesa, a primazia não cabe à sucessão genética das categorias da economia política, mas à sua articulação interna finalmente assumida no momento presente. A “Introdução” metodológica aos *Grundrisse* reitera este entendimento:

A renda da terra não pode ser compreendida sem o capital. Mas o capital é perfeitamente compreensível sem a renda da terra (...). Seria impraticável e falso portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, pelo contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que *é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico.*²¹

Para aqueles que veem no marxismo uma filosofia da história de cunho hegeliano, a passagem é de fato surpreendente. Ela afirma que buscar entender a complexidade atual da economia burguesa a partir da sucessão histórica de suas categorias é não só impraticável como propriamente errôneo: a renda da terra, categoria historicamente anterior ao capital, acaba por ser subordinada e profundamente alterada pela lógica deste último. Marx nos fornece indicações de que, a partir da emergência do capital como categoria predominante, a sociedade burguesa produz o que poderíamos nomear como um reviramento de suas categorias originárias, que passam agora a se remeter à nova realidade. *Há aqui uma descontinuidade real entre a gênese histórica e sua forma posterior.*

Os *Grundrisse*, manuscritos preparatórios de *O capital*, nos fornecem elementos adicionais para abordarmos esta singular temática.²² Talvez

²¹ K. Marx, *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política, 2011, p. 60; grifos nossos.

²² É bem pesquisado entre os estudiosos de Marx o fato de os *Grundrisse* veicularem várias formulações hegelianas. Buscamos evidenciar aqui que, não obstante esta influência, o referido texto chega a conclusões muito distintas das do próprio Hegel.

pelo texto se constituir numa espécie de laboratório conceitual de Marx – onde ele pode ser surpreendido problematizando sua própria reflexão – encontramos abundantes indicações que tocam no método e nos bastidores do processo de criação do próprio Marx:

(...) nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida. (...) Por essa razão, para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a *história efetiva das relações de produção*. Mas a sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações – como os números empíricos, p. ex., nas ciências naturais – que apontam para um passado situado detrás desse sistema.²³

Quando se levam a sério tais considerações, percebe-se que a teoria do valor desenvolvida em *O capital* acompanha bem de perto algumas das indicações destes manuscritos de 1857-58.²⁴ Pois quando, no texto posterior, Marx apresenta a forma simples do valor (“ x da mercadoria A = y da mercadoria B ou x da mercadoria A vale y da mercadoria B”), ele está se movendo num plano sistemático, – estrutural, se quisermos – onde a origem histórica desta equação, embora sem dúvida muito relevante, já não ocupa o primeiro plano da argumentação, que escava inicialmente no interior daquelas categorias já constituídas. Contudo, no decurso de sua análise da forma simples do valor, aparecerão determinações históricas que apontam para “um passado situado detrás desse sistema”. Neste caso, *o método, sem ser exatamente um método genético, ainda assim sinaliza para aqueles pontos onde há uma espessura temporal nodulada (que admite uma análise histórica)*. Um belo exemplo disso é a análise das razões (feita já no Capítulo I de *O capital*) pelas quais Aristóteles não conseguiu decifrar o “segredo da expressão do valor”. Longe de tais razões se relacionarem a algo como uma deficiência intelectual do próprio filósofo grego – hipótese ociosa –, elas devem ser procuradas sobretudo nas “limitações históricas da sociedade em

²³ K. Marx, *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política, 2011, p. 378.

²⁴ Mas certamente não existe identidade entre os dois textos: é conhecido o fato de Marx iniciar *O capital* – diferentemente dos *Grundrisse* – com uma análise da mercadoria, e não do dinheiro (apenas para citar uma dentre outras diferenças com consequências teóricas).

que viveu”.²⁵ A escravatura vigente na Grécia Antiga, com sua desigualdade entre os homens, era o limite objetivo que impedia a formulação da basilar categoria *trabalho em geral* (que afirma, sob certo ponto de vista, a igualdade dos trabalhos humanos). Apenas séculos mais tarde, Adam Smith, vivendo numa sociedade burguesa já desenvolvida, conseguiu chegar a tal formulação. Vemos agora que não é preciso estarmos comprometido com o hegelianismo – diferentemente do que supunha Althusser – para se aceitar este lúcido registro de avanços teóricos ocorridos na formulação categorial da Economia Política. O leitor de *O capital* se depara com estas e outras riquíssimas considerações históricas, que sem dúvida admitem o aprofundamento de uma análise temporal criteriosa, mesmo que não se confundam com a lógica imanente que passa a presidir a formação social contemporânea.

Por isso mesmo, a hipótese que sustentamos é que *as considerações de Marx sobre a insuficiência de uma abordagem apenas genética para o correto entendimento da sociedade burguesa atual, tais considerações não o levaram a secundarizar a pesquisa histórica propriamente dita*. Mais do que isso, sustentamos que tal pesquisa não deve ser nomeada como um momento secundário na reflexão de Marx, e nem muito menos como um historicismo: se assim o fizermos estaremos incorrendo numa desfiguração considerável de sua concepção de mundo.

Para fundamentar tal hipótese, será preciso enfrentar agora a seguinte questão: como é possível articular as passagens que recorrem ao processo histórico como elemento explicativo de fundo – não é a natureza quem produz “possuidores de dinheiro ou de mercadorias”, vimos mais atrás – com aquelas outras afirmações, citadas ainda agora, que nos apontam para a insuficiência de uma explicação apenas histórica? Já sabemos qual é a resposta de Althusser para esta pergunta: estaríamos diante de um limite do próprio Marx que, ainda muito preso a Hegel, não teria conseguido diferenciar plenamente seu pensamento do deste último.²⁶ Todavia, cremos que há outros encaminhamentos, mais produtivos, para tal questão.

Impossível não trazer aqui para o debate um texto marxiano que, iniciando-se de uma forma que evoca Hegel (em sua chamada dialética

²⁵ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 68.

²⁶ L. Althusser, “O marxismo não é um historicismo”, In: L. Althusser *et alii*, *Para leer el capital*, 1969, pp. 132-137.

do *posto e do pressuposto*), finda por chegar a conclusões bem distintas do mestre de Jena. Assim é que, novamente nos *Grundrisse*, encontramos uma formulação preciosa sobre a relação existente entre os pressupostos históricos do capital e a sua forma posta, já plenamente desenvolvida. A referência imediata da passagem é a demonstração de que, se o primeiro capital adicional obtido pelo capitalista ainda poderia ser relacionado com a poupança prévia do próprio capitalista, isso já não mais ocorre nos momentos posteriores da acumulação:

Estes pressupostos, que originalmente apareciam como condições de seu devir – e, conseqüentemente, ainda não podiam nascer de sua ação *como capital* –, aparecem agora como resultado de sua própria efetivação, de sua efetividade, como condições *postas* por ele – *não como condições de sua gênese, mas como resultados de sua existência*. (...) Por isso, as condições que precediam a criação do capital excedente I, ou que expressam o devir do capital, não pertencem à esfera do modo de produção ao qual o capital serve de pressuposto; situam-se por detrás dele como etapas preparatórias de seu devir, da mesma maneira que os processos pelos quais passou a Terra, de um mar líquido de fogo e vapor à sua forma atual, situam-se além de sua vida como Terra já acabada.²⁷

Estamos aqui diante de uma articulação tensa entre os pressupostos históricos do capital (sua gênese) e o seu devir posterior (a estrutura operante no momento contemporâneo). Curioso é notar que, a rigor, Marx não se descarta de nenhum dos dois polos constitutivos desta relação. Ainda que o texto de fato enfatize mais a configuração atual deste ente em processo que é o capital, seu prosseguimento não esvazia de importância a história da sua própria formação. O que Marx nos mostra é que o ser autônomo para si – o capital efetivamente posto – *consegue produzir como resultado aquilo que era originariamente o seu pressuposto*. Mas é no interior mesmo deste processo histórico mais geral que se produz a configuração que altera e modifica seus momentos formadores. Reiteramos: se a terminologia evoca Hegel, suas conclusões são afinal bem distintas; o primado é do real

²⁷ K. Marx, *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política, 2011, p. 378.

objetivo, e não da exteriorização do espírito. E, mais ainda, não há aquela peculiar circularidade hegeliana neste que é afinal um processo em aberto analisado por Marx. E, adicionalmente, a significativa referência marxiana ao fato de que também a forma finalmente assumida pelo nosso planeta Terra ultrapassa em muito sua origem remota como “mar fluente de fogo e vapores” parece corroborar a hipótese daqueles estudiosos que afirmam que há uma ontologia presente no pensamento de Marx; a análise do mundo social não prescinde de seus fundamentos na própria natureza modificada. Ao longo do século XX, alguns autores marxistas foram sensíveis ao ponto aqui sob exame, como, por exemplo, G. Lukács que, ao final de sua vida fez um registro que se articula de modo próximo às preocupações aqui expostas:

Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos Manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “Um ser não objetivo é um não-ser”.²⁸

Situando-nos deste ponto de vista, cabe afirmar, como faz Lukács, que a “historicidade constitui a categoria fundamental de todo ser”, sua determinação incontornável, que deve ser levada em conta na análise dos processos de longa duração. Apenas para mencionarmos um exemplo decisivo, o processo de evolução das espécies analisado por Darwin é decididamente um processo histórico. Ao contrário da cosmologia bíblica até então predominante, o naturalista demonstra que as diferentes espécies de animais e plantas se transformam até o ponto de tornarem-se irreconhecíveis ao longo do tempo.

A referência a Darwin é aqui necessária: foi ele quem, por assim dizer, deu uma história ao mundo natural (para grande desgosto dos fixistas); neste sentido, é um aliado do marxismo. O próprio Marx detectou isso com clareza e, durante sua leitura de *A origem das espécies* escreveu a Engels (em 19 de dezembro de 1860) que “neste livro se encontra o fundamento históri-

²⁸ G. Lukács, *Pensamento vivido*, 1999, p. 145.

co-natural de nossa concepção".²⁹ Observação forte – pois um *fundamento* é algo essencial na obra de um pensador –, que nos mostra que a tese da historicidade do ser foi detectada por autores da magnitude de Marx e Darwin.

Isso posto, nosso passo seguinte foi tentar demonstrar o desenvolvimento de estruturas sociais que, embora não infirmem a tese da historicidade do ser, adquirem uma lógica peculiar de funcionamento. Assim, quando realizamos um corte temporal mais delimitado na história humana, deparamo-nos com configurações, com modos de produção, dirá Marx, que mesmo tendo sem dúvida uma origem histórica incontornável, organizam-se segundo uma lógica peculiar, que é a lógica própria de suas categorias principais, que já não pode mais ser identificada com sua origem histórica.

Com relação a este último aspecto, existe aqui um ponto de densidade conceitual mais ampla, que convém explicitar melhor. Pois o fato é que a descontinuidade entre a gênese e seus momentos posteriores pode ser detectada mesmo na relação existente entre o ser social e a sua fundação ontológica mais arcaica, que pode ser encontrada na biologia. Embora esta fundação biológica seja insuperável – chega a ser um truísmo lembrar que precisamos nos alimentar diariamente, pois somos seres biológicos – permanecer apenas em tal constatação pouco faz avançar o debate sobre nossas relações sociais: a partir da plena vigência destas últimas, ingressamos num patamar distinto de causalidade, que, embora surgido a partir da biologia, dela se diferencia e adquire uma feição peculiar.

Dito de outro modo: a realidade emergente, a realidade que emergiu ao longo do transcurso histórico, adquire uma lógica própria que, embora sem dúvida muito devendo a seus momentos formadores, ultrapassa-os e se constitui como feixe de relações imbricadas. Nas palavras da *Miséria da filosofia* – corretamente destacadas por Althusser em sua importância – trata-se agora de um “corpo social, no qual todas as relações coexistem simultaneamente, sustentando-se umas às outras”.³⁰

* * * *

²⁹ K. Marx, “Marx to Engels, 19 November, 1860”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 41 (Marx and Engels, Letters, August 1860 – September, 1864), 1985b, p. 232. Por outro lado, são bem conhecidas as reservas de Marx quanto à transposição – que teria sido feita por Darwin – de categorias típicas de uma sociedade capitalista para o âmbito dos fenômenos e processos naturais.

³⁰ K. Marx, *Miséria da filosofia*, 1982, p. 107.

A articulação tensa entre o transcurso histórico e a hierarquia categorial de uma determinada formação social pode ser acompanhada na própria sequência expositiva adotada finalmente por Marx na última versão de sua grande obra. Assim é que, após o longo trajeto realizado em seus diferentes manuscritos preparatórios, encontramos em *O capital* uma alternância entre os capítulos mais abstratos e aqueles nos quais Marx adota uma perspectiva mais marcadamente histórica. Os primeiros podem ser ilustrados exemplarmente pelo Capítulo I, densa apresentação sistemática da teoria do valor; dentre os segundos, podemos citar o capítulo sobre a jornada de trabalho, investigação pormenorizada sobre os avanços e recuos na luta dos trabalhadores por uma redução da jornada de trabalho. O que é preciso frisar é que *o leitor que optar por investir apenas em uma destas duas vertentes de argumentação estará comprometendo seriamente sua compreensão do pensamento de Marx*. O risco aqui é reduzi-lo ou a uma apreensão sobretudo abstrata da lógica capitalista (que supostamente se sustentaria para além de seus conteúdos históricos), ou então a uma exposição do processo histórico que não estabelece uma relação intrínseca com a estrutura categorial que Marx busca tornar visível.

Mas ora, foi precisamente essa disjuntiva redutora que caracterizou a maior parte da recepção da obra de Marx! Apenas como exemplo, ouçamos como Norman Levine comenta a contribuição de Gerald Cohen (que muito involuntariamente ecoa algumas teses althusserianas) sobre a teoria da história marxiana:

A história não desempenha nenhum papel na análise da natureza sincrônica, lógica e estrutural de uma totalidade, e a estrutura lógica e sincrônica de uma totalidade diz-nos pouco ou nada sobre o seu desenvolvimento temporal.³¹

Por tudo que já apresentamos, não resta dúvida que tal enunciado distorce o sentido mais profundo da concepção de Marx: afirmação de modos simultaneamente distintos e interligados de se conhecer uma realidade. Ao longo do século XX, ao invés de tal afirmação, passamos a ter o “Marx dos filósofos” (que destaca temas como aqueles relacionados ao “sujeito au-

³¹ N. Levine, *Divergent paths: Hegel in Marxism and Engelsism*, 2006, p. 73.

tomático”, à presença de Hegel em sua obra, ao trabalho abstrato etc.), mas que quase não estabelece diálogo com um suposto “Marx dos historiadores e cientistas sociais” (que, por sua vez, teria se ocupado preferencialmente dos processos sócio-históricos, a ênfase recaindo sobre as classes em conflito). Ou poderíamos ainda mencionar, no debate sobre a teoria do valor realizado pelos economistas, a tendência equivocada a considerá-lo (o valor) como uma verdadeira entelúquia, entidade lógica abstraída do conflito e da violência social que lhe marcam indelevelmente.

Talvez seja nossa formação demasiadamente cartesiana – aliada aos efeitos nefastos da divisão do trabalho intelectual predominante nos departamentos das universidades – que nos faz supor que uma análise só avança quando estabelece disjuntivas entre os fenômenos que estão sendo pesquisados. Quando procedemos assim, perdemos o caráter propriamente dialético do pensamento de Marx que, ao fim e ao cabo, não autoriza que se dicotomize as categorias de análise do substrato real que lhes dá origem. Neste aspecto em particular, concordamos com a observação de José Arthur Giannotti: “(...) Althusser, em sua grandiosa coerência, separa radicalmente o objeto do conhecimento e o objeto real, nem que isso lhe custe defasar todo o resto das categorias marxistas”.³² Contra esta cisão radical, é preciso incorporar o ensinamento de passagens da teoria do valor marxiana, que apontam para a existência de uma *abstração real* operando no próprio mundo mercantil-capitalista (por exemplo, no âmbito da análise que Marx faz do trabalho humano abstrato). Vale a ressalva que tal existência “nada tem a ver nem com a prática teórica nem com os pressupostos da tradição epistemológica do positivismo”.³³

A categoria *trabalho em geral*, reiteramos nós, só conseguiu ser elaborada por Adam Smith graças a um desenvolvimento histórico (e não apenas pela genialidade – de resto inegável – do economista inglês), que encontrou sua contrapartida nas novas categorias da economia política. Na formulação de síntese da “Introdução” aos *Grundrisse*, podemos ler que “as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico”.³⁴ Ou seja: ali onde Althusser enxerga apenas um hegelianismo a

³² J. A. Giannotti, “Contra Althusser”, In: *Exercícios de Filosofia* (Seleções CEBRAP 2), 1975, p. 100.

³³ *Ibidem*, p. 93.

³⁴ K. Marx, *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política, 2011, p. 57.

ser expurgado e nos propõe, além disso, uma cisão radical entre categorias do pensamento e o próprio real, Marx nos afirma um peculiar modo de fundação das primeiras no segundo.

Considerações finais

A polêmica com o historicismo não tem repercussões somente no âmbito do debate filosófico. Também no que diz respeito à pesquisa em ciências sociais é possível identificar avanços relevantes realizados por aqueles que, corretamente, recusaram uma ênfase unilateral apenas na gênese histórica de uma dada formação social. Em nosso país, tivemos um intelectual marxista bastante sensível e crítico às consequências de uma distorção desta ordem. Referimo-nos ao sociólogo Florestan Fernandes, responsável por uma bem-vinda descontinuidade nos estudos deste campo temático. Sabemos que durante décadas boa parte da ciência social brasileira debateu-se no interior de um certo núcleo teórico, que buscava no encontro das “três raças tristes” (uma suposta origem histórica) aquilo que definiria a singularidade de nossa formação social. Em contrapartida, F. Fernandes – que dispunha de um considerável percurso em vários textos de Marx – nos mostra os limites daquelas abordagens, que não conseguiam ultrapassar uma representação afinal muito limitada de uma complexidade histórica e social.³⁵

Seguindo algumas indicações do sociólogo paulista (também presentes em Caio Prado Júnior), podemos afirmar que no debate sobre as graves contradições da sociedade brasileira atual, costuma-se atribuir um peso demasiado ao seu passado colonial. Tudo se passa como se, para inúmeros autores, o Brasil Colônia tivesse as costas muito largas: sempre se pode atribuir a ele as mazelas contemporâneas. Não duvidamos que o passado colonial brasileiro foi decisivo para a configuração assumida pela sociedade brasileira atual – e se presentifica mesmo nos dias de hoje; frisamos apenas que uma ênfase unilateral neste passado termina por obscurecer a emergência de novas determinações, que correspondem a um outro estágio do processo histórico e que demandam análise própria. Além disso, chama a atenção o

³⁵ F. Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, 1976.

fato de que aqueles que atribuem todos os males do Brasil ao seu passado colonial têm proporcionalmente escassas considerações a oferecer sobre as relações atuais nas quais nosso país está inserido: sua posição subordinada na divisão do trabalho internacional, os circuitos de valor que subordinam todas as regiões geográficas, a vigência de processos de dominação imperialistas etc. Pois lembremos também que não existe mais nenhum local do Brasil contemporâneo imune à lógica mais recente do sistema de acumulação. Diferentemente do que supõem hoje alguns defensores de um ecologismo ingênuo (que buscam num suposto Brasil profundo aquela que seria a verdade de nossa cultura), é preciso frisar que, mesmo no rincão mais recôndito do território, os circuitos do valor em expansão já se manifestam com força, ingressando naquela atmosfera saturada do capital a que Marx se referia.

Retornando, por fim, ao próprio L. Althusser em sua polêmica com o historicismo, diríamos que ele sem dúvida detectou uma questão relevante que continua merecendo toda atenção. Porém, do ponto de vista aqui sustentado, o modo como o filósofo francês encaminhou a questão foi bastante parcial, por não conseguir estabelecer uma relação mais afirmativa com o processo histórico real. A registrar, ainda, a presença de algumas persistentes dicotomias no argumento althusseriano: o objeto real é radicalmente distinto do objeto do conhecimento, a história real deve ser radicalmente diferenciada da ciência da história etc. etc. Daí a disjuntiva que ele nos apresenta sobre o que supõe ser uma “queda” da ciência na história:

A queda da ciência na história só é aqui o índice de uma queda teórica: aquela que precipita a teoria da história na história real; reduz o objeto (teórico) da ciência da história à história real; confunde, portanto, o objeto do conhecimento com o objeto real. Esta queda não é outra coisa que a queda na ideologia empirista (...).³⁶

Procedendo assim, o filósofo francês desconhece algumas decisivas passagens de Marx (que buscamos recuperar e desenvolver neste capítulo) onde se aponta não para uma dicotomia excludente, mas para uma

³⁶ L. Althusser, “O marxismo não é um historicismo”, In: L. Althusser *et alii*, *Para leer el capital*, 1969, p.145-146; grifos nossos.

relação entre ciência e história, entre estruturas cognoscíveis e processos reais. É por esta via que a abordagem marxiana nos convida a visualizar o transcurso da história como um processo que, embora imprevisível, pode ser conhecido. Percorrendo então um trajeto distinto do estruturalismo do século XX, e diferenciando-nos de uma certa disjuntiva que este mesmo estruturalismo nos legou, podemos agora afirmar que, de fato, o marxismo não é um historicismo.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. “O marxismo não é um historicismo”. In: ALTHUSSER, Louis *et alii*. *Para leer el capital*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1969.
- _____. “Aparelhos ideológicos de Estado”. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições 2*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.
- _____. “Elementos de autocrítica”. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições 1*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.
- COHEN, Gerald Allan. “Forças produtivas e relações de produção”, *Crítica Marxista*, n. 31, 2010, pp. 63-82.
- ENGELS, Friedrich. “Engel to Conrad Schmidt, 05 August, 1890”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892). Nova Iorque: International Publishers, 2001a, pp. 6-9.
- _____. “Engels to Joseph Bloch, 21-22 September, 1890”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892). Nova Iorque: International Publishers, 2001b, pp. 33-37.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- GIANNOTTI, José Arthur. “Contra Althusser”. In: *Exercícios de Filosofia* (Seleções CEBRAP 2). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1975.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism*. Nova Iorque: WW Norton & Co, 2005.
- LEVINE, Norman. *Divergent paths: Hegel in Marxism and Engelsism*. Lanham (UK): Lexington Books, 2006.

- LUKÁCS, György. *Pensamento vivido*. Santo André: Ad Hominem; Viçosa: Editora UFV, 1999.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- _____. *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.
- _____. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985a.
- _____. "Marx to Engels, 19 November, 1860". In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 41 (Marx and Engels, Letters, August 1860 – September, 1864). Nova Iorque: International Publishers, 1985b, pp. 231-233.
- _____. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. "Carta à redação da Otechestvenye Zapiski, 1877". In: MARX, Karl. *Lutas de classe na Rússia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, pp. 57-69.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Edições Avante!, 1981.
- _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial, 1998.
- MÉSZÁROS, István. *Marx: A teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

Materialismo e subjetividade: a posição de Marx¹

Introdução

Com frequência, ouvimos filósofos de renome afirmarem que uma tomada de posição materialista seria anacrônica na filosofia contemporânea, pois tal posição desconsideraria, dentre outros aspectos, a interferência incontornável do sujeito humano na apreensão do real. Esta interferência (que na verdade já havia sido formulada com clareza em alguns momentos cruciais da filosofia moderna) recebeu aliados de peso com uma certa apropriação da teoria da relatividade de Einstein, que vai de fato demonstrar a importância decisiva do observador na apreensão dos fenômenos físicos. Além do próprio Einstein, outros físicos laureados do século XX escreveram textos onde exerceram também o papel de filósofos e acabaram por contribuir para a difusão da ideia de que a filosofia materialista seria uma perspectiva datada, tendo em vista sua suposta interdição da função subjetiva, bem como sua crença num registro fidedigno do real independentemente do sujeito que sobre ele se debruça. Ao invés dessa perspectiva, já na década de 50 um físico de renome internacional como W. Heisenberg declarava preferir centrar sua investigação no próprio sujeito do conhecimento, sustentando que as aquisições da nova física deveriam ser interpretadas prioritariamente neste âmbito. Em suas próprias palavras:

(...) pela primeira vez no curso da história o homem só se defronta ainda consigo mesmo nesta Terra, que ele não se depara com mais nenhum outro parceiro nem

¹ Este texto teve como base a comunicação apresentada no Seminário “Materialismo e Evolucionismo”, ocorrido no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Unicamp, em junho de 2006. Agradeço ao Professor João Quartim de Moraes pela gentileza do convite para participar do Seminário. O artigo foi originalmente publicado em: MORAES, João Quartim de (org.). *Materialismo e evolucionismo I*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Coleção CLE; v. 47), 2007. Republica-se aqui com alterações.

adversário. (...) *Portanto, também na ciência natural, o objeto da pesquisa não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta ao questionamento humano, e, assim sendo, também aí o homem volta a deparar-se consigo mesmo.*²

Mais recentemente, ideias como estas só fazem crescer em círculos intelectuais e culturais contemporâneos. Basta lembrar um documentário de nome *What the bleep do we know?* que permaneceu meses em cartaz em vários países do mundo, gerando sites na internet, grupos de estudo reais e virtuais (no Brasil, o filme foi exibido em 2006 com o título *Quem somos nós?*). Neste documentário, um conjunto de acadêmicos de prestígio e com vários créditos de pesquisa a seu favor (não só das ciências da natureza, como também da Filosofia e da Psicologia) eram entrevistados sobre os novos paradigmas de sua atividade científica. Dentre os entrevistados, um deles colaborou de forma mais extensa na elaboração do roteiro do filme. Trata-se do PHD em Física Quântica Amit Goswami. Bem conhecido dos brasileiros, Goswami já visitou nosso país, tendo sido o convidado de destaque num programa de uma TV governamental, onde foi entrevistado por vários profissionais da nossa comunidade acadêmica. Seu livro *O universo autoconsciente* sustenta a tese de que a visão de mundo materialista tornou-se inteiramente ultrapassada diante das repercussões conceituais trazidas pela física quântica. Daí sua explícita divergência com tal visão:

Nos últimos 400 anos, adotamos gradualmente a crença de que a ciência só pode ser construída sobre a idéia de que tudo é feito de matéria – os denominados átomos, em um espaço vazio. Viemos a aceitar o materialismo como dogma, a despeito de sua incapacidade de explicar as experiências mais simples de nossa vida diária. Em suma, temos uma visão de mundo incoerente.³

O subtítulo de *O universo autoconsciente* vem a ser: *como a consciência cria o mundo material*, o que já indica a perspectiva adotada pelo próprio Goswami. Em nome da demonstração desta hipótese, ele realiza um demorado percurso através de momentos distintos da história da fí-

² W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, p. 17-8, apud G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, v. II, 2013, p. 453.

³ A. Goswami, *O universo autoconsciente*, 1998, p. 19.

sica, atribuindo ênfase especial a alguns paradoxos que, em seu entendimento, seriam insolúveis a partir de uma visão realista em filosofia. Ao longo de seu texto, logo surge a afirmação da absoluta centralidade do sujeito humano, interpretado como criador do próprio universo. E ele enuncia com todas as letras este entendimento:

Se com isso parece que estamos recriando uma visão antropocêntrica do universo, que assim seja. (...) É tempo de reconhecer a natureza arquetípica dos mitos de criação da humanidade (encontrados no Livro do Gênesis, na tradição judaico-cristã, nos Vedas, na tradição hindu, e em numerosa outras tradições religiosas). O cosmo foi criado por nossa causa. Esses mitos são compatíveis com a física quântica, e não contraditórios a ela.⁴

Mas Goswami não está sozinho em seu idealismo radicalizado. São inúmeros os acadêmicos contemporâneos que também pensam desta forma, e o mencionado filme *What the bleep we know* fornece na verdade apenas uma pequena amostra de um grupo bem mais vasto e que se esmera em decretar a falência do chamado paradigma materialista. Notícia auspiciosa, do ponto de vista deste grupo, tal falência abriria um campo enorme para a atualização das possibilidades criativas latentes em cada um de nós. Na nova física, também nomeada como a *física das possibilidades*, o real em que vivemos é apenas um dentre os muitos possíveis criados pela nossa própria mente, que seria a verdadeira origem daquilo que vivenciamos. Corolário desta suposição é que quem se disponha a realizar uma transformação no mundo exterior deve, antes de tudo e fundamentalmente, transformar sua própria mente.

* * * *

O artigo que se segue tentará responder a estas críticas ao materialismo, elegendo para tanto alguns textos clássicos de K. Marx, que comparecerá aqui como um dos representantes desta corrente de pensamento. Adiantando parte do argumento a ser desenvolvido, nossa hipótese é a de

⁴ Ibidem, p. 175-176.

que existe sim um lugar para a chamada dimensão subjetiva no pensamento de Marx, e este lugar é da maior relevância, só que ele a formula de modo bem distinto dos citados autores contemporâneos, cabendo a nós a tarefa de evidenciar por onde se inscreve esta diferença. Tentaremos também mostrar que a chamada *dimensão subjetiva* pode ser mais bem especificada, pois ela se presentifica de diversas maneiras, demandando uma conceituação mais cuidadosa. Com efeito, *podemos falar tanto em termos da ação humana no mundo, uma intervenção real dos sujeitos na concatenação das causas eficientes (e disso trataremos logo a seguir), como também podemos nos referir à atividade cognitiva, a ênfase recaindo neste último caso sobre o papel do sujeito no ato do conhecimento*. Diríamos que, nesses dois aspectos, o materialismo de Marx em nada se assemelha a um determinismo unilateral, donde a relevância de se fundamentar a hipótese que foi ainda agora muito resumidamente exposta. Para tanto, será preciso recorrer a certos textos marxianos já conhecidos por quem estuda o autor, num intento de interrogá-los a partir de um ponto de vista peculiar, que permita responder àquelas mencionadas críticas.⁵

Uma última observação quanto ao escopo do presente artigo. Se os físicos citados pouco atrás estão longe de serem aliados numa tentativa de atualizar de modo crítico uma posição materialista em filosofia, felizmente o mesmo não ocorre com alguns representantes ilustres da psicanálise. Conforme é sabido, esta última disciplina conseguiu elaborar já ao início do século XX uma teorização consistente (e com suporte clínico) sobre a gênese e a estruturação psíquica da subjetividade humana. Com efeito, quando S. Freud nos apresenta suas sucessivas formulações acerca do funcionamento do aparelho psíquico, ele demonstra de forma persuasiva o modo de constituição de um sujeito psíquico, apontando para a sua divisão pela via do recalque originário e pela formação do inconsciente, bem como a aquisição da linguagem e sua rede de significantes. Entendemos que tal demonstração deveria convidar principalmente os chamados filósofos da consciência a retificarem algumas das suposições alimentadas

⁵ Estas afirmações não significam que endossamos uma tácita postura de que o pensamento de Marx seja imune a críticas, o que obviamente caracterizaria uma ortodoxia a ser evitada. Porém, no caso aqui em exame, a crítica a um suposto objetivismo marxiano parece-nos de fato deslocada pelas razões que apresentaremos a seguir.

ao longo da história do pensamento.

O autor deste artigo custa a crer, por exemplo, que ainda existam kantianos sustentando uma filosofia da vontade livre mesmo após o impacto da contribuição freudiana.⁶ Porém, por uma simples questão de delimitação do campo temático a ser abordado neste texto, não trataremos da referida contribuição. Tal decisão deve-se à seguinte avaliação, que merece ser enunciada de forma explícita: entendemos que se, por um lado, determinados temas correlatos à constituição da subjetividade devem de fato incorporar a teorização freudiana, isso não significa, por outro lado, que só se possa falar em subjetividade recorrendo-se a Freud e a Lacan; tudo depende de qual é o preciso escopo de uma dada investigação. Se esta ressalva pode parecer um tanto óbvia, infelizmente ela se faz hoje necessária, devido à ortodoxia de alguns setores contemporâneos da psicanálise, que supõem ser possível fagocitar os demais campos do conhecimento a partir de seus próprios pressupostos. Repetimos: o estatuto da subjetividade constitui-se como uma temática ampla, que comporta vários modos de aproximação. Aqui, estaremos discutindo sobretudo uma vertente dela: a análise da presença subjetiva na transformação do mundo real, bem como na sua apreensão cognitiva, conforme a concepção de Marx. Vertente que, a nosso juízo, é compatível com o aporte da psicanálise, mantendo porém (diferentemente do que ocorreu com a mencionada vontade livre kantiana) sua integridade conceitual mesmo após o seu advento.

⁶ Freud era realista o bastante para sempre apontar para a presença estruturante do real na constituição do sujeito psíquico. É surpreendente que um autor como J. Habermas (acionando uma matriz kantiana apenas parcialmente modificada) tenha acreditado poder desvendar nos textos freudianos uma teorização sobre uma suposta autonomia do sujeito. Na verdade, o que um escrito como *O eu e o isso* nos mostra é justamente a impossibilidade de se supor tal autonomia; daí a célebre referência de Freud ao eu como uma “pobre coisa submetida a três servidões” (a servidão ao mundo externo, ao supereu e ao isso). Contudo, se Habermas pelo menos se esforça por manter-se no terreno da história efetiva, já outros defensores de um subjetivismo exacerbado não só tem dificuldades em absorver a dependência do eu frente ao mundo real, como optam por sistematicamente denegrir o aporte psicanalítico, fascinados que estão pela miragem de uma autonomia quase integral do sujeito (que a rigor o próprio Freud nunca subscreveu). Cf.: J. Habermas, “Desenvolvimento da moral e identidade do eu”, In: J. Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, 1983.

A atividade humana no mundo

Adentrando agora na análise de Marx, destacaremos dois momentos distintos de sua elaboração, onde as diferentes funções do(s) sujeito(s) humano(s) – veremos que o uso do plural não é gratuito – são postas em evidência com clareza. O primeiro momento pode ser encontrado nos anos de 1845 e 1846, na polêmica com Ludwig Feuerbach. Sabemos que a relação de Marx com Feuerbach era até então respeitosa (o que pode ser comprovado mesmo na correspondência de Marx dirigida ao autor de *A essência do cristianismo*): alguns elementos da posição feuerbachiana foram utilizados nos primeiros textos marxianos, como ocorre nos *Manuscritos de 1844*, para possibilitar uma crítica materialista a Hegel. Quando finalmente Marx rompe com Feuerbach, o que ocorre lá pelo ano de 1845, é curioso perceber que *uma das principais razões da ruptura foi o desconhecimento, por parte de Feurbach, da atividade subjetiva humana*. Ouçamos a primeira *Tese sobre Feuerbach*. Muito condensada, ela é um destes textos que nos acompanha pela vida afora, em sua impressionante capacidade de síntese:

A insuficiência principal de todo materialismo até os nossos dias (o de Feuerbach incluído) é a de a coisa, a realidade, o mundo sensível, serem tomados apenas sob a forma do objecto ou da contemplação; mas não como atividade humana sensível, práxis, não subjetivamente. Daí o lado ativo desenvolvido abstratamente, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – o qual naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal.⁷

Ora, esta primeira *Tese* é surpreendente porque ela nos mostra um Marx reclamando não apenas do idealismo – talvez seu mais frequente interlocutor filosófico – mas também de um certo materialismo, que tem dificuldades em reconhecer a atividade humana. Mas haveria que se entender melhor o que Marx quer dizer exatamente com esta referência ao fato de o mundo sensível não ser tomado – e ele reclama disso – *subjetivamente*. O que significa isso, em termos mais minudentes? E o que significa dizer, tam-

⁷ K. Marx, “Teses sobre Feuerbach”, In: K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 103.

bém, que, neste materialismo que está sob crítica, a realidade só é tomada “sob a forma do objeto”? Para o melhor entendimento desta difícil e muito condensada primeira *Tese sobre Feuerbach*, vale a pena o confronto com algumas passagens do texto *A ideologia alemã*, onde encontraremos uma formulação mais extensa daquilo que havia sido apresentado sinteticamente nas *Teses*. Com efeito, retomando as razões de sua divergência para com aquele filósofo, Marx afirma:

Ele [Feuerbach] não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes o produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e precisamente no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações (...).

(...) e assim acontece que Feuerbach, em Manchester, por exemplo, só vê fábricas e máquinas, onde há um século se viam apenas rodas de fiar e teares, ou na Campagna de Roma só descobre pastagens e pântanos onde no tempo de Augusto nada teria encontrado a não ser vinhedos e vilas de capitalistas romanos.⁸

As passagens mais extensas de *A ideologia alemã* contextualizam de forma mais nítida a primeira *Tese sobre Feuerbach*. A divergência é clara. Marx está afirmando que a visão de mundo feuerbachiana é no mínimo parcial, pois ela desconsidera um processo histórico básico: o mundo em que vivemos já não é o de uma natureza intocada, a atividade humana produziu modificações formais e substanciais sobre a efetividade real. Em termos mais específicos, é o desconhecimento do impacto dos processos de trabalho (cujo alcance desenvolveremos logo a seguir) a razão para esta singular espécie de cegueira feuerbachiana. Na verdade, mesmo aqueles objetos que se apresentam de forma imediata aos nossos sentidos demandam um esforço de investigação que aponte para a sua gênese, assim como ocorre com a prosaica cerejeira citada por Marx, planta que não era nativa da Alemanha, e que demandou uma ação do comércio humano para se apresentar à intuição sensível de Feuerbach.

⁸ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 33-34.

Para o leitor não familiarizado com Marx, poderia chamar atenção a escolha da palavra subjetiva (como ocorre na primeira *Tese ad Feuerbach*) para designar a atividade humana. Mas basta lembrar que “subjetivo”, aqui, está sendo usado sobretudo como aquilo que provém de um sujeito, e que se distingue do mundo objetivo já constituído. Marx nos mostra então um processo de objetivação: o que era capacidade latente no sujeito se exterioriza pela via do trabalho; torna-se mundo, portanto. E não é excessivo lembrar que há trânsito, interpenetração, entre as capacidades dos sujeitos humanos e o mundo objetivo que passa a incorporar esta atividade: pois quando os homens modificam o mundo em que vivem, eles estão também se modificando, o que tornará extremamente difícil demarcar o que seria uma natureza originária (objetiva ou subjetiva) frente às suas sucessivas transformações acarretadas pela atividade humana.

Se examinarmos, por exemplo, o que ocorre a partir da sucessiva exteriorização da atividade humana do ponto de vista do sujeito que a desencadeia, veremos, com Marx, já em seus *Manuscritos de 1844*, que “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias”. Isso significa que mesmo nosso equipamento sensorial (audição, visão, paladar etc.) demanda ser exercitado em relações objetivas para que ele possa desdobrar as potencialidades que lhe são latentes. É por esta razão que “a mais bela música não tem sentido algum para o ouvido não musical”⁹, pois este último não foi treinado para estabelecer uma relação afirmativa com certo tipo de sonoridade. Para apreciarmos os últimos quartetos de cordas de Beethoven, que tanta estranheza provocaram mesmo nos músicos especializados responsáveis por suas primeiras execuções públicas, apenas a intuição não é suficiente: há que se ter um ouvido, uma audição treinada e desdobrada pelo contato com diferentes sonoridades. Quando isso não ocorre, não apenas a audição, mas todos os demais sentidos permanecem apenas em sua forma originária, desconhecendo as potencialidades de uma exteriorização mais complexa.

Porém, diferentemente do que ocorria nestes importantíssimos *Manuscritos de 1844*, ao longo de *A ideologia alemã* Marx vai preferir falar em os homens (os sujeitos), no plural, indicando não só um amadureci-

⁹ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 149-150.

mento de sua própria filosofia como também uma divergência mais explícita frente a Feuerbach. Pois o fato é que este último filósofo referia-se a um conceito de *homem* que supunha uma essência humana inalterável. Com efeito, quem fala genericamente em “o homem” finda por acreditar numa natureza humana que se mantém estável ao longo da história, ao passo que a formulação os *homens históricos e reais* aponta para um claro esforço de determinar de forma mais precisa o sujeito humano. Ele deixa de ser visto como generalidade atemporal, para ser coerentemente formulado na história viva dos homens. A rigor, não poderíamos acusar os *Manuscritos de 1844* de incorrer no mesmo equívoco de Feuerbach. Já István Mészáros oportunamente nos alerta para o fato de que, por detrás de uma terminologia aparentemente essencialista, os bastidores dos *Manuscritos* apontam para outra direção: a dita essência humana se modifica ao longo da história e é afetada pelas relações objetivas com as quais entra em contato, o que, na verdade, findará por implodir o próprio sentido tradicional do conceito.¹⁰ De todo modo, há uma oscilação terminológica no texto de 1844 – e mesmo passagens problemáticas – que se prestam a interpretações essencialistas que serão explicitamente refutadas a partir de *A ideologia alemã*.

Voltando ao debate sobre a essência, é certo que poderíamos afirmar que, pelo menos do ponto de vista da biologia, a constituição do *homo sapiens* se estabiliza a partir de certo momento, permitindo a reprodução continuada da espécie e a transmissão milenar de seu patrimônio genético (o que autorizaria, ainda que de forma muito lata, a se falar numa essência biológica). Contudo, já do ponto de vista das relações sociais e históricas, objeto de análise de Marx, tudo muda de figura. Como comparar um cidadão inglês do século XIX – e este registro certamente não é valorativo – cujo contato com o mundo é fundamentalmente intermediado por um aparato tecnológico e simbólico muito desenvolvido, com um nativo da América pré-colombiana, bem mais próximo dos processos de interação com a natureza e de seus ciclos vitais? Para realizar a comparação teríamos que abstrair diferenças fundamentais: por fim, ao chegarmos à categoria mais geral, o homem, teríamos chegado também à mais vazia e desprovida de poder explicativo.

¹⁰ I. Mészáros, *Marx: A teoria da alienação*, 1981, p. 15.

Além disso, com a plena emergência da atividade humana, o chamado mundo objetivo também já não pode ser pensado como um dado bruto, pois se modificou enormemente a partir daquela contínua exteriorização. É certo que a existência do planeta em que vivemos é muito anterior à atividade humana, argumento real e decisivo para a formulação mais nítida do que seja um primado da objetividade. Consequentemente, o processo de hominização (aquisição de uma postura ereta, bipedismo, liberação das mãos, desencadeamento do processo de trabalho, aquisição da linguagem etc.) supõe e é obviamente *posterior* às formas objetivas do ser material já encontradas. Ainda que simples, este é um registro que as apreensões subjetivistas tendem a desconhecer, fascinadas que estão em afirmar o primado do observador em qualquer circunstância. Isso posto, é preciso imediatamente adendar o que aquela citada passagem de *A ideologia alemã* esclarece: se Feuerbach, em Manchester, “só vê fábricas e máquinas, onde há um século se viam apenas rodas de fiar e teares”, tal ocorre devido à contínua exteriorização do trabalho humano, que modifica em profundidade o mundo real, não autorizando mais a crença numa natureza intocada.

Retornando ainda uma vez à qualificação da atividade humana como sendo um atributo subjetivo, vale esclarecer que ela não é encontrável apenas nos textos da juventude de Marx. Anos mais tarde, nos seus rascunhos preparatórios para *O capital*, os *Grundrisse*, também vamos encontrar tal qualificação que, longe de ser um resíduo de hegelianismo a ser superado, indica uma qualificação precisa feita por Marx. Tomemos, por exemplo, a seguinte passagem dos *Grundrisse*, que registra de forma nítida a interdependência entre o trabalho – também aqui formulado como atividade subjetiva – e os objetos continuamente apropriados por ele:

As condições originais da produção (...) por um lado, aparece como apropriação dos objetos pelos sujeitos, por outro, aparece igualmente como conformação, sujeição dos objetos a uma finalidade subjetiva; sua transformação em resultados e receptáculos da atividade subjetiva (...).¹¹

¹¹ K. Marx, *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política, 2011, p. 401.

A referência desta passagem a um “fim subjetivo” perseguido pelo agente nos dá a ocasião de abordar o conceito de teleologia, atividade voltada para um fim, como sendo uma determinação importante da subjetividade humana. É correto afirmar que a atividade humana é teleologicamente orientada, pois seus agentes continuamente apresentam-se metas a serem alcançadas: esta é uma descontinuidade real existente entre os homens e as demais espécies. Mas, atenção, falar em descontinuidade não significa supor que nossa espécie escape do ordenamento natural. Significa, apenas, atentar para o fato de que as categorias que comandam a organização deste último não são mais suficientes para explicar a singularidade do mundo humano. Sobre a base fundante da natureza emergiram relações novas, especificamente sociais, que, mesmo sem violar as relações naturais, demandam um nível próprio de apreensão. Disso dá conta o conceito de superação (*Aufhebung*), entendida aqui como superação que conserva, ultrapassagem do natural que incorpora em seu interior aqueles momentos anteriores, inserindo-os numa lógica nova. Voltando agora à teleologia, diríamos que se é um erro projetá-la do processo de trabalho para as demais esferas do ser, ou mesmo para o transcurso histórico mais amplo, é igualmente errôneo desconhecê-la onde ela efetivamente existe:

Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. (...) ele impõe ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante de seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.¹²

Considerações como estas nos mostram um Marx atento a algumas das determinações específicas da atividade subjetiva humana. Seus textos apontam com vigor a descontinuidade existente entre os sujeitos humanos e outras espécies. A ação teleológica, que se põe finalidades e abre uma fenda entre nossa espécie e as demais, é privilégio de sujeitos humanos que já não estão apenas colados à determinação instintiva. Não se trata,

¹² K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2, 1980.

obviamente, de pretender eliminar a animalidade constitutiva de qualquer humano, mas apenas de perceber que, sobre esta base fundante, afloraram determinações novas, que demandam uma rede categorial que dê conta de sua singularidade (ao invés de achatá-las em nome do fundo biológico comum a qualquer vivente).

É impossível deixar de apontar aqui para o visível retrocesso por que passam alguns setores das ciências sociais contemporâneas que, ao equipararem de forma demasiadamente imediata a espécie humana às demais espécies (sob o argumento de que ambas estão sob o influxo de prescrições oriundas da biologia), acabam por apagar a distinção específica que já havia sido bem enunciada por Marx e mesmo outros filósofos anteriores. Com efeito, quando a sociobiologia contemporânea se esforça por ler a agressividade e a violência humanas numa solução de continuidade com fenômenos ditos análogos encontráveis em animais como cães ou macacos, ela está desconhecendo que este impulso agressivo básico, no caso humano, vem capturado pelo registro simbólico e se dá no interior de uma densa teia de relações sociais. Interessa mais, neste específico exemplo, frisar que não é possível ler-se a agressividade humana na mesma chave que a dos outros animais, pela simples razão de que nossos instintos (pulsões, dirá corretamente Freud, pois no caso humano o objeto da satisfação já não é mais fixo) vêm intermediados(as) por relações que emergem apenas na interação humana.

Acrescente-se a isso o fato de que Marx é cuidadoso em ressaltar que a atividade transformadora da natureza nunca é levada a cabo de forma individual. Diferentemente de alguns economistas que iniciavam seus textos com a referência a um Robinson Crusóé produzindo em sua ilha, ele nos diz: “indivíduos produzindo em sociedade – (...) este é, naturalmente, o ponto de partida”.¹³ Também aqui vemos reiterada a importância das relações sociais peculiares à espécie, que sempre acompanham o processo de interação com a natureza. Além das modificações que o desencadear do trabalho acarreta no mundo natural (surgimento de edificações, cidades, máquinas, viadutos etc.) existe também a constituição de um novo nível de objetividade que é constituído precisamente por estas relações sociais.

¹³ K. Marx, “Introdução à crítica da economia política”, In: K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977a, p. 201.

Trata-se de uma objetividade *sui generis*, que se manifesta desde um agrupamento produtivo muito simples cultivando a natureza até no funcionamento impessoal do sistema bancário contemporâneo, passando pelas organizações políticas, ou mesmo em manifestações culturais. Ainda que formadas por indivíduos, estas configurações apresentam uma objetividade peculiar, que antecede à entrada de cada sujeito na interação societária, embora sem dúvida os homens possam se organizar para alterá-la. Aqui, o conceito de teleologia já não é de forma alguma adequado para captar o surgimento de relações deste tipo, pois, embora os atos de um sujeito, ou de um grupo de sujeitos (melhor dizendo, de uma classe social) possam de fato ser teleologicamente orientados, o fato é que a resultante destes atos é imprevisível.¹⁴ Marx polemizou com Proudhon em *A miséria da Filosofia* exatamente pelo fato de este último autor escrever uma “história providencial”, que é aquela concepção de história que transpõe indevidamente a teleologia existente em atos singulares para o âmbito mais amplo do transcurso histórico (antropomorfismo a ser evitado por qualquer análise rigorosa das relações sociais).

Ora, a conjugação das relações dos homens com a natureza com a emergência desta nova objetividade social finda por forjar limites bem definidos também para os novos sujeitos que ingressam na interação societária. Fato que salta aos olhos quando nos dispomos a investigar a lógica que organiza as relações de uma sociedade capitalista. Quando Marx começa o seu livro *O capital* pela mercadoria, formulando a equação do valor de troca (x da mercadoria A vale y da mercadoria B), e só depois analisando em detalhe o trabalho humano responsável por sua gênese, esta é uma decisão de abordagem que expressa a própria reificação existente na sociedade burguesa, que recalca o conteúdo humano necessário para a aparição resplandecente do mundo das mercadorias. No funcionamento cotidiano do mercado, pouco importa quais são as características distintivas do vendedor Pedro ou do comprador João, eles ingressam no intercâmbio funcionando como

¹⁴ Mas, atenção, dizer que a resultante dos diferentes atos humanos é imprevisível é bem diferente de supor que ela é *indeterminada* (ou acidental). O marxismo não é uma forma de irracionalismo. Ele apenas sustenta que a peculiar racionalidade do ser social vai *constituindo-se* ao longo da história (o que aliás desautoriza qualquer tipo de futurologia). A rigor, tal racionalidade só pode ser melhor conhecida *post festum*, ao final de um processo.

portadores de mercadorias, o que configura a objetificação propriamente dita das relações sociais.

Talvez este modo de abordagem tenha confundido aqueles críticos de Marx que afirmam não existir um espaço para a subjetividade humana em seus escritos (argumentando que nosso autor realizou uma espécie de recalcamento das potencialidades criativas dos diferentes agentes sociais). Pois, bem pensadas as coisas, esta crítica deve ser dirigida é ao funcionamento da sociedade capitalista, que cotidianamente monta equivalências monetárias entre os sujeitos e os produtos dos seus trabalhos, e não ao pensador que fez o registro conceitual da subordinação humana aos imperativos do valor de troca. Concordamos neste particular com Hans-Georg Flickinger quando ele afirma que a análise de Marx pode ser lida a contrapelo como uma reivindicação emancipatória para todas aquelas capacidades humanas, qualitativamente diversas, que foram subordinadas à lógica quantitativa do valor de troca.¹⁵ Acrescentaríamos que a própria estrutura de exposição do livro *O capital* autoriza esta possibilidade de leitura, pois Marx opta por uma interpenetração entre o debate mais teórico, sistemático, e aquele de natureza propriamente histórica. Interpenetração que nos permite ver que, para as relações mercantis impessoais se constituírem, diferentes individualidades tiveram de ser historicamente sacrificadas naquilo que tinham de mais peculiar.

Isso posto, é chegado agora o momento de também abordarmos como se presentifica um outro modo de intervenção dos sujeitos na teoria marxiana. Pois até o momento estivemos discutindo aquela intervenção subjetiva que bem pode ser nomeada como ontológica, pois envolve uma modificação real no ser material existente. Consequência desta intervenção é a já mencionada emergência de um gigantesco conjunto de edificações que modifica em profundidade a *physis* originária, bem como a subordinação dos sujeitos humanos a uma configuração que eles próprios criaram. Apenas para evitar possíveis erros de interpretação: quando afirmamos – na verdade no rastro da contribuição tardia de G. Lukács, expressa na grande *Ontologia* do final de sua vida¹⁶ – que a atividade humana subjetiva, o trabalho, acarreta modificações ontológicas no mundo objetivo real, deve ficar claro que esta

¹⁵ H.-G. Flickinger, *Marx e Hegel: O porão de uma filosofia social*, 1986, pp. 169-173.

¹⁶ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, vol. I, 2012; *Para uma ontologia do ser social*, vol. II, 2013.

perspectiva teórica busca superar os clássicos problemas que uma ontologia tradicional apresentava. Problemas que foram alvo de uma justa crítica por parte de vários filósofos (marxistas ou não), como a suposição, numa ontologia tradicional, de um ser imutável e aistórico, acompanhada da crença de essências metafísicas, bem como uma considerável estaticidade da abordagem, que tinha dificuldades em formular as relações dinâmicas que transcorrem no mundo dos homens etc. etc. Passando bem longe destas suposições, uma incorporação crítica do conceito de ontologia tem o mérito de, ao por em evidência a radicalidade da modificação no ser existente trazida pela atividade humana, tornar também mais nítida a distinção entre esta perspectiva e a *epistemológica*, da qual trataremos a seguir.

A atividade humana no conhecimento

Se o trabalho humano constitui-se como intervenção no mundo objetivo que modifica o perfil da natureza existente a ponto de tornar ingênuas aquelas abordagens que supõem ser possível o retorno a uma *physis* originária, restaria ver como se passam as coisas no chamado âmbito epistemológico, ou seja, aquele que diz respeito à formação do conhecimento. A bem da verdade, nos textos de Marx da década de 1840, as indicações epistemológicas ainda são um tanto embrionárias; escassas são as passagens que tematizam mais detalhadamente o processo de formação dos conceitos. E existem mesmo alguns trechos problemáticos em *A ideologia alemã*, onde Marx, no calor de sua polêmica com o idealismo dos jovens hegelianos, parece sugerir que se conseguíssemos remover o véu das representações enganosas elaboradas por estes filósofos, teríamos condições de acesso a um saber imediato que prescindiria de conceitos. Assim, podem ser encontradas, neste texto, formulações como: “Estas premissas são, portanto, constatáveis de um modo puramente empírico”; “A observação empírica tem de mostrar, em cada um dos casos, empiricamente e sem qualquer mistificação e especulação, a conexão da estrutura social e política com a produção”; “(...) todos os problemas filosóficos profundos se resolvem, (...) muito simplesmente num fato empírico”.¹⁷

¹⁷ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 22; 28; 34.

Dito de outro modo: se, em termos da constituição do mundo objetivo, a presença humana está formulada com clareza nos textos marxianos da década de 1840, já no que diz respeito à atividade do conhecimento, à apreensão cognitiva e conceitual que os sujeitos fazem de seu mundo, os textos desta época são vulneráveis a algumas críticas. Não sendo nosso intento proceder a uma discussão exegética destes escritos, registraremos apenas que, em sua complexidade, muitas vezes surgem algumas oscilações no âmbito da epistemologia, que ora se apresenta com os limites empiristas ainda agora mencionados, ora é capaz de proceder a um elaborado comentário de alguns extratos de *A fenomenologia do espírito* de Hegel (pensamos aqui na seção final dos *Manuscritos de 1844*), que nos mostra um jovem Marx mais atento ao papel incontornável das categorias na formação do conhecimento.

Ainda assim, apresentamos a hipótese de que alguns anos mais tarde, em 1857, encontraremos no autor uma formulação epistemológica mais segura, que, incorporando as aquisições do jovem Marx, vai trazer elementos da maior relevância para o debate aqui em tela. Antes de ingressarmos neles, cabe previamente esclarecer que não estamos usando o conceito de corte epistemológica para questões de periodização no interior da obra de Marx. Conforme é sabido, foi L. Althusser quem postulou a existência de um corte que oporia o jovem Marx ao Marx da maturidade; e, do modo como a periodização foi proposta, era inevitável a conclusão de que apenas este último estaria situado no âmbito da ciência, sendo a primeira fase de Marx considerada apenas ideológica. Sustentamos que ainda que a periodização althusseriana detectasse uma questão relevante (pois diferenças substantivas de fato existem no trajeto marxiano), o encaminhamento dado à questão foi bastante insatisfatório, já que findou por desqualificar inteiramente tomadas de posição teóricas importantes já explicitadas nos textos de juventude de Marx. Parece-nos mais correto concordar com autores como István Mészáros, que se esforçam por mostrar, por exemplo, que, quando se desqualifica a importante categoria da *Entfremdung* (que pode ser traduzida como alienação ou estranhamento), elaborada já nas primeiras obras de Marx, sob o argumento de que ela seria pré-científica, perde-se muito do alcance da crítica do autor à sociabilidade capitalista. Assim, mediante essa desqualificação, o marxismo passa a ser visto prioritariamente como uma crítica às desigualdades na distribuição da riqueza, deixando-se de lado a espessura filosófica presente nos textos de Marx, que apontam para as deformações sofridas por sujeitos

estranhados no mundo mesmo em que criaram.

Restaria agora concordar com pelo menos um aspecto da tese althusseriana: há de fato diferenças (mas não um corte epistemológico...) que demandam comentário ao longo da obra marxiana. É o que nos mostra o célebre texto de 1857, a *Introdução à crítica da economia política*. Nele, é formulada de modo explícito a presença incontornável do sujeito na atividade de cognição do mundo em que vive e sobre o qual busca elaborar um conhecimento. Logo ao início deste difícil texto, Marx nos expõe dois métodos de abordagem adotados ao longo do desenvolvimento da Economia Política como ciência. O primeiro método parte de uma totalidade viva, uma população produzindo, e mediante uma análise, chega às categorias mais simples que organizam a atividade desta população, como a divisão do trabalho e o valor de troca. Já o segundo método começa por se apropriar destas categorias simples e retorna à população, desta vez reconstruindo-a, na expressão de Marx, como um concreto-de-pensamento. A *Introdução de 1857* acaba se decidindo por este último como sendo o método cientificamente correto. Mas ora, se examinarmos em detalhe as características deste segundo método, veremos que o que o caracteriza é precisamente o exercício de uma função cognitiva do sujeito, em seu esforço de decifração das categorias econômicas que organizam a sociedade burguesa. Nas palavras de Marx:

O primeiro passo reduziu a plenitude da representação a uma determinação abstrata; pelo segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento.

(...) a totalidade concreta, enquanto totalidade-de-pensamento, enquanto concreto-de-pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber; ele não é pois de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que pensa exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação. O todo, na forma em que aparece no espírito como todo-de-pensamento, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação desse mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático.¹⁸

¹⁸ K. Marx, "Introdução à crítica da economia política", In: K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977a, p. 219.

Destacamos nesta densa passagem a explícita referência ao “cérebro pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível” (modo distinto da arte e da religião). Eis aqui formulada com nitidez a atividade indelével do sujeito do conhecimento sobre os objetos com os quais interage, elaborando um “todo-de-pensamento”. Enquanto o primeiro método praticado ao longo da história da Economia Política se situava no âmbito de um empirismo, em seu exercício de desmembramento imediato da realidade para fins analíticos, já o segundo método tem características de uma construção conceitual em todo seu alcance. Construção feita obviamente sobre a base da realidade, mas superando-a (no já mencionado sentido de uma superação que não elimina, mas conserva em seu interior o momento superado). A consequência disso é que, enquanto o primeiro método não conseguia ultrapassar o âmbito de uma “representação caótica de um todo”, já o segundo consegue aceder à uma “rica totalidade de determinações e de relações numerosas”.¹⁹

É por isso que é um erro grave de interpretação ler Marx como um empirista: sua afirmação de um primado do real histórico em nada se confunde com um achatamento da concepção da realidade que a restrinja apenas aos objetos sensoriais. Basta lembrar que um dos conceitos centrais da Economia Política marxiana não é reconhecível apenas pela via do mundo sensorial: com efeito, a mais-valia não pode ser vista ou tocada, cheirada etc. Ela demanda um aparato conceitual para ser visualizada de forma precisa. O que a realidade meramente empírica nos apresenta é o salário, este sim, se se quiser, um objeto sensorial: quantia paga pelo empresário aos seus trabalhadores. Mas o salário encobre relações que demandam uma formação teórica mais complexa para serem adequadamente compreendidas. Isso não significa que a mais-valia seja um objeto metafísico – acusação lançada contra Marx por algumas vertentes da Economia Política anglo-saxônica. Pois enquanto esta última escola oferece aos seus seguidores a estreita alternativa: ou bem temos objetos sensoriais, ou bem temos objetos metafísicos, já a Economia Política marxiana alcança a compreensão de que existem objetos e processos reais, mas que não são sensoriais, e só podem ser compreendidos mediante uma elaboração teórica.

¹⁹ Ibidem, p. 218.

Voltando à *Introdução de 1857*, neste mesmo texto Marx é cuidadoso em afirmar que o ato cognitivo através do qual o sujeito se apropria e constrói seu próprio objeto do conhecimento não deve ser confundido com a gênese do próprio fenômeno, pois esta última, a rigor, é independente e anterior ao sujeito que se debruça sobre o real. Esta distinção, decisiva numa verdadeira abordagem materialista, está confundida em Hegel, para quem o movimento das categorias é também um ato de produção real:

Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo, e se movimenta por si mesmo, enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento precisamente a maneira de se apropriar do concreto, de o reproduzir como concreto espiritual. Mas este não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto.²⁰

A gênese do concreto (seja ele a troca simples ou o valor de troca já constituído) é certamente anterior à atividade científica. Aqui, *a diferença entre a posição ontológica que anteriormente analisamos e a posição epistemológica é quase palpável*, pois enquanto no primeiro caso os sujeitos humanos fazem uma intervenção no mundo real (transformando pela via do trabalho a causalidade natural numa causalidade posta), já no segundo caso, na posição epistemológica, o que ocorre é uma decifração científica, a reprodução conceitual de uma lógica peculiar, mas não o engendramento do próprio objeto. É certo que podemos argumentar que a correta decifração de um dado complexo objetual em muito favorece a possibilidade de transformá-lo – e foi precisamente esta a intenção de Marx ao estudar em profundidade a economia política de uma sociedade capitalista, com vistas a uma intervenção política transformadora. Mas isso não deve nos fazer perder de vista a diferença qualitativa entre a posição ontológica e a epistemológica, sob pena de incorreremos no mesmo erro em que caiu Hegel e, acrescentamos nós, erro em que incidem também muitos filósofos contemporâneos, em sua sobrevalorização excessiva do papel do(s) sujeito(s) na constituição da realidade.

²⁰ Ibidem, p. 219.

Por todas estas razões, diríamos que os dois diferentes momentos aqui destacados na obra de Marx – tanto em seus textos da juventude, como em sua maturidade – nos mostram um autor bastante cômico da presença subjetiva no mundo. Mais do que isso: quando desfeitos os equívocos de uma filosofia subjetivista, o que se manifesta de modo nítido em Marx é a existência um espaço preciso para a subjetividade, seja em termos ontológicos (na modificação da causalidade impessoal numa causalidade posta), seja em termos cognitivos, na apreensão e interpretação da realidade material.

Esse fato nos propicia a ocasião de desfazer uma confusão conceitual que comparece com frequência em alguns críticos de Marx, que afirmam existir no autor algo como um “rude objetivismo”. Para desfazer esta interpretação errônea, sustentamos que há em Marx sobretudo a afirmação de um primado da objetividade, entendido como primado das condições de vida já encontradas, que precedem nosso ingresso na interação social. Em termos muito sintéticos, sublinhados com vigor por Marx em seus textos, para podermos fazer política ou filosofia (e os exemplos seriam inúmeros) precisamos ter nossas necessidades básicas satisfeitas. Porém, este primado da objetividade em momento nenhum se confunde com um objetivismo, que é aquela postura que amputa as possibilidades de ação humana, adquirindo as características de um determinismo fechado. É por esta razão que Marx afirma que “as circunstâncias fazem os homens tanto como os homens fazem as circunstâncias”.²¹ O problema dos objetivistas é que eles só conseguem enxergar a primeira parte da frase, desconhecendo que os homens têm a singular capacidade de interagir sobre as determinações que recebem do mundo já formado: eles são, no sentido forte do termo, *sujeitos*, seres capazes de realizar uma ação. Desnecessário dizer que foi precisamente por essa razão que Marx investiu na possibilidade de uma ação política transformadora, que não se contenta com a aceitação passiva da realidade objetiva atual. O que ele recusa, porém, é um certo tipo de voluntarismo político e filosófico (que ressurgiu com força nos dias de hoje) que, ao inflacionar a importância da subjetividade, supõe que basta os homens desejarem intensamente algo para que este desejo se concretize.

Convém retomar agora com mais vagar uma decisiva passagem da *Introdução à crítica da economia política*, onde Marx reprova os economis-

²¹ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 52.

tas de sua época por eles iniciarem seus livros evocando a figura de um Robinson Crusó produzindo isoladamente em sua ilha. Marx lembra que qualquer produção é levada a cabo num agrupamento social, e que é um erro supor que exista um sujeito autodeterminado. Para nós, importa agora frisar com Marx que o ponto de vista individual, ao fim e ao cabo, é engendrado no interior de uma sociedade onde as relações sociais já estão altamente desenvolvidas. A passagem é longa, mas merece ser citada na íntegra:

Quanto mais se recua na história, mais o indivíduo (...) se apresenta num estado de dependência, membro de um conjunto mais vasto: este estado começa a se manifestar de forma totalmente natural na família, e na família ampliada até as dimensões da tribo: depois, nas diferentes formas de comunidades provenientes da oposição e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na sociedade burguesa, as diferentes formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como um simples meio de realizar os seus objetivos particulares, como uma necessidade exterior. Mas a época que dá origem a este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela em que as relações sociais (revestindo deste ponto de vista um carácter geral) atingiram seu máximo desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um *dzôon politikhón*, não só um animal sociável, mas um animal que só em sociedade pode isolar-se.²²

Diríamos que alguns eminentes cientistas contemporâneos bem fariam se levassem a sério estas lúcidas considerações... Pois se o antigo erro dos economistas políticos consistia em projetar o ponto de vista do indivíduo isolado – típico da sociedade capitalista – para todas as épocas históricas, assistimos hoje, de forma diferenciada, a uma retomada deste enganoso procedimento. Vivendo num mundo que acentuou e radicalizou o individualismo já detectado por Marx no século XIX, acadêmicos do século XXI alimentam fantasias de onipotência muito exacerbadas e tendem a crer que o real se organiza de acordo com seu desejo. “O cosmo foi criado por nossa causa”, afirma candidamente Amit Goswami, fazendo involuntariamente eco a uma cultura do narcisismo radicalizado, que continuamente nos envia sinais que poderiam ser traduzidos como: “se você realmente quer, você

²² K. Marx, “Introdução à crítica da economia política”, In: K. Marx, *Contribuição à crítica da Economia Política*, 1977a, p. 202.

pode.” Para os que não conseguem materializar seus desejos, sempre resta a alternativa de atribuir a seus limites pessoais a razão deste insucesso.

Em contrapartida, na tomada de posição materialista, o justo reconhecimento do papel da subjetividade humana não levou Marx a cancelar as leis dos objetos, que prosseguem mantendo sua integridade para além dos sujeitos que com eles interagem. Impossível não citar a este respeito o cuidadoso estudo realizado pelo filósofo marxista (contemporâneo) Nicolas Tertulian. Ainda que a referência imediata da passagem seja um resgate da importância do hoje injustamente esquecido N. Hartmann, sua orientação de fundo é bastante esclarecedora quanto ao nosso tema:

a atividade teleológica, privilégio de um sujeito ativo, representa apenas um segmento no infinito devir do mundo. A prioridade ontológica da categoria de causalidade frente à de finalidade parece evidente a Hartmann, que empreende uma operação espetacular para reabilitar o alcance ontológico da categoria da causalidade, sublinhando a produtividade infinita das séries causais objetivas em confronto com a finitude inerente aos atos teleológicos.²³

A concatenação das causas eficientes prossegue o seu curso, sendo apenas em parte alterada pela intervenção dos sujeitos operosos que buscam atingir suas finalidades. E, se nos fosse solicitado enunciar aqui um princípio de hierarquia explicativa, não nos furtaríamos a fazê-lo: ela cabe ao sempiterno devir do cosmos, que precede a presença humana e prosseguirá mesmo após uma eventual extinção dela. Aliás, visualizar com clareza os limites desta presença é, a nosso ver, condição necessária para potenciar suas possibilidades de ação.

Sintetizando agora alguns pontos abordados ao longo deste breve artigo, com todos os riscos que um resumo deste teor envolve, diríamos que em Marx é possível encontrar-se uma tomada de posição filosófica que:

- 1) afirma a anterioridade do real histórico sobre o sujeito que sobre ele se debruça;
- 2) reconhece que é peculiar à espécie humana conseguir modificar

²³ N. Tertulian, *Lukács: La rinascita dell'ontologia*, 1986, p. 62-63.

pela via do trabalho, dentro de certos limites, a causalidade natural transformando-a numa causalidade posta, de forma que uma marca subjetiva já se inscreve nesta transformação;

3) reconhece igualmente que no âmbito da cognição, ao invés de uma mera leitura imediata dos objetos reais (como parecem sustentar alguns filósofos empiristas), o que ocorre é uma verdadeira construção cognitiva (o concreto-de-pensamento”, nas palavras de Marx na *Introdução de 1857*);

4) sustenta ao mesmo tempo que, apesar desta importantíssima ação subjetiva – que se manifesta tanto no trabalho, como na cognição – as séries causais objetivas permanecem mantendo seu devir próprio e só conseguem ser modificadas, em parte, por uma deliberada intervenção humana (que necessitará decifrar corretamente a série causal para poder modificá-la). Registro aparentemente simples, é verdade, mas que por si só desautoriza o inchaço da subjetividade feito por algumas filosofias contemporâneas.

Vemos então que há de fato um lugar importante para a dimensão subjetiva na obra de Marx, mas há também uma sobriedade de sua parte ao apontar para os limites desta dimensão. Diferentemente de um sujeito que tudo pode, o que temos são sujeitos situados dentro de um contexto preciso. Sua intervenção é tanto mais eficiente quanto melhor eles o conhecem. Por tudo isso, vê-se que as críticas que afirmam que não existe um espaço para a subjetividade no pensamento marxiano estão, afinal, deslocadas. Pois elas deveriam incidir sobre o sistema de relações mercantis, objetivas, que é afinal o responsável cotidiano pelo recalque das capacidades subjetivas de seus agentes. Marx fez sobretudo o registro e a decifração conceitual desta engrenagem complexa. Numa bela metáfora de um texto de sua juventude, ele dizia que “É preciso tornar a opressão real mais opressiva, acrescentando-lhe a consciência da opressão; é preciso (...) obrigar estas relações esclerosadas a dançar ao compasso de sua própria melodia”.²⁴ Tocar a melodia descompassada do capital é também uma forma de mostrar sua irremediável cacofonia. Numa leitura a contrapelo, este procedimento de Marx pode

²⁴ K. Marx, “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”, In: *Temas de Ciências Humanas*, n. 2, 1977b, p. 4.

ser visto também como uma reivindicação por uma subjetividade que não esteja mutilada pelos limites alienados do circuito do valor de troca. Este é um sentido emancipatório profundo, que ultrapassa bastante uma leitura corriqueira do marxismo como sendo apenas uma reivindicação (necessária) pela melhor distribuição da riqueza já existente.

Referências bibliográficas

- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: O porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM/CNPq, 1986.
- GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. “Desenvolvimento da moral e identidade do eu”. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo editorial, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*, vol. II. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- MARX, Karl. “Introdução à crítica da economia política”. In: MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977a.
- _____. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”. In: *Temas de Ciências Humanas*, n. 2. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977b.
- _____. *O capital: Crítica da Economia Política, Livro I*, vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. “Teses sobre Feuerbach”. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Editorial Avante!, 1981.
- _____. *Manuscritos: Economía Y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- _____. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Edições Avante!, 1981.

MÉSZÁROS, István. *Marx: A teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács: La rinascita dell'ontologia*. Roma: Editori Riuniti, 1986.

Marxismo e subjetividade: uma leitura dos *Manuscritos de 1844*¹

Em nossa época de crise do marxismo, talvez pareça anacrônico proceder a uma análise mais detalhada de um texto do fundador deste corpo teórico. Contudo, para aqueles que se detêm com mais vagar sobre o pensamento de Marx, há muito ficou clara a enorme distância existente entre ele e aquilo que se convencionou chamar de socialismo real. Aliás, a crise deste último não deve nos eximir de uma interrogação sobre algumas características particularmente marcantes de uma sociedade capitalista. Para tal interrogação, eis que os textos de Marx se revelam insistentemente contemporâneos.

O trabalho que se segue visa comentar um texto da juventude do autor, os *Manuscritos de 1844*, enfatizando em especial a discussão sobre a constituição da subjetividade que está ali presente. Nossa perspectiva de fundo comporta também o exame da polêmica de Marx com aqueles que acreditavam plenamente nos atributos de autonomia e livre arbítrio que um certo pensamento liberal costuma associar ao sujeito humano.

É parte de nosso argumento sustentar que existiram modificações importantes ao longo da obra de Marx no que diz respeito ao tema em foco. Porém, situando-nos na via aberta por aqueles que criticaram a periodização proposta por Louis Althusser da referida obra (periodização que nomeia a sua fase inicial como sobretudo ideológica)², entendemos que o estudo dos textos da juventude marxiana é de enorme relevância para uma compre-

¹ Publicado originalmente como artigo no *Anuário do Laboratório de Subjetividade e Política*, Ano I, vol. 1. Niterói: UFF, 1991-1992, organizado por Luiz Antonio dos S. Baptista. Agradecemos ao professor Baptista pelo convite para proferir uma palestra no referido Laboratório, no âmbito do ciclo “Outros discursos sobre a subjetividade”, propiciando um intercâmbio fecundo entre profissionais de diferentes áreas.

² Cf.: L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, 1971.

ensão mais abrangente de seu pensamento. Assim, ainda que o Marx de *O capital* vá se aproximar de um modo distinto de algumas das questões que serão aqui tratadas, a análise dos *Manuscritos* pode se revelar instigadora, pois este último texto por vezes apresenta de forma mais minudente aquilo que comparece já de modo mais sedimentado em *O capital*. Apenas como exemplo, pode-se encontrar nos *Manuscritos de 1844* uma argumentação mais extensa focada sobre o caráter múltiplo das forças essenciais humanas, referência a nosso ver indispensável para entender toda a intensidade da crítica de Marx – nos capítulos XII e XIII de *O capital* – à divisão do trabalho vigente na manufatura e na grande indústria.

Manuscritos: não apenas uma antropologia

Se até 1844 os escritos de Marx podiam ser qualificados como intervenções específicas realizadas sobre temas determinados (como atestam os próprios títulos de seus trabalhos, como *A lei sobre os roubos da lenha*, *a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *A questão judaica* etc.) já os seus *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844* (*Manuscritos Parisienses*) representam o acesso a um patamar de teorização de outra ordem. Texto ambicioso, de envergadura conceitual muito ampla, os *Manuscritos* veiculam uma clara intenção de fundar uma concepção abrangente sobre o homem e o desenrolar da história. Se sua teorização afirmativa, proposicional, sobre o homem será ou não ratificada nas obras posteriores, se existe continuidade ou antes ruptura no interior desta problemática, tal é assunto do qual não nos ocuparemos diretamente aqui. Adiantamos apenas nosso intento de perquirir o texto em sua produtividade própria: parece-nos reificada aquela leitura que, a partir da identificação dos limites – reais – dos *Manuscritos de 1844*, condena o texto em bloco. Lembremos que o próprio Althusser, defensor da tese de uma ruptura epistemológica no interior da obra de Marx, conseguia estabelecer uma relação afirmativa, por exemplo, com a filosofia de Espinosa. Por que não adotar esta aproximação mais *matizada* e produtiva ao pensamento no que diz respeito a um texto da juventude do próprio Marx?

Isso posto, cabe desde já frisar que uma antiga inquietação filosófica percorre os *Manuscritos*: subjacente aos seus densos enuncia-

dos, podemos detectar a questão: “quem é o homem?”³ O texto trabalha esta questão operando uma peculiar síntese entre algumas aquisições de Feuerbach com outras, bem distintas, de Hegel; o produto final é a especificidade da construção marxiana que, embora devendo algo às suas fontes, certamente não se reduz a elas, é um enunciado de feição própria, portador de sua autonomia.

O homem é uma atividade, nos diz Marx, é um ser que transpassa sua origem natural e devém como ser humano consciente ao longo da história. Contudo, de modo distinto do que fazia Hegel, os *Manuscritos de 1844* enfatizam também as características sensoriais deste ser ativo: é um homem encarnado que emerge da antropologia marxiana de então, um ser que experimenta como necessidade a interação com objetos sensíveis, reais.

Mas talvez estejamos adiantando em muito a argumentação a ser desenvolvida; na verdade, a referida antropologia inscreve-se numa perspectiva bem mais geral que merece ser pelo menos mencionada. Pois o aprofundamento da leitura dos *Manuscritos* evidencia que é mesmo uma ontologia que está sendo ali debatida: particularmente na última seção do “Terceiro manuscrito” (a que discute o capítulo final da *Fenomenologia do espírito* de Hegel), bem como em algumas passagens já do “Primeiro manuscrito”, o leitor se depara com proposições vazadas num nível alto de abstração e generalidade, proposições que têm a pretensão de referir-se não apenas ao ente humano, mas ao ser em geral.

Não sendo nossa intenção enveredar em profundidade pela ontologia marxiana – tarefa que nos afastaria do nosso eixo argumentativo principal – daremos sobre ela apenas algumas breves indicações que proporcionem um melhor acesso ao tema em foco.

³ Para quem considere uma leitura abusiva afirmar que a questão “quem é o homem?” repercuta nos *Manuscritos de 1844*, lembrarmos que o texto contém várias proposições claramente afirmativas a este respeito, como por exemplo: “O homem é imediatamente um ser natural”, “O homem como ser objetivo sensível é por isso um ser que padece”, “O homem não é só um ser natural, mas também um ser natural humano”. K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, pp. 194-195. Como se vê, trata-se de enunciados afirmativos, que implicitamente aceitam a suposição de que o sujeito homem pode ser, de alguma forma, objeto de uma enunciação.

“Um ser não objetivo é um não-ser”

É György Lukács quem aponta para uma passagem de fundamental importância na ontologia marxiana de 1844, aquela em que Marx afirma que “Um ser não objetivo é um não-ser”.⁴ De fato, a passagem é desconcertante quando se tem em conta que boa parte da tradição filosófica anterior operava no sentido de desvencilhar o ser do domínio da objetividade. Pois, tal como concebido por várias filosofias não seria o mundo objetivo, sensorial, o local mais apropriado para se perquirir as características do ser: aparência fugaz, domínio do mutável e do contingente, a sensorialidade deveria antes ser superada pela interpretação filosófica. Só através de uma construção que intencionalmente se põe como finalidade ultrapassar aquilo que a experiência cotidiana nos oferece é que seria possível ascender à região mais elevada do ser, eis a tarefa primordial da metafísica, essa modalidade de especulação que em sua própria etimologia traz as marcas de uma preocupação em ultrapassar a *physis*.

Entretanto, nos diz Marx, “Um ser não objetivo é um não-ser” e, no contexto em que esta afirmação é feita, percebe-se que ela indica uma revalorização da rede de dependências em que todos os entes estão intimamente entrelaçados. Os exemplos desta tessitura são os mais abrangentes, como se pode ver a seguir:

O sol é o objeto da planta, um objeto indispensável para ela, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, como exteriorização da força vivificadora do sol, da força essencial objetiva do sol.⁵

Sol e planta, homem e natureza; os seres estão todos imersos numa tessitura movente. Contra aqueles que enxergam na efetividade apenas uma pulverização, uma fragmentação aleatória, Marx aponta para as relações

⁴ Lukács em vários momentos acentuou a importância desta afirmação dos Manuscritos, como, por exemplo, em sua última entrevista, intitulada “Diálogo sobre o Pensamento Vivido”. A entrevista foi concedida a I. Eorsi, em maio de 1971. G. Lukács, “Diálogo sobre ‘Pensamento Vivo’ (entrevista a I. Eorsi)”, *Ensaio*, n. 15/16, 1986, p. 60. Quanto à passagem dos Manuscritos, ela será citada na íntegra logo a seguir.

⁵ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 195.

basilares em que os múltiplos seres estão postos. Daí a ênfase que o texto atribui a “ter objetos fora de si mesmo”, “ser objeto para um terceiro” como condições fundantes para a emergência de qualquer ser: é uma trama de relações ontológicas que vai se tornando visível para quem se dispõe a perquirir as conexões de alteridade nas quais se entrelaça um ente.⁶ Este é o pano de fundo em que se desenha a crítica àqueles que acreditam ser possível a vigência de um ser não objetivo:

Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa do ser da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto seu, quer dizer, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser. [E, mais adiante:] Mas um ser não objetivo é um ser irracional, não sensível, apenas pensado, quer dizer, só imaginado, um ente de abstração.⁷

Quando se desconhece tais considerações, quando implicitamente se acredita, por exemplo, que os sucessivos processos de abstração levados a cabo pelo pensamento podem engendrar entes reais, incorre-se em enganosa metafísica, aquela que transita pelos produtos do pensamento supondo que eles são entidades autônomas.

Como se pode observar na última passagem citada, Marx alimenta, neste momento de sua obra, uma desconfiança em relação aos seres não-sensíveis, nomeando-os em contexto pejorativo como *entes de abstração*. Isso faz pensar que estamos diante de uma ontologia que associa o domínio da objetividade ao da sensibilidade; um ser objetivo é também um ser sensível, que pode ser visto, tocado, cheirado etc.

⁶ O leitor observará que estamos usando os conceitos de ser e ente como denominações alternativas, a serem especificadas de acordo com um determinado contexto. No século XX, é conhecida a crítica de M. Heidegger à equiparação dos dois conceitos; entretanto, como este é um estudo sobre Marx, e não sobre Heidegger, pareceu-nos que seria extemporâneo acionar um critério deste último pensador sobre a questão. G. Lukács, na seção de sua *Ontologia* dedicada a Heidegger (G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, v. I, 2012, Capítulo II), polemiza explicitamente com o que lhe parece ser uma partição categorial excludente do autor de *Ser e tempo*: o filósofo húngaro sustenta que há trânsito, interpenetração, entre os entes e a substância, o ser, que os constitui.

⁷ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 195.

Poder-se-ia, talvez, acusar esta concepção de ainda estar sob a influência de Feuerbach, tendo em vista que ela acaba por rebaixar os seres não-sensíveis ao *status* subalterno de não-seres; poder-se-ia, também, legitimamente lembrar que o próprio Marx, anos mais tarde, vai empreender uma construção teórica que pretende tornar visível um ente que não tem propriamente características sensoriais, a mais-valia, que só pode ser determinada mediante um procedimento teórico que, com o auxílio de abstrações, compara grandezas heterogêneas (o *quantum* de valor que a força de trabalho agrega aos produtos, a remuneração efetivamente recebida pelo trabalhador etc.). Mas, neste momento de nossa exposição, talvez seja mais produtivo examinar o conteúdo polêmico existente na formulação de 1844. No fundo, é um certo conceito de essência que Marx está interessado em questionar; pois aquela ontologia que define o ente a partir de sua essência (entendida como coisa sua, determinação inalienável, que preexiste à existência) acaba supondo que ele prescinde de relações objetivas sensíveis, sustenta-se a si mesmo em sua essência, donde as características de perenidade e atemporalidade que geralmente lhe eram associadas. E não é apenas o platonismo o destinatário desta crítica; mesmo na Alemanha no século XIX seria possível identificar elaborações teóricas de maior ou menor sofisticação que acalentam o desejo de prestar culto a um ser que habita apenas no “céu brumoso da fantasia filosófica”⁸, desde a Ideia hegeliana até o Único de Max Stirner, passando também, por que não, pelo Eu autônomo (fato que nos fornece uma primeira indicação de que, já na ontologia marxiana, encontram-se prefigurados os traços que repercutirão no entendimento do sujeito humano; por exemplo, a ênfase em seu caráter relacional, a recusa, portanto, em pensá-lo como realidade autocontida).

Esta referência ao que nomeamos como uma crítica a um determinado conceito de *essência* nos obriga a fazer um esclarecimento terminológico, tendo em vista que, inegavelmente, os *Manuscritos* utilizam bastante tal conceito: o texto faz alusão às “forças humanas essenciais”, à “essência humana”, à “essência humana da natureza” etc. Se, por um lado, isso realmente cria problemas para a afirmação de que ali se veicula uma crítica a uma concepção essencialista do ser, por outro lado, é preciso ter em vista que é

⁸ K. Marx & F. Engels, *Manifesto comunista*, 1998, p. 63.

sempre mais prudente determinar o sentido de um conceito no interior da argumentação em que ele se insere (ao invés de adotar aprioristicamente o seu sentido clássico). A este respeito, vale a pena citar a oportuna observação de Istvan Mészáros quando ele afirma que: “Marx rejeitou categoricamente a ideia de uma essência humana. Não obstante, manteve a expressão, transformando o seu significado original, de modo a torná-la praticamente irreconhecível”.⁹ Isso significa que a referida expressão (que de fato aparece inúmeras vezes nos *Manuscritos*) tem um sentido bem distinto daquele formulado pela filosofia clássica; pois o que dizer de uma essência que se transforma, ou, em alguns casos, se constitui ao longo da história? O que dizer de uma essência que depende estruturalmente das relações objetivas em que está posta (o que implica que uma modificação de tais relações tem como contrapartida uma modificação da própria essência)? O que dizer de uma essência que tem sua “natureza fora de si mesma”? E estas são algumas das características do ser (ou da essência, já que a palavra alemã *Wesen* admite a tradução tanto por ser como por essência) que os *Manuscritos* inequivocamente nos apresentam. Retomemos a importante passagem: “Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa do ser da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. (...) Um ser (*Wesen*) não objetivo é um não-ser (*Unwesen*)”.¹⁰

Não se tratando, portanto, de uma realidade autocontida, o ser (ou a essência) se objetiva, se exterioriza nas relações que o confirmam. Mas estas relações, e chegamos aqui a uma segunda característica nodal da ontologia de 1844, não são dadas de uma vez por todas; o mundo do ser, o mundo da objetividade, é formulado como processo, como fluxo que altera incessantemente sua malha constitutiva. É dessa transformação que o basilar conceito de atividade (*Tätigkeit*) dá conta; vamos a ele.

“(...) pois o que é vida, senão atividade?”

Num certo nível de abstração é possível legitimamente visualizar a atividade como o processo que caracteriza o ser vivo (“pois o que é vida, senão

⁹ I. Mészáros, *Marx: A teoria da alienação*, 1981, p. 15.

¹⁰ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 195

atividade?”¹¹). Ao se debruçar sobre o mundo sensível, Marx, na trilha de um pensamento que sem dúvida tem raízes longínquas, acentua o caráter processual aí se fazendo. O ser é fluxo, atividade, transformação incessante que reflexiona seus pressupostos. Sua objetividade em nada se assemelha, por exemplo, à da estrutura isolada de um cristal: também a coisa é processo, ancestral vir-a-ser da exterioridade. Porém, a partir da emergência da espécie humana, transformações reais e categoriais marcarão em profundidade o mundo. Já não estamos mais lidando com uma natureza originária; e nem são apenas as sucessivas transformações sofridas por ela o que aqui nos interessa. Na verdade, este ser que a experiência hoje nos apresenta e no qual estamos imersos, este mutante conjunto de relações entre entes desiguais porém interdependentes, há muito se distanciou daquilo que coube originariamente como natureza à humanidade. E, conjuntamente à ação dos próprios fenômenos naturais, entrelaçou-se a decisiva presença do homem como coautor do referido distanciamento.

Chegamos aqui ao momento adequado para ingressar na antropologia marxiana, estabelecido o seu necessário liame com a ontologia abrangente. Sem maiores delongas, adiantamos desde agora que o homem¹² é concebido por Marx como um conjunto de capacidades, de aspirações, de necessidades e, talvez mais do que tudo, de “forças essenciais objetivas”, que são capacidades que só se desenvolvem mediante uma interação com os objetos componentes do mundo sensível. “Objetos” no sentido mais geral do termo, no sentido de tudo o que está fora do eu, definição que certamente abrange não apenas os utensílios de forma determinada, mas também todo o campo da objetividade, aí incluídos os outros homens e a própria natureza.

Vejamus que o homem é entendido, num primeiro momento, como parte da natureza (daí as sucessivas referências que os *Manuscritos* fazem a ele como um ser natural). Mas ocorre que este ser posto pela natureza tem a peculiar propriedade de interagir sobre ela e modificá-la. Estamos dian-

¹¹ Ibidem, p. 110.

¹² Acompanhando a terminologia dos *Manuscritos*, usamos aqui no singular a expressão *o homem*. Sabemos que em *A ideologia alemã* esta designação será devidamente questionada, e Marx falará em *os homens históricos reais*, num claro esforço de determinar uma singularidade histórica (e, se o autor vivesse nos nossos tempos, talvez optasse por se referir aos homens e mulheres históricos e reais).

te de uma importantíssima automediação¹³: a natureza, através do homem (produto seu) interage sobre si mesma, sofre uma modificação.

Ali de onde havia, inicialmente, apenas um mesmo, vai lentamente emergir uma diferença, uma separação entre objetividade e subjetividade (subjetividade: aquilo que cabe ao homem e à sua ação, uma “determinação do sujeito”, em sentido preciso¹⁴). E o homem, agora parte distinta da natureza originária, não para de se automediar. Ele simultaneamente transforma a natureza (e é transformado por ela), a si mesmo e a seus semelhantes: a atualização contínua deste mediador de primeira ordem, a atividade (que medeia a relação entre sujeito e objeto) provoca alterações radicais na “essência” da natureza e do homem. É uma história em aberto que vai se fazendo.

Distingue a atividade humana daquela desenvolvida por outros seres o fato de ela ser consciente, esta é talvez sua determinação mais específica:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz de sua atividade vital mesma objeto de sua vontade e de sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinação com a qual

¹³ Para o conceito de *automediação*, remetemos o leitor ao estudo de István Mészáros: “A relação entre o homem e a natureza é ‘automediadora’ num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que propicia a mediação entre si mesma e homem; segundo, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro desses dois aspectos ontológicos, a natureza faz a mediação entre si mesma e a natureza; e sob o segundo aspecto ontológico – em virtude de ser a atividade produtiva inteiramente social – o homem faz a mediação entre si mesmo e os demais homens”. I. Mészáros, *Marx: A teoria da alienação*, 1981, p. 77-78.

¹⁴ Falar na relação entre sujeito e objeto, em nossa época de predomínio das abordagens epistemológicas sobre as ontológicas, pode ter determinadas ressonâncias que estariam aqui algo deslocadas. Clarificando: não é do sujeito epistêmico que estamos tratando, e nem é prioritariamente o ato do conhecimento que está sob discussão. Deve-se entender a afirmação anterior de que a atividade medeia a relação entre sujeito e objeto no seu sentido mais geral, que diz respeito a um sujeito produtivo que, tomando a natureza como objeto de sua atividade, transforma-a incessantemente. É claro que esta mediação vital, produtiva, tem também repercussões cognitivas decisivas: o homem adquire conhecimento à medida que interage com a objetividade. Mas separar o ato do conhecimento da situação histórica que lhe dá fundação é um procedimento alheio à ontologia marxiana e, mais do que isso, por ela criticado: bastaria lembrar, por exemplo, a polêmica de Marx com Hegel, quando o primeiro afirma que o segundo, ao conceber o homem como sendo idêntico à autoconsciência, findou por expropriá-lo dos seus demais atributos corporais e sensíveis; a partir daí, ficaram dadas as condições para enganosamente acreditar-se que o “ser humano mesmo só tem valor como ser abstrato pensante, como autoconsciência”. K. Marx, *Manuscritos: Economia y Filosofía*, 1985, p. 202.

o homem se funda imediatamente. A atividade vital consciente distingue imediatamente o homem da atividade vital animal.¹⁵

Não deixa de ser curioso atestar que, na palavra daquele a quem seus críticos se referem como o cultor de um “materialismo reducionista”, o atributo da consciência singulariza a atividade humana face à atividade animal. De fato, é preciso salientar que, se um dos contrastes que atravessam os *Manuscritos* é o do humano que vai superando (no sentido amplo do conceito alemão de *Aufhebung*, o de uma superação que consegue preservar algo do que está sendo superado) aquilo que era apenas natureza, a instância da consciência imprime sua marca inequívoca neste processo. Mediante sua interação com os objetos que o cercam, o homem adquire consciência, faz da própria atividade, e dos outros homens, objetos de seu pensamento, diferencia-se deles, portanto. É este o sentido do progressivo desprendimento do homem face ao que lhe coube originariamente como natureza (tanto externa como interna), face a tudo que foi recebido sem a sua intervenção e que ele, precisamente em sua condição de ativo ser consciente, se encarrega de profundamente modificar.

Tentemos precisar um pouco mais este basilar conceito de atividade. Já sabemos que ele se refere a uma mediação de primeira ordem, propriamente ontológica, entre o homem e a natureza. Sabemos também que, graças à sucessiva atualização deste mediador, o homem passa da condição de ser posto pela natureza para a de um ser que interage sobre ela, adquirindo então as características de um sujeito ativo. Interessa-nos, agora, frisar que a constituição do sujeito se processa entrelaçada a uma forma de objetivação: todas as capacidades humanas, todas as forças e aptidões do homem são exteriorizadas, objetivadas mediante seu agir no mundo. Isso dá origem ao que Marx chama de natureza humanizada¹⁶, natureza que sofreu a intervenção do homem. Se em Manchester existem hoje “fábricas e máquinas onde há um século se viam apenas rodas de fiar e teares”¹⁷ (conforme nos lembra um texto um pouco posterior, *A ideologia alemã*), tal ocorreu devido a uma gigantesca transformação do mundo sensível operada pela atividade humana. Trata-se

¹⁵ Ibidem, p. 111.

¹⁶ Ibidem, p. 150.

¹⁷ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 34.

de uma simultânea exteriorização e atualização de capacidades humanas, é isso que o processo de objetivação desencadeia: trasladar da potência do sujeito para o mundo sensível. Modificação da exterioridade, portanto, (e vemos agora que exterioridade não é, a rigor, um conceito absoluto, pois existe trânsito, interpenetração, entre aquilo que existe no homem e o que vigora ao mundo sensível), e modificação também da interioridade, é assim que o sujeito humano se constitui. Entretanto, veremos a seguir que tal constituição se dá de forma particularmente problemática devido à vigência hegemônica de um certo tipo de atividade: o trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*).

O trabalho estranhado

O leitor há de ter registrado que, até o momento, não havia sido usado o conceito de trabalho, mas apenas o de atividade, concebida como uma forma progressiva de objetivação. Embora em autores posteriores a Marx os dois conceitos sejam utilizados frequentemente de forma intercambiável, um exame atento dos *Manuscritos* mostra que existe uma distinção entre eles que deve ser aqui analisada. Diríamos que atividade é uma categoria bem mais inclusiva que a de trabalho, ela recobre um campo semântico mais extenso. Forma ampla de intercâmbio em que o sujeito interage com um objeto, a atividade se processa nas mais variadas manifestações da existência humana. E os exemplos dela que comparecem no texto prosaicamente atestam a sua pluralidade: ouvir uma música é uma atividade vital consciente, assistir a um espetáculo também, bem como “sentir, pensar, observar, perceber, desejar, atuar”.¹⁸ Quanto ao trabalho, ele é o particular modo de atividade que se exerce sob a pressão cotidiana para satisfazer as progressivas necessidades humanas; relaciona-se sobretudo à luta da espécie para assegurar sua sobrevivência, com todas as consequências daí advindas. É o que sinaliza uma breve mas muito esclarecedora passagem dos *Manuscritos* quando eles afirmam que “até agora toda atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade estranhada de si mesma”.¹⁹ Ligando-se esta afirmação com aquela outra em

¹⁸ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 147.

¹⁹ *Ibidem*, p. 151.

que pouco depois se enuncia que “o trabalho não é senão uma expressão da atividade humana dentro da alienação, da exteriorização vital como alienação vital”²⁰, ilumina-se a distinção entre os dois conceitos. O trabalho é entendido por Marx (por mais que isto se choque com a imagem que posteriormente se formou de seu pensamento) como uma atividade alienada (estranhada), em que o homem se perde de si mesmo porque não consegue se reconhecer nem em seu transcurso nem em seu produto.²¹ Veremos mais adiante que a “atividade vital consciente”, em contrapartida, é o conceito fundante, no sentido de que é ele, em seu alto grau de abstração e generalidade, que nos permite pensar sobre as suas modalidades particulares de efetivação. O trabalho é uma delas, especial porque hegemônica ao longo da história da humanidade.

É certo que, para se chegar a uma configuração histórica que reúna as características precisas do trabalho estranhado que os *Manuscritos* descrevem, foi necessária a ocorrência de uma série de pressupostos objetivos que o texto só alude muito brevemente. Contudo, quando se conhecem os escritos posteriores de Marx, fica claro que, já em 1844, ele está perseguindo as determinações do sistema do trabalho assalariado. Vale lembrar que este sistema se caracteriza pelo engendramento de uma expressiva maioria da população que, a fim de assegurar sua sobrevivência material, se vê constrangida a vender sua força de trabalho para a classe minoritária de indivíduos detentora dos meios de produção. Ao invés da ênfase produtiva recair sobre os valores de uso (objetos que são consumidos preferencialmente no interior da própria unidade econômica, a exemplo do que ocorria em formações sociais comunitárias), generaliza-se agora a produção de valores de troca, mercadorias, artigos que, por não terem uma utilidade direta para os seus produtores, devem ser vendidos no mercado. A própria força de trabalho adquire um caráter venal, passa a ser objeto de uma negociação em que é vendida temporariamente pelo seu possuidor ao proprietário dos meios

²⁰ Ibidem, p. 169.

²¹ A *ideologia alemã* reitera o entendimento do trabalho como atividade alienada, tanto que, ao apresentar seu projeto político de uma revolução comunista, Marx afirma que ela “se dirige contra o modo da actividade até aos nossos dias, elimina o trabalho e suprime o domínio de todas as classes suprimindo as próprias classes”. K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, p. 50. A situação social almejada por este projeto é aquela em que é possível que os indivíduos alternem suas atividades produtivas, ou seja, não fiquem adstritos a apenas uma delas.

de produção. Esta é a alienação da força de trabalho (ou, simplesmente, alienação do trabalho, pois os *Manuscritos* ainda não fazem a importante distinção entre *trabalho* e *força de trabalho*, característica do Marx da maturidade), processo pelo qual o trabalho humano ingressa num circuito já não mais controlado pelo sujeito que trabalha; quanto a este último, ele se vê subordinado a poderes alheios a sua vontade.

É possível distinguir, com base no denso enunciado desenvolvido pelo *Manuscritos*, quatro níveis simultâneos de alienação ou de estranhamento. Em primeiro lugar, ocorre a sobreposição do produto do trabalho face ao seu criador, o que é bem atestado pela ofuscadora onipresença das mercadorias na sociedade burguesa, onipresença que eclipsa o trabalho vivo dos produtores, responsável por seu surgimento. Em segundo lugar, produz-se um estranhamento do homem diante do exercício de sua própria atividade, que é experimentada como mortificação, como coisa alheia a quem a exerce. Ou seja, ao invés de um ser que se produz mediante a efetivação de sua atividade – hipótese que, como vimos pouco atrás, é fundamental na ontologia marxiana –, o que passa a ocorrer é antes o esvaziamento, o encolhimento de um sujeito que, por uma série de injunções históricas, já não consegue manter uma relação afirmativa com sua atividade.

Abriremos aqui um breve parêntese para devidamente anotar que, no diagnóstico de 1844, uma das razões para o estranhamento diante da atividade é a amputação do seu caráter múltiplo. Na medida em que o homem é concebido como o portador de um conjunto diferenciado de forças objetivas essenciais, torna-se patente que cada uma dessas forças (o “olhar”, o “ouvir”, o “sentir”, o “perceber”, o “amar” etc.) demanda uma atividade que a expresse. Por isso, é a multiplicidade (ou, se preferirmos, a possibilidade de variação) o atributo que melhor possibilita a renovação do agir do homem; para haver uma efetiva apropriação da realidade humana, sua condição de pluralidade deve ser satisfeita: “A apropriação da realidade humana, seu comportamento frente ao objeto, é a afirmação da realidade humana; é, por isso, tão polimorfa como múltiplas são as determinações essenciais e as atividades do homem”.²²

Ora, o trabalho alienado é precisamente o oposto disso tudo, ele se caracteriza pelo encolhimento de uma atividade que potencialmente é

²² K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 148.

plural. Sob a égide da divisão do trabalho, cada grupo de indivíduos, cada classe social, passa a interagir com um segmento muito limitado da realidade sensível. Perdendo seus atributos de multiplicidade, o trabalho na sociedade burguesa se caracteriza pela repetição, pelo confinamento a uma rotina massacrante²³ que esvazia o sujeito. É por isso que ele, o trabalho, é, nas palavras do texto, a “abstração de todo outro ser”; abstração tem aqui o sentido de separação *real*, pois aquele que cai na esfera do trabalho alienado está separado de todas as outras formas de existência humana. Premidos pelas necessidades, os homens se veem obrigados a amputar muitas de suas potencialidades em favor de uma atividade repetitiva, unilateral, separada das demais (abstrata, neste sentido) e mediante a qual eles criam um mundo hostil.

Voltando agora aos níveis do estranhamento, cumpre dizer que o terceiro deles é o que passa a vigir entre o trabalhador e o capitalista que rege sua atividade; é uma dominação que caracteriza esta relação social:

Recorde-se a afirmação antes feita de que a relação do homem consigo mesmo unicamente é para ele objetiva e real através de sua relação com os outros homens. Se ele, pois, se relaciona com o produto de seu trabalho, com seu trabalho objetivado, como com um objeto poderoso, independente dele, hostil, estranho, está se relacionando com ele de forma que outro homem independente dele, poderoso, hostil, estranho a ele, é o dono deste objeto. (...) Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se é frente a ele um poder estranho, isto só é possível porque pertence a outro homem que não é o trabalhador.²⁴

A relação de um homem consigo mesmo expressa, portanto, também as relações que ele mantém com outros homens. De novo aqui, não

²³ A este respeito, é impossível deixar de citar o estudo de Harry Braverman, intitulado *Trabalho e capital monopolista*, onde o autor analisa a degradação do trabalho contemporâneo (e não o do século XIX, indício suplementar da atualidade das análises de Marx). Braverman – ele próprio um ex-operário – chama a atenção para o caráter quase repulsivo assumido pela atividade produtiva para o trabalhador na sociedade norte-americana, mesmo a partir do século XX. Dentre a enorme quantidade de material empírico que o livro levanta, citemos em especial a referência a alguns casos de operários horistas que, por desenvolverem tamanha aversão ao seu trabalho, simplesmente vão-se embora no meio do expediente e sequer retomam às fábricas para receber a quantia a que fizeram jus. Cf.: H. Braverman, *Trabalho e capital monopolista: A degradação do trabalho no século XX*, 1987, p. 38.

²⁴ K. Marx, *Manuscritos: Economia y Filosofía*, 1985, p. 114-115.

cabe a ideia de um sujeito autônomo: mais acurado é discernir a intersubjetividade que lastreia as relações humanas. Os diferentes sujeitos encontram sua referência não só em sua atividade mas também nos outros homens. Quando eles estão mergulhados no estranhamento, quando não se reconhecem nem naquilo que fazem nem no transcurso deste fazer, vamos encontrar a dura contrapartida deste alheamento nas relações intersubjetivas prevalentes. É como face a um oponente que o trabalhador se defronta com o dono dos meios de produção e, em vários casos, também com os outros trabalhadores postos numa situação de competição. Este fato nos leva ao último nível do estranhamento, o que se processa com relação ao ser genérico: ao invés de cada homem reconhecer a si e ao outro no seu pertencimento mútuo a um gênero, a um conjunto maior que lhes dá a possibilidade de uma existência consciente, o que passa a predominar é o cultivo da vida individual, tomada como a finalidade principal da existência. No reino da *bellum omnium contra omnes*, da escaramuça social generalizada, a vida genérica surge apenas como um meio contingente para o homem-mônada, ser que, por uma série de injunções históricas, tende a gravitar apenas na órbita de seus interesses privados.

Seria este, em síntese, o conjunto de inversões desencadeadas pelo trabalho alienado: o produto passa a dominar seu produtor; a atividade, afirmação da vida, é experimentada como sua negação; o outro homem surge como um ser alheio e as relações intersubjetivas transcorrem sob o signo do estranhamento e da hostilidade; finalmente, a vida genérica passa a ser subordinada à vida individual. Tudo isso indica que já num texto da juventude de Marx (que ainda veicula conceitos que serão posteriormente reconstruídos, como o de essência humana) encontramos uma teorização que captura o trabalho em sua ambivalência. De um lado, atividade que modifica incessantemente o perfil da realidade sensível, responsável pela monumental transformação da natureza originária e também pela objetivação das capacidades humanas, por seu desdobramento no ato laboral. Por outro lado, o trabalho faz isso sob a égide do estranhamento: a objetivação se dá sob a forma da alienação. As capacidades humanas, por exemplo, são exteriorizadas e postas à luz da efetividade: o desenvolvimento da ciência nos dá mostras inequívocas daquilo que os homens podem transformar do seu meio e de si mesmos. Mas a ambivalência do trabalho (ou se preferirmos, sua contraditoriedade dialética) é que, mediante sua divisão social, as

referidas capacidades efetivam-se apenas para um número muito restrito de indivíduos; para o restante do conjunto da população elas se situam como poder alheio, que nem de longe mantêm um vínculo afirmativo com seu trabalho cotidiano.

Eis então que Marx, acusado por seus críticos de haver incorrido numa espécie de “glorificação do trabalho”, de haver ingenuamente suposto que, pelo desabrochar do ato laboral, seria possível chegar a algo semelhante a uma redenção da humanidade, precisamente Marx, quando se examina melhor seus textos, se apresenta a nós como um crítico contundente do *Arbeit*, do trabalho realizado sob a pressão da necessidade. O que é positivo pelo autor é a atividade (*Tätigkeit*) consciente, que permite a expansão da vontade e não abdica da interação com os segmentos mais diferenciados da realidade. É neste âmbito que se entendem as restrições do autor diante da visão algo ufanista de Hegel e dos economistas:

Hegel se coloca no ponto de vista da Economia Política moderna. Concebe o trabalho como a essência do homem, que se prova a si mesma; ele só vê o aspecto positivo do trabalho, não seu aspecto negativo. O trabalho é o devir para si do homem dentro da alienação ou como homem alienado.²⁵

A distância que Marx procura estabelecer face a seus contemporâneos nos propicia, por outro lado, a ocasião adequada para o esclarecimento de um modo de abordagem adotado no presente capítulo. Propositalmente, alterou-se aqui a sequência conceitual que é apresentada nos *Manuscritos*. Como se sabe, o referido texto se abre com o debate acerca de determinadas categorias da Economia Política (como salário, ganho de capital, renda da terra etc.); a partir de sua exposição, Marx elabora uma crítica às deformações que tais categorias produzem no homem. Em contrapartida, optamos aqui por pesquisar quais são os conceitos filosóficos subjacentes que norteiam a crítica marxiana. Começamos com a análise do que é a *atividade* (categoria para a qual não é dedicada nenhuma seção dos *Manuscritos*, só garimpando bastante o texto é que o leitor se dá conta da sua decisiva importância) na sua dimensão, por assim dizer, mais “nobre”: uma efetivação

²⁵ *Ibidem*, p. 190.

que confirma o ser. Apenas depois é que chegou-se ao trabalho estranhado, entendido como uma modalidade degradada da atividade humana. Esta alteração expositiva foi necessária para evidenciar que existem conceitos paradigmáticos organizando a argumentação dos *Manuscritos*: se o trabalho alienado pode ser criticado, isso se deve à suposição da existência de um trabalho não-alienado, que fornece o parâmetro adequado para se cotejar o primeiro. Não aprofundaremos aqui o tema, mas deixemos pelo menos registrada a presença de um subjacente enunciado paradigmático na formulação de 1844, que possivelmente será retificado no trajeto posterior de Marx, rumo a uma apreensão mais imanente de seu objeto.

A gênese da subjetividade

Retomemos agora o trajeto mais geral realizado até aqui: o capítulo iniciou-se com a constatação do caráter abrangente dos *Manuscritos*, texto que visa fundar uma concepção materialista do homem e da história. Vimos também que, mais do que uma antropologia, é mesmo uma ontologia que está ali presente, ontologia que enfatiza o caráter ativo do ser, sua processualidade; verificamos que confere especificidade à atividade do ser humano o fato de ela ser consciente: o homem tem a capacidade de representar idealmente aquilo que ele pode realizar. Isso feito, procedeu-se ao exame das determinações deste conceito de atividade consciente, quando apareceu com força seu caráter de uma objetivação, de uma exteriorização de capacidades humanas que simultaneamente modifica o mundo sensível e retroage sobre seu próprio agente. Finalmente, distinguiu-se atividade de *trabalho*, este último sendo entendido como uma modalidade particular da primeira, mas que dela se diferencia por transcorrer sob a égide do estranhamento.

A questão que nos afeta mais de perto se situa no interior desta discussão mais ampla e podemos agora circunscrevê-la melhor. Estamos interessados na gênese de uma certa subjetividade, processo que só pode ser apreendido com clareza quando ligado aos seus esteios ontológicos. Referimo-nos ao fato de que o trabalho produz, ao longo da história, um sujeito decupado que, mesmo tendo a marca do estranhamento, é bem distinto daquele vigente em formações sociais mais antigas. Por isso, ainda que os *Manuscritos* façam sérias restrições a Hegel, Marx preocupa-se em

salvaguardar, em quadro categorial alterado, a aquisição hegeliana que lhe é talvez mais cara:

O grandioso da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final (a dialética da negatividade como princípio motor e gerador) é, pois, em primeiro lugar, que Hegel concebe a autogeração do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e como supressão desta alienação; que capta a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque real, como resultado de seu próprio trabalho.²⁶

A autogeração do homem como um processo, este é, a nosso ver, o ganho teórico de Hegel que Marx mais aprecia.²⁷ Contudo, enquanto no primeiro pensador o responsável pelo engendramento de uma subjetivi-

²⁶ Ibidem, p. 189-190.

²⁷ Isso deixa evidente que, embora os *Manuscritos* façam críticas explícitas a Hegel, é inegável que este último pensador exerceu uma influência maior sobre Marx do que uma leitura desavisada do texto levaria a crer. Toda a concepção do que seja a atividade (“a dialética da negatividade”, “a objetivação como desobjetivação”) sofre a influência do filósofo de Jena, bem como o entendimento do caráter processual do ser, sua transitoriedade. Mas a distância entre os pensadores aumenta quando Marx sustenta que o atributo da atividade é mais bem reconhecido quando não é localizado geneticamente no campo do pensamento, pois reside no próprio mundo sensível a sua origem. Neste resgate da sensibilidade, sem dúvida existe a marca de Feuerbach (que não nos parece de todo o “filósofo menor” a que tantos se referem), reconduzindo a análise para o campo da objetividade, apontando para a origem terrena do pensamento. Porém, Feuerbach faz isso pagando o alto custo de mutilar a própria teorização sobre a atividade, e é precisamente esta teorização que os *Manuscritos* pretendem recuperar, realizando uma original síntese entre as aquisições conceituais bem distintas daqueles dois pensadores. Na verdade, nem é nosso interesse primordial identificar “o que é de Hegel” ou “o que é de Feuerbach” neste Marx de 1844. Talvez mais produtivo seja reconhecer a torção que ele imprimiu em suas fontes, gerando um enunciado novo, com feição própria. Abordamos o assunto apenas para fazer o devido registro da dívida marxiana para com alguns pensadores de sua época, de modo que não se produza a imagem – infelizmente um tanto frequente numa certa tradição ortodoxa – de um Marx extraterrestre, enunciando uma verdade revelada. Aprofundando a questão, seria possível dizer que, “de Hegel a Marx”, não foi apenas o campo teórico que mudou: a realidade histórica era outra. Além da possibilidade de uma crítica conceitual havia o próprio material vivo agindo na formulação da teoria. Aquela *bürgerliche gesellschaft* que Hegel havia estudado no início do século XIX acabou manifestando seus conteúdos mais contraditórios e explosivos. Em termos propriamente marxianos, a luta de classes – e a geração da mais-valia a ela associada – alcançou patamares mais elevados, dando origem a explicações mais afinadas com a realidade como contradição processual.

dade singularizada era antes de tudo o trabalho intelectual, realizado pela consciência que reflexiona seus pressupostos, já em Marx trata-se de um trabalho que interage com objetos reais, e não apenas com objetos do pensamento. Este resgate da sensibilidade desempenha um papel crucial no entendimento marxiano dos sujeitos humanos; repetimos, é de um sujeito encarnado que estamos tratando. Sujeito que tem necessidades, anseios, desejos e que necessita de objetos reais para se produzir em sua individualidade; além disso, o surgimento desta última pressupõe que o desabrochar das suas relações mundanas seja consciente. Quando tal não ocorre, o que se produz é ou o quase apagamento do sujeito em sua rede de relações (que ocorre quando a força da comunidade é por demais onipresente), ou sua regressão à “grosseira necessidade prática” (na hegemonia do trabalho estranhado), mas não a sua emergência como agente livre.

É neste âmbito que cabe afirmar que os *Manuscritos* apresentam uma análise sobre a constituição da subjetividade, sobre a formação dos atributos especificamente humanos do sujeito. Contudo, somos obrigados agora a um esclarecimento terminológico, já que falar em constituição da subjetividade, hoje, é assunto que produz ressonâncias teóricas distintas do que estamos tratando. Uma discussão contemporânea sobre o tema tende a lançar mão prioritariamente de algumas importantes contribuições da psicanálise, notadamente as noções de desejo, inconsciente, recalque etc. Por isso, ao longo do século XX, falar sobre o domínio da subjetividade nos remete ao funcionamento do psiquismo humano: é uma interioridade desejante, que se forma pela via da linguagem e do acesso ao simbólico, que nos é apresentada pela consistente teorização psicanalítica sobre a constituição do sujeito.

Estas observações são necessárias pelo fato de o conceito de subjetividade certamente recobrir um campo semântico distinto em Marx (ou em Hegel e Feuerbach) e também para que não se cobre de uma produção do século XIX aquilo que ela nunca pretendeu discutir (os meandros do desejo, o inconsciente, o recalque, etc). Por estranho que isso possa inicialmente soar, parece-nos que a definição mais básica de subjetividade em Marx é aquela quase truística que pode ser encontrada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “A subjetividade é uma determinação do sujeito”²⁸,

²⁸ K. Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1983, p. 30.

formulação que se tomou necessária diante da pressuposição hegeliana de uma subjetividade pura, que tacitamente prescindia do suporte nos sujeitos humanos reais.

Sendo assim, em seu sentido mais básico o conceito se reporta a tudo aquilo que está locado no sujeito humano (seus sentimentos, suas paixões, suas forças essenciais ativas, etc), por contraste às condições externas de existência, objetivas, que precedem à entrada do sujeito na interação mundana.²⁹ Não resta dúvida que esta é uma definição muito ampla, ela abarca, para usarmos uma recorrente expressão dos *Manuscritos*, todas as forças essenciais humanas. Conforme frisou-se anteriormente, múltiplas são essas forças, elas compreendem “o ver”, “o ouvir”, “o pensar”, “o sentir” etc.; mas é preciso notar que a definição não se limita a isso, pois até aqui estaríamos ainda num terreno próximo ao do sensorialismo feuerbachiano. O que a formulação de 1844 apresenta de novo é uma construção que evidencia que mesmo o domínio da subjetividade é inequivocamente ativo: longe de ser dado originariamente ao homem, ele se constitui pela via de um sistema complexo de mediações históricas:

²⁹ Ainda que saibamos que interioridade e exterioridade são conceitos que se interpenetram, colocar simplesmente um sinal de igual entre eles é procedimento problemático e bem distante do pensamento de Marx. Pois é característica de sua abordagem a ênfase que ela atribui ao primado da objetividade, das condições objetivas de existência com as quais o sujeito tem que necessariamente lidar. É por aí que se inscreve, por exemplo, o conceito de determinação das condições econômicas, que se refere a esta pressão que o campo da objetividade, das necessidades, exerce sobre as outras esferas da vida humana. A crença na possível identidade absoluta entre interioridade e exterioridade, entre sujeito e objeto, é típica do hegelianismo e de suas ramificações, tendo recebido severas críticas de Marx que nela enxergou uma exaltação desmedida das capacidades subjetivas. Contra a ideia de uma subjetividade demiúrgica, cabe atestar sua dependência face ao objeto: só assim cada sujeito tem condições de se reconhecer na sua inserção histórica, premissa necessária para sua verdadeira efetivação. Ouçamos a contundente crítica a Szeliga, um hegeliano tardio: “No senhor Szeliga também se mostra de um modo brilhante como a especulação de um lado cria seu objeto *a priori*, aparentemente livre e a partir de si mesma, mas de outro lado, precisamente ao querer eliminar de maneira sofista a dependência racional e natural que tem em relação ao objeto, demonstra como a especulação cai na servidão mais irracional e antinatural sob o jugo do objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais”. K. Marx & F. Engels, *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, 2011, p. 90. Assim, devido à sua cegueira com relação a seus vínculos objetivos, a (pretensa) subjetividade autônoma acaba por sucumbir precisamente àquilo que ela não reconhece.

Só através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é, em parte cultivada, em parte criada, a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, um ouvido musical, um olho para a beleza da forma. Em resumo, só assim se cultivam ou se criam sentidos capazes de gozos humanos, sentidos que se afirmam como forças essenciais humanas. (...) A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias.³⁰

Estamos lidando, então, com uma subjetividade que se constituiu, que se formou ao longo da história; a mais bela música assinala Marx, “não tem sentido nenhum para o ouvido não musical”.³¹ Estamos diante de um alargamento das faculdades humanas originárias que tem como um de seus resultados a possibilidade de formas de interação e captação da realidade sensível que simplesmente não existiam em períodos mais recuados. O texto é pródigo em exemplos que visam atestar esta emergência de uma apropriação singularizada de diferentes segmentos da realidade. Seja se referindo à formação do olho estético, que consegue descortinar a beleza da forma, seja na observação de que o “homem faminto” desconhece a forma humana da comida (aguilhado que está pela pressão da necessidade em sua forma mais imediata), seja no que diz respeito ao “comerciante carregado de preocupações” que não consegue aceder ao senso apropriado para um “belo espetáculo”³², o que os *Manuscritos* pretendem tomar mais visível é uma capacidade de gozo do sujeito historicamente produzida. E, de fato, torna-se bem nítido que o que hoje nomeamos como sensibilidade (usando a palavra agora no sentido de aptidão para o exercício de alguma atividade criativa) é o resultado de uma extensa cadeia de mediações simultaneamente objetivas e subjetivas que não se evidenciam para o observador desavisado. O sujeito dito moderno, que dispõe da capacidade de encetar uma relação positiva, interiorizada, com uma “bela música”, este sujeito que já se desprende da “grosseira necessidade prática” (nos termos marxianos de 1844) só é posto mediante um processo histórico que atualiza na efetividade os potenciais atributos humanos.

Neste sentido, tem-se uma subjetividade desabrochada quanto maior é o campo das relações objetivas no qual ela é capaz de se expres-

³⁰ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 1985, p. 150.

³¹ *Ibidem*, p. 149.

³² *Ibidem*, p. 150.

sar. Vemos então que o dever da atividade não transforma apenas o mundo objetivo, ele também constrói uma nova subjetividade, que comporta os sentidos humanos modificados. E nós, que começamos enfatizando o caráter de objetivação da atividade, precisaríamos agora frisar que ela também envolve uma subjetivação, um voltar-se para si em seu transcurso; tal é a emergência de uma natureza humana que de originária já não tem mais nada, pois se trata do resultado do processo autorreflexivo que a atividade desencadeia. Tanto na interação com a “bela música”, como no espetáculo, ou mesmo na própria alimentação, obtém-se um alargamento do campo de existência do sujeito quando ele, pela via da sucessiva exteriorização das suas forças essenciais, desprende-se do domínio da necessidade e consegue aceder ao específico desfrute *daquele* objeto.

Aqui, é indissolúvel o liame entre a capacidade subjetiva e o específico objeto com o qual ela interage, até porque “o sentido do objeto para mim (...) chega justamente até onde chega meu sentido”.³³ Esta observação geral ganha sua referência empírica quando Marx lembra que:

Um objeto se apresenta ao olho de maneira distinta do que ao ouvido e o objeto do olho é distinto que o do ouvido. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente seu ser peculiar, logo também o modo peculiar de sua objetivação, de seu ser objetivo real, de seu ser vivo.³⁴

Retormamos ao tema da multiplicidade, ao entendimento do homem como um conjunto múltiplo de forças, impulsos, de aspirações e capacidades singulares que demandam uma atividade polimorfa, não fixa, para que esta pluralidade possa se expressar. Só assim se torna possível o desenvolvimento de uma interação efetiva entre cada sentido humano e o objeto do qual ele se apropria. Se o olho goza de forma distinta da do ouvido, se o tato estabelece uma relação objetual distinta da do paladar, tal ocorre porque a subjetividade humana encontra, afinal, sua necessária contrapartida no campo da objetividade real. Fora disso ela é pura abstração, pura criação daqueles filósofos que acreditam na possibilidade de uma subjetividade pura,

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 149. Corrigido segundo a tradução de Jose Carlos Bruni: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, Coleção Os Pensadores (vol. XXXV). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

desencarnada, sem “olhos, nem dentes, nem orelhas, nem nada”³⁵

O reconhecimento do potencial caráter multiforme das capacidades humanas faz aparecer de outro modo a concepção do que seja a “riqueza” humana, tendo em vista que. “o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem necessitado de uma totalidade de exteriorização vital humana”.³⁶ O ser pede, portanto, para se exteriorizar, para ver atualizadas suas diferentes capacidades.

Efetivação que é experimentada como necessidade, como urgência da essência que demanda seu desdobramento como existência. É uma concepção afirmativa de subjetividade que está sendo defendida, o que explica a recusa de Marx à sociedade burguesa que, ao invés de propiciar as condições para a expansão do ser, ao invés de engendrar o “homem nesta plena riqueza de seu ser, ao homem rico e profundamente dotado de todos os sentidos”³⁷, produz, ao contrário, indivíduos alijados da possibilidade de uma exteriorização de vida humana. O trabalho alienado, forma degradada da atividade vital consciente, confina o indivíduo a uma interação com um número muito restrito de objetos; a rígida divisão do trabalho estanca de forma mortal o fluxo da atividade, o que era produção da vida põe-se agora como sua atrofia.³⁸

O trabalho alienado e parcelado encontra seu corolário na propriedade privada. Originalmente um produto do trabalho humano, ela acaba se constituindo, devido à alienação da atividade, como uma entidade dominadora, que subjuga os indivíduos que a criaram. E, ao vincular egoisticamente a coisa ao indivíduo, ficam dadas as condições para o surgimento de uma subjetividade que só consegue enxergar a interação com os objetos sob a forma da posse, do ter:

A propriedade privada nos fez tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente

³⁵ *Ibidem*, p. 205.

³⁶ *Ibidem*, p. 153.

³⁷ *Ibidem*, p. 151.

³⁸ “Em que consiste, então, a alienação do trabalho? Primeiramente em que o trabalho é externo ao trabalhador, quer dizer, não pertence a seu ser; em que em seu trabalho, o trabalhador não se afirma, mas se nega; não se sente feliz, mas desgraçado; não desenvolve uma livre energia física e espiritual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito”. *Ibidem*, p. 108-109.

possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. (...) Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos estes sentidos, o sentido do ter.³⁹

O ter utilitário, que reduz a interação humana com os objetos à sua simples posse, é abertamente criticado por Marx, que enxerga nele a amputação de outras possíveis formas de interação. Trabalho alienado, propriedade privada e utilitarismo tem seu representante mais visível no prestígio inabalável do dinheiro, mediador objetificado que tem o poder de comprar não só mercadorias, mas também serviços que representam capacidades humanas: chegou-se à paradoxal situação em que mesmo aquele indivíduo particularmente desprovido de aptidões pode ter acesso a todas elas mediante sua compra (“O que como homem não posso, o que não podem minhas forças individuais, posso mediante o dinheiro”⁴⁰). Se mesmo o “homem mau, sem honra e sem consciência” pode receber a aprovação da sociedade, tal se deve não à sua subjetividade, mas antes ao quantum de meio monetário que conseguiu acumular: venalidade geral do homem e do que é humano, rebaixamento das capacidades a algo que é objeto de uma barganha monetária, eis o quadro que a sociedade burguesa nos oferece. Enquanto seus apologistas afirmam que ela promoveu a produção de um sujeito autônomo – por oposição às relações de dependência pessoal vigentes na sociedade feudal – Marx aponta para a estreiteza desta concepção, que glorifica as distorções do modo de vida burguês e apresenta-as como emancipação humana.

A contraditoriedade do mundo atual

Vemos então que, na elaboração teórica de 1844, é pela via de uma auto-positição do homem no mundo sensível que a sua subjetividade se constitui. Contra Hegel, que, ao fim e ao cabo, praticamente expropriava o sujeito de suas capacidades ao enxergar no mundo sensível a corporificação de uma entidade abstrata (a Ideia), Marx vai sustentar que é sempre o homem o ver-

³⁹ Ibidem, p. 148.

⁴⁰ Ibidem, p. 179.

dadeiro produtor de si mesmo e de sua realidade. Mas nenhum deles, nem o homem nem o mundo objetivo, comparece de forma definitiva no cenário da história: é quase um partejamento que torna possível seu surgimento:

Nem os objetos humanos são, pois, os objetos naturais tal como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como imediatamente é, tal como é objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente no ser *humano* de forma adequada; e como tudo o que é natural tem que nascer, também o homem tem seu ato de nascimento, a *história*, que, contudo, é para ele uma história consciente e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência, é ato de nascimento que supera a si mesmo.⁴¹

O homem, nos diz a passagem, é simultaneamente ser natural e humano. Natural naquele mencionado sentido de ser uma parte, um produto da natureza; humano porque, através de sua ativa automediação, distingue-se paulatinamente de sua determinação original e passa a ganhar características singularizadas que fundam a sua história. *A contradição da época atual é que a forma hegemônica de automediação, o trabalho, criou as condições para a constituição de uma subjetividade da qual, por um lado, se podem vislumbrar suas imensas potencialidades, mas que simultaneamente ameaça submergir a todo instante diante da expansão generalizada da alienação.* Então, a afirmativa de que “o trabalho produz o homem” deve ser sempre imbricada àquela outra que esclarece que isso é feito sob a forma do homem alienado, que não consegue estabelecer uma relação positiva com a sua atividade. A gigantesca transformação da natureza (que se corporificou na “indústria material cotidiana”, imenso conjunto de artefatos, equipamentos e construções erigidos pela objetivação dos poderes sociais do trabalho) coexiste com sujeitos humanos que estão numa relação de alheamento face aquilo que eles mesmos criaram. A possibilidade de constituição de uma rica e elaborada subjetividade – cuja veracidade é atestada hoje pela existência de brilhantes individualidades

41 Ibidem, p. 195-196. Corrigido segundo a tradução de Jose Carlos Bruni: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, Coleção Os Pensadores (vol. XXXV). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

que atuam em segmentos restritos da sociedade – encontrou seu contraditório complemento na degradação das condições objetivas e subjetivas de vida do conjunto mais amplo da população.

A sociedade burguesa é, então, apreendida em sua contraditoriedade; momento histórico onde se presencia um inaudito desenvolvimento das capacidades produtivas do homem, ela é também o cenário de uma violenta expropriação. A duplicidade de atributos nela presentes fornece o suporte para Marx defender seu projeto político: fim do trabalho alienado e da propriedade privada, entes interpostos entre o homem, sua atividade e seus semelhantes. Se é certo que os *Manuscritos* ainda não dispõem de uma teoria do valor (limite real do texto), isso não deve nos impedir de reconhecer seus momentos mais fecundos, a serem incorporados mesmo no trajeto posterior de Marx. Pois a crítica à propriedade privada é não só uma crítica às distorções econômicas mais visíveis que ela produz (sua enorme concentração nas mãos de alguns em flagrante contraste com a pauperização da maioria da população), mas também comporta outra dimensão da maior relevância. É a crítica a uma forma de sociabilidade que impede os homens de se autoproduzirem como tais, limitados que estão a um modo de efetivação da vida extremamente unilateral. Potencialmente, o homem é uma pluralidade de capacidades e de forças objetivas essenciais, mas a divisão do trabalho restringe estas capacidades e prende cada indivíduo a apenas um predicado seu. Isso cria as condições para o surgimento de uma concepção burguesa de individualidade que entende que o pressuposto desta última é a posse de dinheiro. A riqueza humana, por esta concepção, é algo que tem sua contrapartida no *quantum* de dinheiro, bens e capital que cada indivíduo consegue acumular.

Quanto a Marx, ele prefere demonstrar, situando-se na outra extremidade da questão, que é a pobreza engendrada pelo capitalismo que pode ser investida de um novo significado: da sua negatividade é possível surgir uma contestação de fundo àquela sociedade. Sabe-se que, desde 1843 a classe trabalhadora oprimida é identificada como o sujeito social capaz de negar e subverter a racionalidade burguesa. A esta avaliação, os *Manuscritos* acrescentam que a expropriação deve também ser vista como um vazio a partir do qual se pode arrancar significado: “Não só a riqueza, mas também a pobreza do homem recebe igualmente numa perspectiva socialista um significado humano e, por isso, social. A pobreza é o laço

passivo, que faz o homem sentir como necessidade a maior riqueza, o outro homem”.⁴²

Paradoxalmente, do alheamento produzido pelo mundo burguês discerne-se a possibilidade de uma nova forma de interação. A brusca retirada de cena daquilo que é humano não precisa ser vista como uma estação final da experiência histórica. No nosso século XXI, no mundo da onipresença dos gadgets e das mercadorias, cabe lembrar com Marx que quem passa por um radical esvaziamento sabe também da urgência da busca por um outro projeto de sociedade.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: A degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- LUKÁCS, György. “Diálogo sobre ‘Pensamento Vivo’ (entrevista a I. Eorsi)”, *Ensaio*, n. 15/16. São Paulo: Editora Ensaio, 1986.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*, v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- _____. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Edições Avante!, 1981.
- _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial, 1998.
- _____. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.
- MÉSZÁROS, István. *Marx: A teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

⁴² Ibidem, p. 153.

Sobre a nova Edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva?¹

(...) desde sempre Marx planejava conduzir a sua crítica das “categorias econômicas” burguesas totalmente dentro do método da filosofia alemã.²

(...) foi justamente o caráter filológico que salvou da mudança histórica o empreendimento da *MEGA*, antes político. (...) era preciso ainda garantir uma validade consequente para o primado da filologia. A tarefa de despolitização da edição era algo novo, especialmente nos comentários.³ G. HUBMANN

Os dois trechos em epígrafe foram escritos pelo professor Gerald Hubmann, que ocupa o cargo de alta responsabilidade de Diretor Executivo da *Marx-Engels Gesamtausgabe* (mais conhecido como MEGA2), a edição ainda em curso da obra completa de Marx e Engels. Nosso presente comentário – certamente reconhecendo a imensa seriedade do empreendimento – visa discutir estas e outras afirmações de Gerald Hubmann que nos parecem problemáticas. Porém, desde o início um esclarecimento se faz necessário: não se trata, obviamente, de questionar aqui os critérios editoriais mais gerais adotados pela MEGA2. Como tantos outros leitores já se pronunciaram, tais critérios são extremamente consistentes.⁴ Trata-se, isso sim, de surpreender, na pena do Diretor Executivo do Projeto, certos enunciados que flagrantemente extrapolam os parâmetros que o próprio Hubmann e sua equipe advogam.

¹ Artigo publicado originalmente em *Marx e o Marxismo – Revista do NIEP-Marx*, v. 1, n. 1, p. 135-143, out. 2013. Republicado em: Del Roio, Marcos (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. Agradeço a José Rodrigues pelas sugestões ao artigo original.

² G. Hubmann, “Da política à filologia: a Marx-Engels *Gesamtausgabe*”, *Crítica Marxista*, n. 34, 2012, p. 36.

³ *Ibidem*, p. 43.

⁴ Uma síntese de tais critérios, bem como uma contextualização mais geral da MEGA2, pode ser encontrada em: <<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/mega/en/Startseite>>.

Mas antes de avançarmos em nosso comentário, vale preliminarmente destacar, para aqueles que eventualmente não estejam informados sobre o assunto, que a retomada da publicação das obras completas de Marx e Engels é certamente motivo de satisfação para todos aqueles que se interessam pelo pensamento marxiano e engelsiano. Alguns especialistas já notaram que a muito tumultuada história desta publicação se confunde com os próprios percalços do projeto socialista, desde sua formulação no século XIX até os dias de hoje. Para sintetizar uma longuíssima história, diremos apenas que a edição hoje em andamento envolve grupos de trabalho na Alemanha, Rússia, Holanda, Itália, Dinamarca e Japão; seu término está previsto para 2025, compreendendo a publicação de 114 volumes. Até o presente momento, 2013, cerca de 59 volumes já foram publicados, seguindo rigorosos critérios editoriais.

O Conselho Editorial do projeto está a cargo de pesquisadores de renome internacional, que mergulharam em profundidade na obra de Marx e Engels, descobriram manuscritos até agora inéditos, bem como inúmeras imprecisões – várias delas graves – nas edições anteriores. No Brasil, recentemente a revista *Crítica Marxista* teve a lúcida iniciativa de traduzir para o português um artigo de síntese do próprio Gerald Hubmann, o mencionado Diretor Executivo da MEGA2. Neste texto, intitulado “Da política à filologia: a Marx-Engels *Gesamtausgabe*”, o professor Hubmann apresenta em termos resumidos a história da MEGA e, mais do que isso, profere também afirmações que envolvem, a nosso ver, uma peculiar interpretação de aspectos da própria obra; *apenas tal interpretação será objeto do presente artigo*.

Definido este nosso escopo, bem restrito, registremos que Hubmann de início argumenta persuasivamente sobre os excessos do que ele nomeia como uma politização excessiva presente nas edições anteriores da obra, levadas a cabo ao longo do século XX, sob a influência dos Partidos Comunistas da URSS e da Alemanha Oriental.⁵ Ocorrendo em níveis distintos, tal politização pode ser aferida, por exemplo, no esforço então predominante em apresentar ao leitor *O capital* como uma obra acabada, que forneceria as chaves não só para uma completa decifração da lógica capitalista, como também o roteiro de uma ação política bem definida. Em contrapartida, Hubmann nos mostra que o estado de fragmentação dos Livros II e III da obra magna de Marx é bem

⁵ Dentro deste panorama, Hubmann ressalva com justeza a integridade do trabalho realizado por David Riazanov (que, como se sabe, veio a cair em desgraça no período stalinista e foi executado em 1938 na então URSS).

maior do que se supunha, abrindo espaço para interpretações bastante heterogêneas. Considerações análogas podem ser feitas sobre o texto *A ideologia alemã*, também ele objeto de um ordenamento arbitrário em várias edições anteriores. Além disso, Hubmann oferece exemplos consistentes e bem fundamentados de censuras realizadas a certas passagens de Marx e Engels (por exemplo, quando da análise de características da Rússia do século XIX).

Porém, à medida que o professor prossegue em sua argumentação, algumas questões mais controvertidas vão se tornando evidentes. De fato, chama a atenção no referido artigo aquilo que já havia aparecido nas entrevistas que ele vem concedendo à imprensa de alguns anos para cá: sua perspectiva de trabalho é fortemente construída sobre a oposição excludente entre uma abordagem filológica e uma outra, que ele nomeia como política. Apenas a primeira abordagem seria capaz de superar todos os equívocos anteriores e alcançar a almejada “*neutralidade estrita* quanto à visão de mundo implícita nos comentários”.⁶ Mas será que esta invocação a uma suposta neutralidade é de fato possível? Examinemos alguns exemplos.

O primeiro deles diz respeito a um singular entendimento sobre a relação de Marx com o idealismo alemão. Já numa entrevista concedida ao jornalista italiano Andrea Tarquini, referindo-se ao estado fragmentado do texto *A ideologia alemã*, Hubmann declarou que “a teoria segundo a qual a existência material determina a consciência, base do materialismo histórico, era uma ideia em que Marx não acreditava”.⁷ Afirmação fortíssima, ainda mais quando se leva em conta que a referida teoria não é encontrada apenas em *A ideologia alemã* (sem dúvida um texto fragmentário), mas em textos revisados e publicados em vida pelo próprio Marx, como o “Prefácio” à *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859. Mas como se tratava, na ocasião, de uma entrevista concedida por Hubmann à imprensa – onde está presente inclusive um elogio a Helmut Kohl, ex-chanceler alemão⁸ – sempre se po-

⁶ G. Hubmann, op. cit., p. 42; grifos nossos.

⁷ G. Hubmann apud A. Tarquini, “Marx 2020/1 ‘Tutto quello che so è che non sono marxista’”, *La Repubblica*, 8 de janeiro de 2012.

⁸ “(...) se trabalhamos livremente e com rigor científico no Mega, também devemos isso a Helmut Kohl, certamente insuspeito de simpatias marxistas. O chanceler da reunificação, que amava história, decidiu que, talvez ocultamente, a pesquisa sobre essas toneladas de manuscritos que a RDA havia trancado no porão deveria ser retomada na Alemanha unificada”. G. Hubmann apud A. Tarquini, op. cit.

deria supor que houve alguma imprecisão na transcrição do jornalista das declarações do professor.

Se neste caso cabe o benefício da dúvida, já no artigo que a *Crítica Marxista* oportunamente publicou, encontramos taxativas afirmações que reiteram os pronunciamentos anteriores de Hubmann. Tudo se passa como se ao lado do pesquisador meticuloso, que exemplarmente se debruça sobre a vasta obra de Marx e Engels, existisse também um sócia seu – o próprio Hubmann –, que pode ser surpreendido fazendo afirmações que manifestamente contradizem a cautela que ele próprio advoga no trato com a obra dos dois autores.

Se não, vejamos: ao discorrer sobre os fundamentos filosóficos de *O capital*, ele afirma que “Conforme a autocompreensão de Marx, portanto, o seu projeto econômico constitui um sistema de conceitos na tradição da filosofia e da ciência alemãs”.⁹ Quando nos perguntamos sobre como precisar de modo mais nítido a relação entre Marx e tal sistema de conceitos, somos informados que “desde sempre Marx planeja conduzir a sua crítica das ‘categorias econômicas’ burguesas *totalmente* dentro do método da filosofia alemã”.¹⁰ *Mas ora, os trechos da correspondência de Marx citados por Hubmann simplesmente não autorizam uma conclusão tão forte.* Neles, Marx de fato faz uma referência elogiosa à ciência e à filosofia alemãs¹¹, mas bastaria levar a pesquisa textual mais adiante para verificar que, se existe o elogio, existe igualmente uma crítica severa aos antecessores, expressamente formulada em outros textos marxianos.

Destarte, quando se inscreve o pensamento de Marx em solução de inteira continuidade com o pensamento alemão que o precedeu, desconsideram-se as explícitas e recorrentes críticas que o próprio Marx fez a ele. Críticas inequivocamente desenvolvidas em textos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ou ainda no *Posfácio* da segunda edição alemã de *O capital*, onde Marx, sem dúvida reconhecendo a grandeza do filósofo de Jena, afirma com todas as letras suas divergências frente ao idealismo.

⁹ Ibidem, p. 36, nota 11.

¹⁰ Ibidem; grifos nossos.

¹¹ Para o leitor não familiarizado com o debate, cabe esclarecer que, diferentemente do que ocorre hoje, pensadores alemães proeminentes do século XIX *não* separavam a atividade científica da filosófica. Basta lembrar que a obra magna do filósofo Hegel chamava-se precisamente *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*.

Em síntese: por que colocar um sinal de igual entre o pensamento marxiano e a ciência e a filosofia alemã precedentes se em inúmeras ocasiões Marx exteriorizou fortes divergências face a elas?

Para que não se diga que este é um episódio isolado no artigo em foco, esclareça-se que nele encontraremos também uma equiparação de Marx não apenas ao idealismo alemão, mas também aos iluministas do século XVIII: “Marx aparece cada vez mais como um dos últimos eruditos de saber enciclopedista – assim firmando-se na tradição do Iluminismo europeu, mas também na do Idealismo Alemão”.¹² Nesta via de abordagem, *os estudos de Marx passam a ser vistos como um prosseguimento em linha reta do projeto enciclopedista do século XVIII*. Hubmann entende que o conhecido interesse marxiano por variadas áreas do conhecimento, algumas certamente distantes de seu investimento teórico em Economia Política (como a Química e a Geologia), comprovariam sua inserção na tradição do Iluminismo. Mas ora, uma equiparação como esta desconsidera precisamente o que é fundamental: a vigência de dois momentos históricos bastante diferenciados, que geraram obras também diferenciadas. Contudo, é graças a tal abstração que Marx é posto em solução de continuidade com os filósofos do século das Luzes: um D’Alembert do século XIX? De resto, cabe também o registro evidente para qualquer conhecedor do projeto iluminista: tampouco ele era desinteressado, ou movido apenas pela paixão de um acúmulo cada vez maior de saber; havia obviamente referências políticas e históricas muito fortes em Diderot e D’Alembert, desconsideradas por Hubmann em sua formulação.

Prosseguindo em sua recusa ao que ele nomeia como uma politização excessiva do pensamento de Marx, Hubmann afirma que, através da perspectiva filológica adotada pela nova edição MEGA2, é preciso recusar a imagem de “Marx primordialmente como autor social-revolucionário dedicado à Economia Política”.¹³ Incorreta em sua essência, tal imagem serviria apenas para atender a interesses políticos bem definidos; ao invés dela, seria preciso reconhecer que o pensamento de Marx, “cuja obra em grande parte permanece fragmentária, e com isso poucas soluções pode oferecer”.¹⁴

¹² Ibidem, p. 46.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

Se por um lado é correto condenar aqueles que esperam um receituário político acabado a partir dos textos de Marx, por outro lado, perguntamos nós, o que fazer com textos como a *Crítica ao Programa de Gotha* (apenas para citar um dentre vários outros), onde, em sua polêmica com os lassalistas, Marx nos apresenta com firmeza algumas diretrizes, ainda que gerais, de seu próprio projeto político? É certo que este último difere substantivamente daquele veiculado pelos socialistas utópicos (que supunham ser possível ante-ter um cenário preciso de uma sociedade socialista). Isso posto, é inegável que existe em Marx não só uma claríssima condenação das contradições da sociedade capitalista, como também algumas indicações programáticas de uma sociedade socialista. Aliás, por que secundarizar todas as enfáticas intervenções políticas marxianas, bem como a sua explícita condenação da propriedade privada dos meios de produção? Por que agrupar o autor com os idealistas alemães e os iluministas franceses, quando há manifestas diferenças de pensamento e de projeto político que o próprio Marx indica com clareza?

Pois o fato é que, quando conseguimos reunir as diferentes facetas do filósofo que Hubmann progressivamente nos apresenta, delineia-se um perfil marxiano excessivamente genérico, que não apresenta marcas de singularização. Assim, a serem corretas as afirmações do Editor, emerge a fisionomia de um Marx inteiramente enraizado no idealismo alemão, que compartilha também as expectativas dos enciclopedistas do século XVIII, e que, não sendo prioritariamente um “autor social-revolucionário”, “poucas soluções pode oferecer”. Contudo, *a pesquisa textual sobre escritos publicados e revisados em vida pelo próprio Marx contraria em alguns casos frontalmente a imagem que Hubmann nos apresenta (e não há “virada filológica” que consiga cancelar certas tomadas de posição anti-idealistas de Marx)*.

Aqui, cabe também um breve registro acerca da aposta desmedida na perspectiva filológica como uma espécie de tábua de salvação na pesquisa sobre a obra de autores clássicos. Pois quando Hubmann se refere à “virada filológica” promovida pela *MEGA2*,¹⁵ ele faz uma tácita analogia com a famosa virada linguística (*linguistic turn*), assumida pelos filósofos da linguagem principalmente a partir do primeiro terço do século XX.¹⁶ Conforme é sabido, estes últimos compreendiam a filosofia, em síntese, como

¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶ Cf.: R. Rorty, *The linguistic turn: Essays in philosophical method*, 1992

atividade que privilegia sobretudo os aspectos referentes à linguagem e aos seus jogos – assumidos como constituintes da realidade –, mais do que à dimensão referente aos processos históricos reais ou a uma ontologia social. Deste ponto de vista, e para usarmos uma proposição bastante difundida na seara da filosofia analítica, “toda filosofia é crítica da linguagem”. Ocorre que a adequação desta perspectiva ao marxismo é altamente questionável: autores ligados ao realismo crítico¹⁷, por exemplo, levantaram objeções quanto à hipertrofia da importância da linguagem, que termina por ser vista como um fim em si mesmo, secundarizando a análise acerca dos conteúdos econômicos, sociais, políticos etc. que sempre marcam a experiência humana. Contudo, Gerald Hubmann não vê problemas em tomar a *linguistic turn* como parâmetro implícito adotado pela MEGA2; e isso em oposição excludente com uma análise de cunho político e ideológico (que avalia ser equivocada). Deste ponto de vista, poderíamos dizer que a virada filológica por ele propugnada, herdeira da *linguistic turn*, chegou com décadas de atraso ao projeto editorial aqui em foco. E fez isso num momento em que o mundo capitalista, agora em aguda crise, bate com força mesmo nas portas da universidade e da pesquisa filológica que se presume a mais isenta.

Notemos ainda que Hubmann opõe fortemente ciência à ideologia em seu artigo. Do lado da ideologia, ele insere a politização excessiva presente – de fato equivocada, insistimos – na primeira edição da MEGA; já a ciência seria aquela que, contando com o auxílio da pesquisa filológica e da crítica genética, consegue obter uma “neutralidade estrita quanto à visão de mundo implícita nos comentários”.¹⁸ Mas a nosso juízo, faltou considerar que mesmo a melhor atividade científica não é imune às marcas de uma ideologia, entendida aqui em seu sentido mais amplo de uma visão de mundo (recorde-se a referência do próprio Marx¹⁹, em seu já citado “Prefácio” a *Para a crítica da Economia Política*, às “formas ideológicas em que os homens se tornam conscientes deste conflito e lutam contra ele”). No nosso entendimento, supor que a pesquisa filológica sobre a obra de Marx e Engels forneceria, por si só, a garantia última de uma cientificidade é um procedimento ingênuo, que desconsidera que numa empreitada desta na-

¹⁷ Cf.: M. Archer; A. Collier; R. Bhaskar *et alii*, *Critical realism: Essential Readings*, 1998.

¹⁸ G. Hubmann, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹ K. Marx, “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”, In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) II/2*, 1980.

tureza torna-se necessária uma atividade interpretativa de âmbito mais geral. Esta última vai reunir conhecimentos históricos, econômicos, políticos, filosóficos e filológicos para buscar o maior grau possível de aproximação à obra de Marx e Engels, mas sabendo de antemão que uma objetividade plena – principalmente nos comentários sobre tal obra – é meta impossível de ser alcançada.

Neste sentido, concordamos com a distinção proposta por alguns filósofos entre *objetividade* e *objetivação*: a primeira, a busca por uma objetividade plena, beira o empirismo ao supor ser possível interditar a função incontornável de um sujeito do conhecimento e alcançar um espelhamento fotográfico de um certo objeto sob análise. Já a segunda postura, a procura por uma *objetivação*, vale-se dos melhores recursos disponíveis num campo determinado do conhecimento, mas sabendo que neles estarão inevitavelmente presentes as marcas de um momento histórico e, no caso em exame da *MEGA2*, também as características de uma dada equipe de pesquisadores. E não vemos isso como um déficit de cientificidade, mas apenas como a assunção sóbria do caráter parcial (no sentido estrito do termo, não valorativo) de qualquer atividade científica. A postura de Hubmann é problemática, pois ele, ao mesmo tempo que reivindica para si uma cientificidade integral – acusando de ideológicos todos aqueles que pensam de modo diferente –, é facilmente flagrado a fazer afirmações *políticas* fortes, no sentido que seu próprio texto rechaça. Afirmações que no fundo correspondem a um desejo hoje difundido de adequar Marx a um cânone predominante no nosso século XXI, isto é, de torná-lo palatável.

* * * *

Situação desconcertante. Gerald Hubmann, especialista de inegável seriedade, com inúmeros créditos de pesquisa a seu favor, erudito que percorreu um volume impressionante de textos de Marx e Engels, diretor de um projeto editorial que articula pesquisadores renomados internacionalmente, pode ser surpreendido a proferir enunciados sobre o pensamento marxiano extremamente duvidosos, para dizer o mínimo. Mas será esta a primeira vez na história do pensamento que um fenômeno semelhante ocorre? Será que a especialização intensiva e prolongada de um acadêmico

num autor clássico garante necessariamente a melhor interpretação deste mesmo autor (interpretação que seria por suposto superior à dos demais profissionais de um dado campo do conhecimento)?

Tomemos aqui um curioso exemplo de contraste, situado na outra extremidade do espectro filosófico e político. Referimo-nos à edição das obras completas de Friedrich Nietzsche, ocorrida a partir da metade final do século XX. Ao longo das inúmeras querelas que envolveram este também portentoso projeto editorial, seus coordenadores – Giorgio Colli eazzino Montinari – vieram a público declarar que toda a tradição interpretativa nietzschiana anterior estava equivocada, e que a minuciosa pesquisa filológica seria o único antídoto para os erros até então cometidos.²⁰ Certo é que, também neste caso, tal pesquisa era particularmente necessária, tendo-se em vista a manipulação textual de fato operada por Elisabeth Forster-Nietzsche, irmã do filósofo. Sem nem de longe negar a relevância do trabalho da Edição Colli e Montinari, chama a atenção o fato de que a judiciosa imersão na vasta obra nietzschiana não foi suficiente para que seus editores atentassem para certos traços marcantes do pensamento do filósofo sobre o qual durante tantos anos se debruçaram. Foi preciso que um marxista como Domenico Losurdo – tido como um *outsider* nos círculos nietzschianos – publicasse o seu volumoso *Nietzsche – o rebelde aristocrata* para tornar transparentes certas características do autor de *A genealogia da moral* que mesmo seus exegetas mais autorizados se recusavam a ver.²¹ (Desnecessário dizer que iniciativas como esta foram violentamente desqualificadas pelos nietzschianos contemporâneos; basta consultar a reação raivosa de um Christian Niemeyer frente ao livro de Losurdo. Analisar esta querela, porém, nos distanciaria do tema aqui em foco).

Mas a presente analogia é apenas parcial: felizmente não há nada em Marx que faça lembrar as inacreditáveis formulações elitistas – reacionárias mesmo – presentes nos textos de Nietzsche (e que seus intérpretes

²⁰ F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe: Werke*, 1967.

²¹ Cf.: D. Losurdo, *Nietzsche – O rebelde aristocrata*, 2009. Mas esta referência positiva a Losurdo não indica um endosso de nossa parte a todas as suas outras posições teóricas e políticas (principalmente no que diz respeito à avaliação de Losurdo – pouco crítica, a nosso ver – sobre o chamado socialismo real). Aqui, trata-se apenas do reconhecimento de que o mencionado livro sobre Nietzsche contém inúmeros acertos substantivos.

oficiais insistiam em minimizar e desconsiderar). Mencionamos o episódio apenas para mostrar que mesmo a imersão prolongada e sistemática na obra de um pensador – como aquela realizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari – não foi garantia de uma isenção interpretativa. E também para alertar para o fato de que os pesquisadores das diferentes correntes hoje existentes no marxismo não devem se sentir condenados ao silêncio frente à vertente interpretativa que nos é apresentada por Gerald Hubmann (mesmo que ela tenha a seu favor o impressionante aparato crítico mobilizado pela equipe da atual edição *MEGA2*).

Entre a politização excessiva da primeira edição *MEGA*, de um lado, e a crença ingênua de que um procedimento filológico forneça o aval último de uma cientificidade, de outro, há de existir uma alternativa para os comentários à obra que saiba que estamos, desde sempre, mergulhados numa visão de mundo que nos acompanha mesmo em nossa atividade científica. Resta dizer que Hubmann registrou com muito acerto que as tentativas anteriores de edição da obra de Marx e Engels foram fortemente marcadas por um momento histórico determinado. Só faltou acrescentar que a própria edição que ele coordena é também marcada por uma dada configuração histórica que incentiva comentários interpretativos que, por tudo que foi exposto, cauterizam os aspectos mais incômodos e revolucionários do pensamento de Marx. Por fim, uma consideração talvez óbvia, mas ainda assim necessária: se levantamos aqui algumas objeções quanto àquelas extrapolações interpretativas que a rigor não encontram fundamento textual em Marx, isso em nada diminui nossa expectativa – que é certamente a de milhões de socialistas pelo mundo afora – de que o sucesso da *MEGA* seja o maior possível. Se o presente ano de 2013 marca os 130 anos do falecimento de Marx, não resta dúvida que os volumes até agora publicados deste vasto projeto editorial constituem – para além de qualquer controvérsia interpretativa – um sólido resgate do próprio Marx e de seu projeto emancipatório.

Referências Bibliográficas

ARCHER, Margareth; COLLIER, Andrew; BHASKAR, Roy *et alii*. *Critical realism: Essential readings*. London: Routledge, 1998.

- HUBMANN, Gerald. “Da política à filologia: a Marx-Engels *Gesamtausgabe*”, *Crítica Marxista*, n. 34. Campinas, 2012.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche – O rebelde aristocrata*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MARX, Karl. “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) II/2*. Berlin, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe: Werke*. Ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967, ff.
- RORTY, Richard. *The linguistic turn: Essays in philosophical method*. Chicago: University Press, 1992.
- TARQUINI, Andrea. “Marx 2020/1 ‘Tutto quello che so è che non sono marxista’”, *La Repubblica*, 8 de janeiro de 2012. Disponível em: <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/01/08/marx-2020-tutto-quello-che-so-che.html?ref=search>>. Acessado em 19/07/2017. Tradução para o português disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/505607-marx-2020>>.

PARTE III

**Darwin e Marx, ontem e hoje: a polêmica
com o pensamento transcendente**

Consequências filosóficas da polêmica de Darwin com o pensamento religioso¹

Introdução

Com a filosofia cristã a situação piora (...). Cada filósofo deve demonstrar, com o risco de sua obra e por vezes de sua vida, que a dose de imanência que ele injeta no mundo e no espírito não compromete a transcendência de um Deus ao qual a imanência não deve ser atribuída senão secundariamente (...). À primeira vista, não se vê porque a imanência é tão perigosa, mas é assim. Ela engole os sábios e os deuses. A parte da imanência, ou a parte do fogo, é por ela que se reconhece o filósofo.

G. DELEUZE & F. GUATTARI²

Pode parecer curioso iniciar uma reflexão sobre a controvérsia de Darwin com um certo pensamento religioso vigente em sua época com uma citação filosófica contemporânea acerca do que seja uma perspectiva imanente. Porém, uma das contribuições mais fortes de Darwin para a reflexão filosófica foi precisamente trazer o debate sobre a origem e o desenvolvimento das diferentes espécies de animais e de plantas para uma perspectiva estritamente terrena. Um plano de imanência – este que, a cada dose em que é injetado no mundo, subtrai parte do poder religioso – deve ser entendido aqui como aquela concepção que adota um procedimento básico: processos naturais devem ser explicados a partir de outros processos naturais, não existindo, nesta perspectiva, nenhuma instância metafísica que garanta o sentido daqueles fenômenos que estão sob exame. Tudo se passa como se estivéssemos mergulhados no interior de um cosmos autocontido, que abriga em si mesmo o motor de seu desenvolvimento e de sua inteligibilidade. Certamente não foi Darwin o primeiro pensador a formular uma perspectiva como esta;

¹ Publicado originalmente em: Moraes, João Quartim de (org.). *Materialismo e evolucionismo II: A origem do homem*. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), 2011.

² G. Deleuze & F. Guattari, *O que é a filosofia?*, 1992, pp. 62-63.

ela tem antecessores ilustres, bastando lembrar a radicalidade com que um B. Espinosa, já no século XVII, polemizou com a metafísica de sua época. Porém, veremos que, quando adotado no estudo dos fenômenos da vida e da biologia, o plano de imanência trará novas e fecundas consequências também para o campo de pesquisa próprio a esta área.

Com efeito, chama a atenção no argumento desenvolvido por Darwin em *A origem das espécies* – que exporemos de modo sintético mais adiante – sua recusa em recorrer a uma explicação de caráter transcendente para superar os problemas que de fato existiam na nova concepção sobre as espécies que ele propunha. Pois diante de tais problemas (diante das sérias lacunas, por exemplo, nos registros fósseis então disponíveis), Darwin persiste em seu esforço de não invocar uma intervenção divina para explicá-los. E hoje, 150 anos após a publicação de *A origem...*, vemos que o esforço de Darwin consolidou um caminho seguro: a pesquisa em paleontologia trouxe numerosas confirmações para aquilo que era apenas hipótese no século XIX.

Por outro lado, contudo, dificulta nossa tarefa de reconstituição das diferenças entre o pensamento darwiniano e a perspectiva religiosa criacionista contra a qual ele se insurgiu, o fato de que existem gradações importantes no âmbito da própria tomada de posição de Darwin. Este é um ponto delicado que precisa ser mencionado desde já. Pois o fato é que, num momento inicial de sua obra, a afirmação de um Criador é ainda parte integrante do argumento, por mais que isto se choque com uma certa imagem que hoje temos do naturalista inglês. Assim, se é verdade que em *A origem das espécies*, o clássico texto de 1859, a oposição à teoria religiosa da criação independente é bem explícita – e disso nos ocuparemos logo a seguir –, por outro lado, é igualmente verdadeiro que o argumento ali exposto ainda demandava uma certa concepção de Deus. Concepção sem dúvida muito distinta da doutrina criacionista, mas que mesmo assim comportava a afirmação, nas palavras retrospectivas do próprio Darwin anos depois (em sua *Autobiografia* de 1876), de uma *causa primeira*, que fazia valer seus efeitos, ainda que de modo indireto, sobre o evoluir dos processos naturais.

Mas talvez estejamos adiantando em muito o trajeto a ser realizado neste capítulo. Por razões expositivas, será mais produtiva uma abordagem cronológica ao tema que se oriente por certos objetivos. Iniciaremos apresentando o momento em que Darwin se convence da existência das modificações no âmbito das espécies, o que nos conduzirá ao contraponto com

algumas das teorias vigentes à sua época. A ênfase incidirá então sobre as enormes discontinuidades da concepção darwiniana face ao criacionismo de sua época, mesmo registrando que, num âmbito mais abstrato da referida concepção, ela ainda admitia aproximações com uma forma mais sofisticada de religiosidade. Num momento posterior do capítulo, apresentaremos a mencionada inflexão no pensamento do próprio Darwin (sobretudo a partir da sexta década do século XIX) rumo a um caráter cada vez mais laico que, em última análise, prescindirá mesmo de um Deus concebido como causa primeira. Intimamente entrelaçado a este debate está o papel desempenhado pelo basilar conceito de teleologia, que tanto dividiu – e ainda hoje divide – seus intérpretes. Em outras palavras: aceitamos a ideia de que quanto mais Darwin caminha rumo a uma apreciação imanente das espécies, mais ele dispensa as marcas de uma concepção de mundo teleológica que incidiam no texto de 1859, cabendo a nós demonstrar aqui a viabilidade desta interpretação (que, de resto, já vem sendo sugerida por alguns estudiosos do tema).

Definido este escopo, iniciemos com um significativo trecho de uma carta darwiniana de 1844, dirigida a J. D. Hooker.

“Confessar um assassinato”: as espécies se modificam

“Finalmente vislumbrei alguma luz e estou quase convencido (ao contrário da opinião que tinha ao começar) de que as espécies não são (é como confessar um assassinato) imutáveis.”³

É como “confessar um assassinato”; poderíamos nos perguntar por que Darwin lança mão de uma imagem tão forte para qualificar suas novas opiniões sobre as transformações sofridas pelas espécies. Qual seria, afinal, o teor do suposto crime cometido? Quando se conhece melhor a mentalidade religiosa vigente na época (a carta em questão foi escrita em janeiro de 1844), somos inclinados a afirmar que se tratava de uma espécie de parricídio: mesmo que Darwin não fosse um ateu, ele estava prestes a destronar o

³ C. Darwin, “Letter to Joseph Dalton Hooker, 11 January 1844”, *Darwin Correspondence Project*: Letter n° 729, 2017a.

antigo relato da Bíblia que atribuía a Deus a origem das espécies, colocando em seu lugar uma concepção puramente terrena sobre o tema. Consumado este simbólico parricídio, o mundo da ciência, e mesmo de parte do senso comum, não foi mais o mesmo desde então.

Talvez para nós, homens e mulheres do século XXI, seja difícil imaginar a importância que as diferentes religiões tinham no século XIX. Elas forneciam não apenas um código de conduta, mas também uma visão de mundo que explicava o lugar ocupado pelos mais diversos seres. Nas escolas cristãs da época, por exemplo, não se afirmava que a Bíblia era um documento histórico que merecia ser interpretado dentro do contexto social e político em que foi escrito. Longe disso. O que ocorria era uma aceitação literal, por exemplo, do Livro do Gênesis, que afirmava que Deus criou o mundo, os animais e sobretudo o homem (à Sua imagem e semelhança). E nunca é demais enfatizar a importância que uma narrativa religiosa com prestígio ocupa numa certa cultura. Não se tratando apenas de um relato teórico religioso, ali se encontra também um modo de se fazer frente às constantes exigências que o mundo prático nos apresenta: há inúmeras prescrições morais no texto bíblico (basta lembrar das *Tábuas da Lei*, os 10 Mandamentos). E isso certamente não vale apenas para o cristianismo: as grandes religiões monoteístas, muito sintomaticamente, são nomeadas pelo islamismo como “as religiões do Livro”, numa referência à importância que nelas desempenha um texto escrito – para além da tradição oral – que reúne os aspectos doutrinários a serem seguidos. Mesmo hoje, com frequência encontramos fiéis que, num momento de dúvida ou de debate sobre o correto procedimento a ser seguido, apontam para um trecho do texto religioso e dizem com convicção: “está escrito aqui”.

No que diz respeito ao tema sobre o qual Darwin se ocupava, a origem das espécies, também os cientistas da época se apoiavam no relato bíblico para sustentar a *teoria da criação independente das espécies* (ou *teoria da criação especial*). Embora este seja hoje um tópico já bem conhecido pelos profissionais de ciências da vida, apresentaremos aqui brevemente algumas das ideias que estavam condensadas no referido pensamento religioso, bem como quais foram, em contraposição, os conceitos básicos elaborados por Darwin. Já na seção seguinte, ingressaremos em nosso tema propriamente dito: o exame mais aprofundado das diferenças entre a mentalidade religiosa então predominante e o modo de conhecimento proposto pela teoria darwinista.

Resumidamente falando, a teoria da criação especial afirmava que, ao longo do processo de criação do mundo, Deus criou em separado cada espécie das diferentes plantas e animais, cada uma delas apresentando uma essência que lhe era peculiar. Seja no que diz respeito a um cavalo, um peixe, ou uma amendoeira, para usarmos exemplos prosaicos, as espécies eram vistas como entidades autônomas, com sua realidade própria, e certamente a espécie humana – coroa da criação – ocupava um lugar de hierarquia nesta visão de mundo. No final do século XVIII e ao longo do século XIX, diferentes tipos de problemas foram surgindo com a teoria da criação independente. Podemos mencionar a ampliação e a descoberta de novos registros fósseis, que indicavam com clareza a existência de seres muito diferentes dos atuais, mas que haviam desaparecido ao longo do tempo. Além do que, há que se mencionar a importância na formação de Darwin do trabalho do geólogo Charles Lyell. Pois foi este último quem demonstrou de modo nítido que a própria superfície da Terra, longe de ser uma realidade estável, estava sujeita a uma série de transformações, relacionadas com causas “ainda em operação”: a chuva, a neve, a erosão, vulcanismos etc. Embora, no que diz respeito às espécies, Lyell permanecesse ainda um “fixista”, o fato é que seu pensamento geológico apresentava uma visão de mundo bem mais dinâmica do que a até então vigente, e findava por criar sérios problemas para o período de cerca de 6.000 anos inferido a partir da Bíblia para a história da Terra.

Assim é que a descoberta de fósseis que simplesmente não cabiam dentro dos parâmetros até então existentes, somada à percepção da maior antiguidade da existência do planeta, tudo isso parecia sugerir a presença de algum nexu, que não havia sido até então precisado, entre as diferentes formas de vida. Na verdade, desde 1809 o naturalista francês Lamarck já havia sustentado a tese da modificação das espécies, e o próprio Darwin lhe dá explicitamente este crédito logo ao início de *A origem das espécies*.⁴ Aliás, a relação entre o naturalista inglês e o seu antecessor francês é marcada pela ambivalência. Embora reconhecendo o mérito inegável da afirmação lamarckiana da transformação das espécies, na mesma Carta que serve de epígrafe a este capítulo, Darwin o ironiza dizendo: “que os céus me livrem

⁴ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 26-27.

dos disparates de Lamarck, tais como uma ‘tendência à progressão,’ ‘adaptações pela lenta vontade dos animais,’ etc. Mas as conclusões a que sou levado não são muito diferentes das dele – embora os meios de mudança sejam totalmente.”⁵

Incidentalmente, anotemos aqui que as revoluções na ciência raramente são obra de um homem só. Diríamos que o tema estava, por assim dizer, no ar já na primeira metade do século XIX. Emblemática é a reação de Thomas Huxley ao ler pela primeira vez *A origem das espécies*: “Que grande estupidez não ter pensado nisso!”⁶, tal o nível de evidência que encontrou no argumento apresentado pelo texto darwinista (publicado em 1859). Quando examinamos mais de perto a história das ciências naturais, percebemos que a contribuição de Darwin encontra suporte em fontes anteriores sobre as quais ele trabalhou de modo sistemático, para nelas imprimir uma marca pessoal, distintiva mesmo.

Mas qual foi afinal esta marca distintiva? No entendimento de alguns estudiosos mais recentes, na verdade a teoria darwiniana era composta por núcleos conceituais distintos, que merecem ser explicitamente enumerados. Sem querer ter aqui a pretensão de resumir uma obra da magnitude de *A origem das espécies* (que, aliás, ainda hoje admite controvérsias enormes entre seus estudiosos), comecemos mencionando alguns de seus aspectos mais gerais.

Talvez a premissa filosófica mais fundamental do texto de Darwin seja a aceitação enfática de que o mundo natural se modifica continuamente, e que, conseqüentemente, o panorama geológico, ambiental e das espécies vivas que vemos hoje difere profundamente do de épocas anteriores. Se esta tese já havia sido formulada bem antes de nosso cientista, diríamos que ele sem dúvida ofereceu um consistente lastro empírico para a sua confirmação em maior detalhamento (lembramos da paciente coleta e análise de diferentes espécies realizada na longa viagem de Darwin a bordo do *Beagle*). Acompanhando estas modificações da superfície terrestre, também as espécies de plantas e animais não são fixas, pois a descoberta de fósseis existentes em diferentes locais do mundo mostra a magnitude das modi-

⁵ Veremos que os “meios de mudança” sustentados por Darwin se referem não à “lenta vontade dos animais” lamarckiana, mas ao basililar conceito darwiniano de *seleção natural*.

⁶ T. Huxley apud R. Leakey, “Introdução”, In: C. Darwin, *A origem das espécies*, 1982, p. 11.

ficações que elas sofreram ao longo do tempo (afirmar isso colide com o modelo fixista, de origem bíblica, predominante). Em segundo lugar, está presente em *A origem das espécies* a ideia de que é possível se estabelecer uma série de nexos causais entre as espécies atuais e as anteriores; Darwin afirma explicitamente que todas elas provêm de um ancestral em comum (ou seja, não foram criadas separadamente por Deus). Um terceiro aspecto importante – e este foi um insulto supremo para a mentalidade religiosa predominante – é que *mesmo a espécie humana tem uma origem animal; ou seja, não está fora do ordenamento natural, e com ele se enlaça pela via da transmutação*.⁷ Finalmente, avulta em importância a constatação de que as regularidades que comandam o desenvolvimento das espécies não são de ordem sobrenatural – ou seja, não são o resultado de milagres – mas se determinam por uma concatenação complexa de causas e efeitos terrenos. Dentre estas regularidades, aparece em primeiro plano o fundamental conceito de *seleção natural*, este sim, uma singular contribuição darwiniana.

Para podermos entender o que significa seleção natural, lembremos inicialmente que Darwin focaliza sua atenção para pequenas diferenças no interior da prole de cada espécie. Embora quase imperceptíveis para os olhos do leigo, tais diferenças (como o formato do bico de um pombo, ou a extensão maior ou menor de alguma parte do organismo) repercutirão na capacidade de este organismo sobreviver. É neste momento que ingressa no texto o registro enfático de que, devido à escassez dos recursos naturais disponíveis, a prole de uma determinada espécie é muito superior à capacidade de sobrevivência de todos os seus membros: “portanto, como nascem mais indivíduos do que o número dos que poderiam sobreviver, sempre haverá uma luta pela existência, seja entre os da mesma espécie, seja entre eles e os de outras espécies (...)”⁸

Devemos acrescentar também o fato decisivo de que o meio ambiente no qual vivem estas espécies é suscetível de modificações, mesmo no espaço de uma única geração; isso para não mencionarmos as alterações climáticas rotineiras, que influenciam sobremodo na quantidade de alimentos

⁷ Darwin, neste momento de sua obra, usa preferencialmente os conceitos de “transmutação” e “descendência com modificações”. O vocábulo “evolução”, com relação às espécies, só se estabiliza alguns anos depois de 1859.

⁸ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 81.

disponíveis. Períodos prolongados de seca, ou, pelo contrário, inundações que tornam mais difíceis as condições de vida, ou mesmo o frio excessivo, todos estes são fatores que exercem efeitos consideráveis sobre a capacidade de sobrevivência de uma certa biota. O fato é que aquelas pequenas diferenças entre a prole de uma espécie acabam por se revelar importantes para decidir quais indivíduos terão maiores possibilidades de sobreviver: “A esse princípio através do qual toda variação, por menor que seja, deve preservar-se desde que apresente utilidade para o indivíduo, *denominei ‘Princípio de Seleção Natural’*, a fim de frisar sua relação com a capacidade humana de seleção”.⁹

A referência à “capacidade humana de seleção” ocorre pois Darwin havia frisado anteriormente em seu livro que os criadores de animais e de plantas *selecionam* aquelas características que desejam ver reproduzidas ou ampliadas numa determinada prole (basta um exame dos animais domésticos atuais para evidenciar a enorme distância entre eles e seus antecessores). Daí a analogia darwiniana desta seleção feita pelos homens com aquela realizada pela natureza, através da qual apenas os indivíduos mais aptos conseguem sobreviver. Numa seção posterior do presente capítulo (quando discutiremos se Darwin conseguiu se libertar integralmente do antigo conceito de teleologia, atividade comandada por um fim), serão abordadas mais detalhadamente algumas consequências indesejadas desta analogia dos procedimentos humanos com os processos naturais, analogia que ainda hoje é tema de discussão entre os especialistas. Por ora, interessa-nos frisar que o assim definido Princípio de Seleção Natural faz com que, durante o decorrer de um longo período de tempo, aqueles descendentes mais aptos apresentem modificações de grande vulto face à espécie original mais arcaica.

A este respeito, é bastante sugestivo o título do artigo que Alfred Russel Wallace encaminhou a Darwin em 1858: *Sobre a tendência das variedades de se afastarem indefinidamente do tipo original*.¹⁰ Título que nos mostra inclusive uma outra possibilidade de entendermos o conceito de

⁹ Ibidem, p. 80; grifos nossos.

¹⁰ Conforme é sabido, foi só quando Darwin recebeu este texto – veiculando uma argumentação bastante análoga à sua – que ele se decidiu a exteriorizar publicamente suas próprias ideias. Aliás, que fique aqui devidamente registrada a importância do talento de Wallace na teoria que costuma ser associada, talvez de modo algo injusto, apenas ao nome de Darwin.

transmutação (ou *evolução*, como será difundido posteriormente), pois ele não precisa ser visto num sentido valorativo e ascendente, muito embora em alguns momentos tanto Darwin como Wallace pareçam sugerir isso. Mas a rigor, em sua dimensão mais original, este “*afastamento indefinido*” *merece ser interpretado como uma deriva que não inclui nenhuma meta pré-determinada*. Isso porque o processo de seleção natural comporta dois momentos distintos: inicialmente a variação aleatória verificável na prole, e logo a seguir a sobrevivência dos mais aptos, cuja descendência herdará – independentemente de seu uso ou desuso – aquela diferença que tornou-os mais capazes de sobreviver. É uma história em aberto que vai então se fazendo. Notemos que embora Darwin e Wallace não rejeitem neste momento a famosa noção de Lamarck que variações no uso de um determinado órgão se transmitem para os descendentes – como o naturalista francês supunha ter ocorrido com o pescoço da girafa –, o conceito de seleção natural não se baseia nesta equivocada premissa lamarckiana, que subsiste apenas como momento lateral do argumento darwinista (posteriormente descartado sem prejuízo do núcleo central da teoria).

É neste âmbito que se entende aquele outro mencionado aspecto do pensamento evolucionista: a afirmação de que as espécies atuais descendem de uma forma primordial, um ancestral comum que, ao longo de milhares de gerações foi lentamente se ramificando até chegar à exuberante pluralidade de espécies que vemos hoje: “deduzo por analogia que provavelmente todos os seres organizados algum dia existentes no mundo descendam de alguma forma primordial, na qual a vida tenha sido num determinado instante insuflada pela primeira vez”.¹¹ A afirmação da existência de um ancestral comum, por sua vez, explica porque em vários momentos de sua obra Darwin nos sugere não atribuir uma importância excessiva aos critérios que especificarão uma determinada espécie, pois “as espécies não passam de variedades muito pronunciadas”.¹² Contra um raciocínio que atribuía uma verdadeira essência a cada espécie (já que elas teriam sido criadas uma a uma por Deus), Darwin prefere não endossar esta divisão excludente, pois ela no fundo paga um tributo a um pensamento essencialista, exatamente o que está sob crítica em *A origem das espécies*. Assim, *ao invés de serem*

¹¹ Ibidem, p. 377.

¹² Ibidem, p. 370.

concebidos como entes desconectados, o que avulta em importância são as relações que existem entre os diferentes seres: é mesmo uma nova visão de mundo que se alcança por esta via.

É só deste modo que se pode compreender as analogias de funções desempenhadas por partes distintas de diferentes animais, analogias que ainda hoje surpreendem aqueles que pesquisam sua origem. Pois eles encontrarão a “mesma disposição óssea na mão do homem, na asa do morcego, na barbatana do boto e na pata do cavalo”¹³, como que a indicar a identidade da forma original da qual foram progressivamente se diferenciando. Ao mesmo tempo, esta nova visão dos nexos existentes entre as espécies mostra que o antigo sistema classificatório proposto por Lineu deveria ser substituído por um outro que acolhesse a compreensão correta da origem delas: “nossas classificações hão de se transformar cada vez mais em genealogias”¹⁴, nos diz Darwin num momento particularmente fecundo de seu texto, pleno de consequências não apenas metodológicas mas também filosóficas. E, se necessário fosse, tal genealogia renovada agruparia aquilo que hoje está separado e, inversamente, poderia separar o que está atualmente reunido, percorrendo rota oposta à do senso comum (que se apega apenas ao fenótipo aparente, resultado final do processo).

Lembremos ainda que uma importantíssima consequência lógica e histórica do mecanismo explanatório apresentado por Darwin é que *também os homens se veem postos em nexos causais com as demais espécies*. Não que nosso autor desconheça as diferenças – aliás bastante evidentes – que existem entre nós e as demais espécies. Mas o que Darwin faz é demonstrar que as raízes biológicas humanas estão firmemente plantadas no mundo natural e animal. Ora, este pertencimento havia sido cortado por um certo pensamento religioso, para o qual era profundamente ofensivo afirmar a ascendência animal dos próprios homens. Com efeito, interessado em situar nossa espécie num lugar de eminência frente às demais – o homem como coroa da criação – este pensamento findava por cavar um verdadeiro fosso entre ela e o mundo natural. Por isso, as consequências da teoria evolucionista eram extremamente chocantes para a mentalidade do século XIX. Mesmo que Darwin, numa opção habilidosa, tenha evitado desenvolver o

¹³ *Ibidem*, p. 374.

¹⁴ *Ibidem*, p. 378.

tema da ascendência animal do homem em *A origem das espécies* (ele viria a fazer isso explicitamente apenas onze anos mais tarde, em 1871, no texto *A origem do homem e a seleção sexual*¹⁵), o material existente no texto publicado já em 1859 era suficientemente explosivo e permitia a conclusão do que, naquele momento, Darwin era cauteloso em exteriorizar. São conhecidas as numerosas caricaturas publicadas nos jornais e revistas da época, apresentando um Darwin animalizado, trepado numa árvore e com um rabo de macaco, na sugestão preconceituosa de que sua teoria só valia para ele mesmo... Mais adiante, tocaremos no tema da ruptura profunda com uma certa imagem da espécie operada pelo darwinismo, com todas as consequências que ela acarreta. Por hora, vale adiantar que esta perda da ingenuidade teve desdobramentos duradouros, a ponto de os antidarwinistas contemporâneos soarem sobretudo como reativos: a autoimagem de inteira autonomia já está cindida.

A ruptura religiosa: a crítica darwiniana ao criacionismo

A decidida inclusão do homem no ordenamento natural¹⁶ nos permite enfrentar agora o tema principal deste capítulo: o aprofundamento das diferenças entre o modo de operar de Darwin e o de um pensamento religioso. Diríamos que o darwinismo é um modo de conhecimento laico sobretudo por ele romper com uma tradição religiosa antropomórfica muito presente na história do pensamento humano. E o que temos em mente quando

¹⁵ C. Darwin, *A origem do homem e a seleção sexual*, 2004.

¹⁶ Ao longo deste capítulo, enfatizamos que o darwinismo *inclui* o homem no ordenamento natural, pois esta era uma divergência de fundo precisamente com o pensamento religioso. Porém, uma vez feito este necessário registro, é preciso imediatamente adendar que Darwin estava bastante cômico das enormes diferenças – na verdade bastante óbvias – existentes entre o homem e as demais espécies (como o uso da linguagem, a capacidade de trabalho especializado, as decisivas interferências da cultura etc.). Mais do que isso, o naturalista chega mesmo a apontar para os *limites do conceito de seleção natural quando se trata de uma sociedade humana complexa*. Ou seja: não é preciso opor darwinismo a uma abordagem de cunho antropológico ou sociológico, pois seu fundador não estava interessado – diferentemente de alguns sociobiólogos mais recentes – em achatar a singularidade da espécie humana sobre sua origem natural, mas apenas em apontar para o caráter fundante desta última. Para uma crítica darwinista da Sociobiologia, consultar P. Tort, “Darwin lido e aprovado”, *Crítica Marxista*, n. 11, 2000.

mencionamos uma tradição antropomórfica? Recordemos a origem da palavra: *antropos* significa homem; *morfos* significa forma. Dar forma humana àquilo que se desconhece: esta é, em síntese, a essência do pensamento antropomórfico. E tantas vezes na história os homens procederam desta forma: o ruído de um trovão, os transtornos causados por uma enchente, a ocorrência de uma doença endêmica, todos estes são exemplos reais de fenômenos cuja origem era desconhecida e que foram interpretados de modo antropomórfico. Pois eram vistos como a manifestação dos humores de uma divindade que, assim como os homens, possuiria sentimentos de alegria e de cólera, podendo ser pacificada mediante cultos e oferendas.

Mesmo em épocas recentes, podemos observar que continua ativa esta antiga tendência que atribui um formato humano, antropomórfico, àquilo que não se conhece. Basta lembrar do surgimento da Aids lá pela década de 1980, quando várias lideranças religiosas pelo mundo afora logo vieram a público declarar que a epidemia consistia em um castigo divino para aqueles que praticavam uma certa opção sexual. Foi preciso um grande trabalho da comunidade científica e dos ativistas das minorias sexuais para mostrar que o vírus responsável pela doença independe da preferência sexual de seu portador: ele tem um devir próprio, bem distinto da lógica e da moral humanas, e pode incidir sobre sujeitos homo, heteros ou bissexuais.

De um modo mais geral, o desafio para o conhecimento científico é conseguir ultrapassar esta tendência antropomórfica para poder visualizar o real em sua lógica própria. Mas atenção: não se está afirmando aqui que seja possível, nesta tarefa, eliminar a presença do sujeito humano do conhecimento. Não há dúvida: é sempre ele quem faz as perguntas, gerando um incontornável filtro entre suas preocupações e o chamado objeto do conhecimento. Desconhecer isto seria incorrer num ingênuo empirismo, contra o qual tantos eminentes filósofos já protestaram na história da filosofia. Porém, concordando aqui com os chamados realistas *críticos*, o que desejamos colocar em evidência é que, uma vez reconhecida a presença decisiva do sujeito humano, o desafio é fazer com que possamos nos acercar da melhor maneira possível do objeto, captando-o em sua diferença peculiar.

“Pensar é dar a palavra ao objeto”, já afirmava provocativamente o filósofo György Lukács, em caminho diferente do seguido por um certo neokantismo exacerbado, ainda muito influente nos dias de hoje. Assim, se estamos mergulhados desde sempre na linguagem e nas suas categorias

humanas (antropomórficas, neste sentido preciso), isso não significa que precisemos projetar acriticamente tais categorias naquilo que estudamos: um esforço de diferenciação é sempre possível – e a história da ciência nos dá uma prova eloquente disso. Nossa tarefa poderia ser assim resumida: *sabendo que o conhecimento tem uma (evidente) marca humana já em sua origem, como fazer para que ele se avizinha daquilo que é heterogêneo, rumo a uma desantropomorfização?* Em síntese: mesmo sabendo que uma desantropomorfização plena é obviamente impossível, o esforço em sua direção é sempre salutar na atividade científica.

E foi precisamente este o esforço que Darwin fez: ao invés de um Deus laborioso, que imprimia sua própria forma no suposto produto final de sua criação (lembremos que o livro do Gênesis afirma que Deus criou o homem à imagem e semelhança de Si mesmo), o que a teoria da evolução nos mostra é um processo impessoal, de longa duração, que tem sua lógica e sua integridade próprias, diferentes dos desejos humanos. “As espécies surgem e desaparecem em virtude de causas de ação lenta que ainda são atuantes, e não devido a miraculosos atos de criação”.¹⁷ Assim é que, por mais desconcertante que isso possa inicialmente parecer, ao situar nossa espécie no mundo animal, Darwin finda por operar uma verdadeira desantropomorfização. Pois ao invés de afirmar que as espécies foram criadas por um Deus antropomórfico (projeção de nós mesmos num super-homem sobrenatural), ele nos mostra um processo natural regido por uma lógica distinta daquela que comanda os desejos e temores humanos.

Poderíamos argumentar que conflitos entre o texto bíblico e as descobertas da ciência certamente não eram novos: o famoso episódio de Galileu Galilei (que, contra o dogma religioso, sustentou corajosamente a tese de Copérnico de que a Terra gira em torno do sol) é sempre um exemplo citado de como crenças religiosas muito enraizadas dificultam o avanço da pesquisa científica. Ficou famosa a expressão “teoria da dupla verdade”, como tentativa de resolver os impasses gerados por estas tensões. Resumidamente, a teoria da dupla verdade – a rigor, uma reinterpretção dos pensadores modernos sobre um tema presente já em Averróis, filósofo árabe da Idade Média – afirmava que o exercício da fé pode ser simultâneo à aceitação dos enunciados da ciência, mesmo quando há sinais de uma

¹⁷ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 380.

contradição entre eles. Tal teoria costuma ser interpretada como uma forma de conciliação encontrada para permitir o desenvolvimento da ciência em períodos históricos ainda sob a influência de um discurso religioso dotado de muita força social. Por esta via, torna-se possível o avanço das ciências particulares, desde que não questionem a ontologia predominante (responsável pelas questões mais gerais referentes à origem do mundo e ao lugar que nele ocupa o homem).

No caso das ciências naturais do início do século XIX, o modo de conciliação possível das mencionadas descobertas de novas formações fósseis com o texto bíblico consistia em afirmar que Deus havia criado e destruído, ao longo do tempo, diferentes espécies de animais e plantas, mas que a Bíblia só relatava a criação das mais recentes. Entretanto, a partir de Darwin, mesmo uma conciliação deste tipo se tornava inviável: o choque entre as diferentes concepções era por demais frontal. Pois, como veremos adiante, ali não estava em jogo apenas uma questão de datação ou de detalhes de desenvolvimento: era o cerne mesmo do relato bíblico que se via atingido em cheio. Aceitar as teses de um texto como *A origem das espécies* implicava também reconhecer que, ou bem o livro do Gênesis estava errado, ou bem deveria ser tomado como uma narrativa sobretudo metafórica (posição adotada hoje por alguns cientistas religiosos).

Para nossos objetivos, repetimos que interessa colocar em evidência exatamente por que o darwinismo se constitui como um modo laico de conhecimento. *Tal ocorre porque ele não invoca nenhuma intervenção sobrenatural para explicar os objetos que elege como tema de sua análise.* Vire-se e revire-se um texto como *A origem das espécies*: não encontraremos ali a invocação de nenhuma intervenção divina. Mesmo quando Darwin aponta para as lacunas existentes em sua teoria – e ele tem a grande honestidade intelectual de fazer isso com alguma regularidade – é visível a sua aposta de que será o prosseguimento da pesquisa científica que auxiliará na superação do problema, e não a expectativa de uma iluminação religiosa.

Pensemos no caso do olho humano, este órgão dotado de imensa complexidade, cujo sincronismo das operações necessárias para o seu funcionamento impressiona até os pesquisadores mais experientes. Sabemos que os olhos de mamíferos superiores costumam ser os exemplos mais invocados pelos criacionistas para argumentar que a teoria da evolução darwinista (que comporta momentos de acidentalidade em seu interior) é in-

suficiente para explicá-los: diante deles, deveríamos admitir que são a prova cabal de uma inteligência divina que projeta os órgãos e os seres de acordo com suas leis supremas. Pois bem, se lermos uma das cartas que Darwin escreveu ao naturalista norte-americano Asa Gray, lá encontraremos a seguinte afirmação: “O olho até hoje me dá um calafrio, mas quando eu penso nas boas gradações conhecidas, minha razão me diz que devo dominar o calafrio”.¹⁸

Ora, o que Darwin escreve aqui é emblemático do seu procedimento. Ele prefere recorrer à razão – que já havia desvendado gradações visuais em diferentes espécies que progressivamente se complexificaram – como modo possível de superar seu “calafrio”. E hoje, após um século e meio de pesquisas em biologia evolutiva, um pesquisador contemporâneo nos esclarece que “estruturas fotorreceptoras (olhos) foram adquiridas de modo independente pelo menos quarenta vezes no reino animal”.¹⁹ Ao invés de um milagre, estamos diante do registro do ganho evolutivo representado por distintos seres disporem de estruturas que lhes forneçam informações mais precisas sobre o meio ambiente em que vivem.

Mencionemos ainda o exemplo do procedimento adotado por Darwin diante das lacunas existentes no conhecimento geológico e nos registros fósseis. Em meados do século XIX, tais lacunas eram interpretadas da seguinte maneira: como Deus fez criações e destruições alternadas das diferentes espécies, simplesmente não haveria razão para a existência de formas intermediárias. Porém, do século XIX para cá, a pesquisa paleontológica progrediu enormemente e efetivamente encontrou uma extensão bem maior de formas de transição entre as espécies existentes e as extintas. Tendo isso em mente, as palavras de Darwin ainda hoje impressionam pela lucidez, como quando ele cita Lyell e se refere ao modo como encara as descontinuidades dos mencionados registros:

De minha parte, fico com Lyell, cuja metáfora aceito sem restrições quando ele compara o registro geológico de que dispomos a uma história do mundo elaborada de maneira imperfeita e escrita num dialeto em extinção, e da qual possuímos

¹⁸ C. Darwin, “Letter to Asa Gray, 8 or 9 February 1860”, *Darwin Correspondence Project: Letter n° 2701*, 2017b.

¹⁹ E. Mayr, *Biologia: Ciência única*, 2005, p. 227.

apenas o último volume, relativo somente a dois ou três países (...). Encarando desta maneira, pode ser que as dificuldades que há pouco discutimos se reduzam consideravelmente, ou até mesmo que desapareçam por completo.²⁰

Interessa-nos frisar especialmente o que pode ser nomeado como uma regra metodológica: fenômenos naturais devem ser explicados em seu campo próprio de causalidade, sem o recurso a uma causa sobrenatural. Hoje, sabemos que algumas das hipóteses que Darwin nos apresenta não foram confirmadas pela pesquisa posterior – e outras foram explicitamente negadas.²¹ Porém, isso não invalida uma certa postura epistemológica que é bem ilustrada pelo “*não temos necessidade de nos maravilhar*” darwiniano – pois não se trata de um milagre –, quando estão em jogo as desconcertantes peculiaridades existentes no mundo natural. Citemos o próprio texto, pois nele há uma espessura filosófica que merece comentário:

Não temos necessidade de nos maravilhar com o fato de que os embriões de mamíferos ou de aves possuam fendas branquiais e artérias entrelaçadas, como as dos peixes que têm de respirar o ar dissolvido na água, com a ajuda de guelras bem desenvolvidas.²²

A sensação de espanto, de maravilhamento, assim como se estivéssemos diante de um algo sobrenatural, surge diante do desconhecimento da origem e dos desdobramentos do fenômeno que estamos pesquisando; ou seja, quando só o enxergamos em sua forma concluída. Pois quando conseguimos reconstituir os inúmeros nexos que levaram à formação dos diferentes seres, eles deixam de ser encarados como resultado de um processo sobrenatural. Mas não perdem um único milímetro de sua integridade através deste procedimento, pelo contrário: “a mim parece que tais seres saem engrandecidos”.²³ Tal postura de Darwin faz lembrar algumas análises que recuam na história do pensamento humano, evidenciando dois modos

²⁰ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 253.

²¹ Basta recordar a suposição darwiniana sobre o necessário caráter gradual e contínuo no devir das espécies, de alguns anos para cá bastante questionada pela teoria do equilíbrio pontuado de Eldredge e Gould.

²² *Ibidem*, p. 374.

²³ *Ibidem*, p. 380.

bem distintos de se reagir frente àquilo que não se conhece. No primeiro deles, a lacuna no saber passa a ser ocupada por um sentimento do divino e do sobrenatural (e, vimos pouco atrás, com características antropomórficas): pensemos no ruído potente do trovão sendo interpretado como manifestação da cólera de uma divindade. Já no segundo modo, o espanto cede lugar a uma atividade de investigação que visa elucidar os nexos causais que produzem o que, naquele momento, é desconhecido. Ouçamos sobre isso o que diz o professor Van Zuben, comentando a descontinuidade trazida pelo pensamento filosófico na Grécia frente ao modo mítico de aproximação aos fenômenos:

“Espantar-se – diz Sócrates no Teeteto – a filosofia não tem outra origem (I55d)”. O *thaumadzein*, o espantar-se, testemunha a mudança, a transformação que se opera em relação ao mito. Neste o *thauma* é o objeto do espanto, da admiração; o efeito por ele produzido é o sinal, nele, da presença do sobrenatural. Quando para os seus antecessores a estranheza de um fenômeno impunha o sentimento do divino, para os Milésios a estranheza se propunha aos espíritos como aporia, como uma questão. O insólito e o estranho não fascinam mais a inteligência, mas a mobilizam. Há como uma transformação: o espanto, como veneração, se transforma em questionamento. Ao ser reintegrado, na ordem da natureza, o *thauma*, ou aquilo que resta de “maravilhoso”, é, ao término da investigação, a engenhosidade da solução encontrada e proposta.²⁴

Diríamos que Darwin optou decididamente pelo segundo procedimento, que a passagem nomeia como sendo *filosófico*. Ele persiste na investigação do que era até então desconhecido: a origem do olho e de seu mecanismo de visão, ou ainda, a decisão de rastrear melhor as lacunas nos registros fósseis. Certamente não estamos afirmando que Darwin foi o primeiro pensador a proceder desta forma: ele teve vários antecessores ilustres. Poderíamos recuar bastante na história da filosofia e encontrar entre os próprios gregos aqueles pensadores que paulatinamente se distanciaram da antiga postura mítica, bastando mencionar Aristóteles, com sua insatis-

²⁴ N. A. von Zuben, “Filosofia e educação: atitude filosófica e a questão da apropriação do filosofar”, *Pro-Posições*, Revista da Faculdade de Educação da UNICAMP, vol. 3 n. 2(8), julho 1992, p. 15-16.

fação com o idealismo e sua parcial aproximação ao materialismo. Ou, se quisermos recorrer a um exemplo do início da era moderna, temos na obra de um pensador como Espinosa (excomungado da Sinagoga de Amsterdam em 1656 sob a acusação de ateísmo) uma oposição muito explícita a um certo tipo de procedimento que, ao invés de reconhecer o seu não-saber diante de um fenômeno, prefere atribuí-lo à vontade de Deus. Segundo a cáustica formulação do filósofo holandês, a vontade de Deus é o “asilo da ignorância”²⁵: abrigo imaginário, invocação ao divino que simplesmente oculta nosso desconhecimento. Incidentalmente, lembremos que há ocasiões em que Darwin parece ecoar – não importa se voluntariamente ou não – as palavras de Espinosa, como quando afirma que: “É tão fácil ocultar nossa ignorância sob expressões do tipo ‘plano de criação’, ‘unidade de forma padrão’, e imaginar que estamos dando uma explicação”²⁶. Pois hoje, no mundo da biologia, sabemos que o suposto “plano de criação” meramente encobria aquilo que o conhecimento humano não dispunha de condições de explicar.

Já se quisermos recorrer a autores das Ciências Sociais, encontraremos nos século XIX o exemplo de um K. Marx, que criticou aquele que era talvez a maior referência filosófica de sua época, G. W. Hegel, por entender que um dos pilares do hegelianismo, o conceito de Espírito, era sobretudo uma sofisticada versão teórica do antigo Deus judaico-cristão. Ao invés de interpretar o decurso da história humana como uma série de etapas da exteriorização do Espírito, o que Marx faz é nos mostrar forças sociais terrenas em conflito, do qual resultam as características da nossa conturbada realidade. Assim é que, já na concepção de mundo elaborada por pensadores importantes como Espinosa ou Marx, encontraremos uma corajosa recusa do criacionismo como explicação da origem humana. Porém, até meados do século XIX, ainda não estava disponível uma explicação substantiva alternativa para abordar o “mistério dos mistérios”²⁷, a questão da origem das espécies. Poderíamos dizer que, antes de Darwin, encontramos entre alguns pensadores o registro de uma insatisfação com o modo teológico de aproximação das questões relativas ao devir das espécies – bem como a indicação

²⁵ B. Spinoza, *Ética demonstrada según el orden geométrico*, 2000, p. 71.

²⁶ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 376.

²⁷ *Ibidem*, p. 37.

de seus erros – mas não ainda uma teoria substantiva que se apresente como alternativa real.

E foi precisamente este o *plano de imanência* que o darwinismo instaurou ao sustentar que as espécies se diferenciam pela seleção natural²⁸. Há inúmeros momentos de *A origem das espécies* em que isso fica claro; como quando Darwin reclama de como é diferenciado o tratamento dado pelos pesquisadores presos a uma formação religiosa diante daqueles fenômenos que têm dificuldade em explicar. Enquanto recusam de modo enfático, e quase *a priori*, uma explicação mundana, aceitam sem problemas uma explicação miraculosa:

(...) embora os naturalistas exijam – e com todo direito – uma completa explicação acerca de cada objeção com respeito à mutabilidade das espécies, por sua vez costumam ignorar toda a questão do surgimento das espécies, cercando esse assunto daquilo que consideram um reverente silêncio.²⁹

Hoje, podemos inclusive questionar a primazia atribuída à razão humana como modo predominante de relacionamento com a realidade. Muitos criticam o logocentrismo, uma espécie de exacerbação da razão que levaria a um otimismo exagerado quanto ao futuro da ciência. Sem dúvida é oportuna a cautela quanto a isso, para evitar um uso do racionalismo que sufoque a riqueza das outras dimensões sensíveis da experiência humana. Porém, desejamos colocar aqui em evidência o fato de que, no contexto de Darwin, e diante dos interlocutores com os quais ele debatia, seu procedimento racionalista era inegavelmente progressista e mesmo revolucionário: a recusa firme de uma explicação de cunho religioso que bloqueava o progresso da ciência. Indo mais longe, veremos que mesmo nos dias de hoje tal procedimento é emancipatório frente, por exemplo, ao ressurgimento dos fundamentalismos religiosos.

Concordamos então com aqueles que sustentam (Freud à frente) que Darwin infligiu mais uma ferida narcísica na autoimagem que homens

²⁸ Quanto à questão da *origem da vida* propriamente dita – que não foi objeto de Darwin –, apenas no século XX encontrou-se uma explicação terrena satisfatória, aliás inteiramente compatível com o evolucionismo biológico.

²⁹ *Ibidem*, p. 376-377.

e mulheres têm sobre eles próprios. Se Copérnico e Galileu já haviam destronado o planeta Terra da suposta posição de ocupar o centro do sistema solar, o darwinismo destrona nossa própria espécie de seu suposto lugar de ápice, de coroa da criação. Consequência disso é assumir também que as leis da natureza não são morais: elas se determinam por uma lógica própria, distinta daquela estipulada pelos homens em seu convívio social. *A origem das espécies* nos mostra um duro retrato, em nada paradisíaco, da vida natural: como no caso das vespas *ichneumonidae*, que depositam seus ovos nos corpos das lagartas. Quando nascem as larvas das vespas, elas se alimentam do corpo vivo da própria lagarta, provocando a sua morte.³⁰ Segundo nossos padrões humanos, estas são cenas de extrema crueldade, mas corriqueiras no mundo natural e, mais do que isso, infinitamente distantes de uma teodiceia religiosa que garante justiça para todos no final dos tempos.

* * * *

Chegando neste momento da exposição, uma questão se apresenta com força. Será que todo este debate precisa ser interpretado como um necessário sinal de ateísmo por parte de Darwin e dos biólogos evolucionistas? Como já adiantamos no início deste capítulo, a resposta a esta questão é negativa. Nas palavras do próprio autor:

Quanto aos meus sentimentos religiosos (...), considero-os como um assunto que a ninguém possa interessar senão a mim mesmo. Posso adiantar, porém, que não me parece haver qualquer incompatibilidade entre a aceitação da teoria evolucionista e a crença em Deus.³¹

Na seção final deste capítulo, abordaremos alguns das oscilações, na verdade bem intensas, que Darwin tinha face à sua própria (ir)religiosidade. Antes disso, porém, cabe esclarecer que o exame da situação vigente nos dias de hoje nos mostra a existência, no interior da comunidade dos biólogos, de posições bem distintas a este respeito: há desde ateus convictos

³⁰ Ibidem, p. 369.

³¹ C. Darwin, “Esboço autobiográfico”, In: C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002b, p. 24.

até religiosos praticantes. Se um Richard Dawkins, contemporaneamente, está em evidência em seu conhecido ativismo pró-atéismo, poderíamos citar como exemplo de contraste a posição de Theodosius Dobzhansky, possivelmente um dos evolucionistas mais importantes do século XX, que segundo o relato de Ersnt Mayr, todas as noites se ajoelhava e rezava para Deus antes de dormir.

Aliás, as relações entre ciência e religião demandam sempre uma aproximação atualizada. Para os objetivos do presente texto, nossa ênfase vem sendo a descontinuidade, a ruptura mesmo que Darwin trouxe frente a um discurso religioso dogmático. Se examinarmos a configuração assumida pelo campo científico neste início de século XXI, veremos que ele assume uma feição diferenciada. Pois a partir da terça parte final do século XX, temos a já citada defesa do ateísmo coexistindo com outras tendências que visam aliar ciência e religião: esta últimas se inscrevem na rubrica mais geral do *holismo* e surgem como uma crítica ao que seus seguidores nomeiam como uma exasperação do paradigma racionalista. A referida proposta de aliança ganhou alguns aliados que encontram espaço fácil na mídia, como Fritjof Capra, Amit Goswami, Rupert Sheldrake, entre outros. Embora o autor do presente texto entenda serem bastante frágeis os pressupostos filosóficos desta nova tentativa de se unir ciência e religião – a rigor, um antigo idealismo filosófico que ressurgiu sob nova roupagem –, foge aos nossos objetivos enveredar por este caminho. Sublinhamos apenas que, seja a religiosidade *sui generis* do primeiro Darwin, seja o desejo de aliar ciência e religião manifestado por alguns autores contemporâneos, estes são fenômenos bem distintos da hegemonia quase absoluta do discurso religioso ao longo do século XIX (em particular no campo da biologia).

Neste sentido, a citada resposta de Darwin a quem indaga sobre seus sentimentos religiosos é emblemática: trata-se de assunto que não interessa “senão a mim mesmo”. Foi necessário um longuíssimo processo de secularização para se alcançar a aceitação social de uma resposta como esta. Pois agora estamos diante do que os especialistas nomeiam como uma religião subjetivada: nela, a adesão a um certo credo passa a ser assunto da vida privada de cada um. É uma adesão prioritariamente pessoal, que encontrará, se for o caso, os mecanismos institucionais de sua efetivação, mas estes mecanismos já não terão poder de veto inquestionado sobre o desdobramento da pesquisa científica. Abre-se aqui um campo de litígio de

resultados imprevisíveis, de acordo com a correlação de forças existente em cada situação. É por isso que se trata de uma situação bem distinta daquela vigente ao tempo da teoria da dupla verdade mais antiga, que envolvia ainda um poder religioso hegemônico, que estipulava uma agenda de crenças e procedimentos a serem forçosamente seguidos. Vemos então que para a configuração contemporânea poder se manifestar, é preciso um processo de subjetivação bastante acentuado da fé. Isso significa, por exemplo, que os textos fundadores do cristianismo passam a ser tomados não como uma verdade que necessita ser seguida em sua literalidade – tal como ocorria na época de Darwin –, mas antes como documentos de uma cultura que demandam interpretação.

A rigor, processos históricos de subjetivação das diferentes religiões são bem anteriores ao século XIX. Entre os sociólogos da religião, é sempre citado o exemplo da Reforma Protestante como um momento importante deste trajeto. O gesto de Lutero de traduzir a Bíblia para o alemão sem dúvida ampliou o número de leitores do texto, possibilitando uma diversidade até então desconhecida de interpretações. Mas mesmo aí, mesmo nas religiões reformadas, o texto bíblico continuava tendo um papel central, comparecendo em cada disputa exegética como o árbitro – obviamente a ser diferencialmente interpretado – a que se recorria numa situação de conflito.

Já no que diz respeito à religião contemporânea, ela leva a extremos esta tendência à subjetivação. Não que a cúpula de cada movimento religioso abdique de seu papel de prescrever a interpretação bíblica que julga ser correta, bem como o comportamento a ser seguido por seus fiéis. Se tomarmos o exemplo do catolicismo deste início do século XXI, veremos que o Papa Bento XVI seguidamente se pronuncia não só sobre questões religiosas, mas também morais, políticas e mesmo científicas. Porém, o que cabe enfatizar é que estes enunciados prescritivos chegam de forma muito modificada no âmbito dos fiéis. Há desde aquela minoria que efetivamente os seguem à risca, como também um amplo segmento que faz largas adaptações deles à sua vida pessoal. A religião subjetivada é precisamente aquela onde há uma grande margem para as adaptações operadas por cada fiel diante das prescrições formais. Para quem vive no Brasil, não há necessidade de nos alongarmos mais sobre o tema: quando o papa vem ao nosso país, há os que choram copiosamente de emoção pelo simples fato de verem sua imagem na televisão, para imediatamente depois retornarem às

práticas de sincretismo que acabaram de ser condenadas pelo Pontífice... E mesmo em países onde o sincretismo não é tão acentuado como no Brasil, a obediência cega aos enunciados religiosos é cada vez mais localizada em grupos minoritários. Notemos que esta possibilidade era bem reduzida na Idade Média, ou, se quisermos usar exemplos atuais, nos diferentes fundamentalismos (que sem dúvida vivem um momento de expansão); neles sim, penaliza-se um conjunto de fiéis pela não adesão integral a um certo *corpus* doutrinário.

O debate sobre a teleologia em Darwin

Voltando ao próprio Darwin, vale lembrar que assim como toda grande obra gera um conjunto muito heterogêneo de interpretações, também a do naturalista inglês suscitou numerosas controvérsias entre seus seguidores, que eclodiram desde o momento de sua publicação. Mencionaremos aqui apenas uma delas, que afeta mais diretamente nosso tema: a polêmica referente sobre até que ponto houve uma completa superação da perspectiva religiosa por parte de Darwin. Pois, mesmo reconhecendo a enorme importância da ruptura realizada em *A origem das espécies*, veremos que é possível apontar para a persistência de resquícios de uma antiga visão de mundo religiosa, que ainda seriam merecedores de uma retificação laica. Como mencionamos já ao início deste capítulo, haveria vários modos de se ingressar no referido debate, talvez o mais interessante deles seja examinar o sempre controvertido conceito de teleologia.

Para quem não a conhece, a palavra *telos* vem do grego, e ela significa meta ou finalidade. Uma visão de mundo teleológica é aquela que supõe existir uma finalidade oculta subjacente aos diferentes eventos que formam o transcurso da história. Não por acaso, as visões de mundo religiosas são fortemente teleológicas, pois elas supõem que tudo que ocorre no mundo natural e social faz parte de uma orquestração maior rumo ao aperfeiçoamento da espécie humana. Mesmo pequenos acontecimentos de nosso dia a dia são interpretados nesta ótica como estando inscritos dentro de uma finalidade maior: cada evento só ganha seu verdadeiro sentido quando inserido nesta perspectiva final.

Pois bem, desde que Darwin publicou *A origem das espécies* de-

bate-se intensamente qual é afinal a relação de sua teoria com a chamada teleologia natural. Resumindo muito uma bibliografia que impressiona pela riqueza³², concordamos com aqueles intérpretes que afirmam existir uma tensão real no interior do argumento de Darwin a este respeito. Por um lado, ao nos apresentar sua análise pormenorizada do processo de variação da prole de uma espécie (através do qual os mais aptos sobrevivem e findam por gerar um número maior de descendentes), Darwin rompe com a visão finalista tradicional e apresenta uma história em aberto se fazendo, onde não há finalidades inscritas em seu interior. Este nos parece ser o eixo mais original e consistente do argumento darwiniano: é talvez a essência mesma de seu pensamento.

Corroboremos esta possibilidade de interpretação com um exemplo particularmente nítido que nos é oferecido pelo comentário de Richard Leakey:³³ as transformações secularmente sofridas pela mariposa *biston betularia* em áreas comprometidas pela poluição industrial. Hoje sabemos que a espécie mais antiga desta mariposa tinha uma cor branco-prateada, e ficava bem protegida de seus predadores quando pousava em troncos de árvores cobertos por líquens. Sabe-se hoje que a espécie mais escura, de início minoritária, foi resultado uma mutação. Pois bem: foi justamente esta última quem mais proliferou quando da industrialização de vastas áreas da Inglaterra ao longo do século XIX. Quando vemos estas mariposas escuras nos troncos de árvores, quase invisíveis, temos a tendência a supor que sua cor surgiu *com a finalidade* de protegê-las de seus predadores (o que caracterizaria o processo teleológico propriamente dito). Porém, ao recuperar as diferentes fases do processo evolutivo, nos damos conta de que não houve ali uma finalidade embutida, mas apenas um processo que poderia ser dividido, grosso modo, em duas etapas. Na primeira, uma mutação genética aleatória fez surgir a variante negra da mariposa; em seguida, devido às condições ambientais alteradas pela poluição, os descendentes desta mu-

³² A este respeito, é especialmente instrutiva a polêmica entre James Lennox e Michael Ghiselin. Cf.: J. Lennox, "Darwin was a Teleologist", *Biology and Philosophy*, vol. 8, 1993; M. T. Ghiselin, "Darwin's language may seem teleological, but his thinking is another matter", *Biology and Philosophy*, vol. 9, 1994.

³³ R. Leakey, "Introdução", In: C. Darwin, *A origem das espécies*, 1982, p. 30. Leakey frisa que Darwin não conhecia o específico caso destas mariposas, que corrobora fortemente a teoria da descendência com modificações.

tante tiveram maiores chances de sobreviver e, ao longo do tempo, acabam suplantando numericamente a forma original mais clara (e mais exposta aos predadores devido à fuligem escura que passou a se depositar sobre as árvores com a poluição industrial).

Ou seja, acrescentamos nós: *não houve uma meta comandando este processo (embora assim possa parecer a quem se atém apenas ao resultado final dele), mas apenas e tão-somente uma concatenação de causas eficientes operando sem finalidade prévia. O engano teleológico surge quando a forma acabada do fenômeno opacifica sua gênese real.* É preciso notar que devemos a Darwin, afinal, a possibilidade desta visualização mais sóbria dos processos naturais. Quando desconhecemos este novo entendimento, corremos o risco de reabilitar uma antiga visão de mundo religiosa, que enxerga desígnios ocultos – só acessíveis para o olhar dos iniciados – ao longo da história; visão de mundo que anseia por validar sua crença num Deus que age de modo indireto para assegurar a marcha progressiva da vida rumo à redenção final de todos os seres.

Contudo, assim como *A origem das espécies* nos oferece os instrumentos conceituais necessários para a superação de uma visão finalista, é preciso reconhecer que, pelo menos em sua formulação original, o basilar conceito de seleção natural apresentava ainda um traço teleológico. Com efeito, ele foi originalmente extraído de uma comparação com os criadores de animais e os melhoristas de plantas, que no interior da prole de uma determinada espécie fazem uma seleção daqueles exemplares que desejam reproduzir (de acordo com critérios valorativos humanos: selecionam os mais “belos”, ou os mais “vigorosos” etc.). Ao introduzir tal comparação em seu texto, Darwin visava sobretudo tornar mais claro o entendimento das enormes modificações históricas pelas quais passaram as espécies que hoje se apresentam a nós, evidenciando que apenas o contato com o exemplar atual é insuficiente para atestar a imensa distância entre ele e seu ancestral mais remoto. Porém, tal analogia entre a ação humana desenvolvida pelos criadores de animais e a natureza finda por trazer para o argumento darwiniano um complicador que gerou imensas polêmicas posteriores. Pois o passo seguinte do argumento será afirmar que a própria natureza – e não apenas os homens – tem condições de operar uma seleção análoga. Daí a pergunta formulada pelo próprio Darwin:

Por que, se o homem é capaz de selecionar pacientemente as variações que lhe são mais proveitosas, não seria capaz a natureza de selecionar as variações que, sob determinadas condições novas de existência, não se mostrassem mais úteis para seus possuidores? (...) De minha parte, não vejo limites para este poder (...).³⁴

Ora, o risco aqui é evidente: atribuir à natureza o papel de um sujeito volitivo, que age – consciente ou inconscientemente – seguindo a meta implícita de produzir formas de vida “mais úteis”. Se no caso dos criadores de animais que planejam quais as características que neles desejam tornar mais acentuadas, existe de fato um sujeito consciente que se põe finalidades (e a inteira atividade transcorre sob a égide da finalidade posta como objetivo), já no que toca à natureza, se admitirmos a existência de um processo análogo, no fundo estaremos a um passo de admitir também a existência de um Deus escondido operando nos processos naturais. Se esta é apenas uma possibilidade de interpretação ao início de *A origem das espécies*, ela ganha força nas páginas finais do texto, quando Darwin afirma textualmente que “Assim, é da batalha natural, é da fome e da morte que advém o mais elevado objetivo que somos capazes de conceber: a produção dos animais superiores. Existe efetiva grandiosidade neste modo de encarar a Vida (...)”.³⁵

Vimos anteriormente que *A origem das espécies* recusa com firmeza a teoria da criação especial (teoria que, ao afirmar que Deus criou em separado cada uma das diferentes espécies, interdita a visualização das transformações e dos nexos existentes entre estas últimas). Tal recusa já foi suficiente para gerar polêmicas passionais entre os religiosos e os defensores do darwinismo. Sabemos que tais polêmicas, de resto, permanecem até os dias de hoje, bastando examinar as adesões crescentes ao criacionismo no século XXI.³⁶ Mas na última passagem citada – e ela é apenas uma dentre várias – de *A origem*, vemos também que alguns supostos de uma peculiar concepção

³⁴ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002a, p. 366.

³⁵ *Ibidem*, p. 381; grifos nossos.

³⁶ Dentre inúmeros exemplos, pode-se citar o livro de Michael Behe, *A caixa preta de Darwin*, 1997. Recusando a qualificação de criacionista, Behe se apresenta como o defensor de uma nova proposta teórica, o *design* inteligente. Em texto de nossa autoria, cuja versão revisada consiste no Capítulo 9 deste livro, mostramos os inúmeros equívocos presentes no autor (na verdade, apenas um criacionista mais sofisticado). Cf.: M. V. Martins, “De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo”, *História, Ciências, Saúde – Manginhos*, vol. 8, n. 3, 2001.

de mundo finalista ainda se infiltram no texto darwiniano de 1859. Ele comporta uma certa concepção de natureza como um sujeito volitivo, que age rumo ao seu progressivo aperfeiçoamento.

Registradas as tensões existentes neste texto fundador que é *A origem das espécies*, prossigamos adendando que um comentário sobre o complexo relacionamento de Darwin com as distintas acepções do que venha a ser uma concepção teleológica não seria completo se se restringisse ao referido texto. Com efeito, como costuma ocorrer com todo grande autor ao longo de sua obra, existem diferenças na tomada de posição posterior darwiniana também no tema aqui em foco. Pois num texto tardio de Darwin, a sua crucial *Autobiografia* (escrita em 1876, e publicada apenas após a sua morte) encontraremos uma formulação que retifica, neste particular, aspectos da obra de 1859. Isso porque, muito embora nesta última o confronto com o criacionismo fosse explícito e por demais evidente, ela deixava em aberto, como vimos, a possibilidade de pensar num Deus como causa primeira, que se desdobrou ao longo do tempo. É o que nos diz com todas as letras o próprio Darwin em 1876, relatando retrospectivamente seu próprio trajeto:

Ao refletir dessa maneira, sinto-me obrigado a buscar por uma Causa Primeira [First Cause], dotada de uma mente inteligente e até certo ponto análoga à do homem, e mereço ser chamado de Teísta. Essa conclusão (...) era forte em minha mente na época em que escrevi *A origem das espécies*. Desde então, começou, gradualmente e com muitas oscilações, a tornar-se mais fraca (...). Não tenho a pretensão de lançar luz sobre esses problemas obscuros (...). Devo contentar-me em permanecer agnóstico.³⁷

Vemos então que, em 1876, Darwin refere-se a si mesmo explicitamente como um “teísta” na época da redação de *A origem* (por mais que isso contrarie a imagem que temos hoje do naturalista). Mas este teísta foi “tomado lentamente pela descrença, que acabou sendo completa”³⁸, a ponto de se declarar a partir daí um agnóstico.

³⁷ C. Darwin, *Autobiografia: 1809 – 1882*, 2000, p. 80-81. Tradução corrigida de acordo com o original em inglês C. Darwin, *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow*, 1958.

³⁸ *Ibidem*, p. 75.

É preciso agora acrescentar que, muito sintomaticamente, a inflexão no posicionamento de Darwin quanto à existência de um Deus repercute também na crítica às suposições de um planejamento existente na Natureza. Somos obrigados a citar novamente a *Autobiografia*, pois se trata de um momento decisivo para o que se busca tornar aqui mais transparente:

O antigo argumento do planejamento [*design*] na natureza, tal como exposto por Paley, e que antes me parecia tão conclusivo, cai por terra, agora que a lei da seleção natural foi descoberta. Já não podemos mais argumentar, por exemplo, que a bela charneira [*hinge*] de uma concha bivalve deve ter sido feita por um ser inteligente, como a charneira de uma porta foi feita pelo homem. Parece haver tão pouco planejamento na variabilidade dos seres orgânicos e na ação da seleção natural quanto na direção em que sopra o vento. Tudo na natureza é resultado de leis fixas.³⁹

A passagem é lapidar: ela retifica algumas tendências finalistas existentes em *A origem das espécies*. Se não, vejamos: da charneira de uma porta, pode-se corretamente afirmar que ela foi produto de um planejamento humano que orientou desde o início a sua fabricação. Há aqui de fato a presença de uma atividade teleológica. Porém, tudo muda de figura quando se trata, ainda no exemplo de Darwin, da charneira de uma concha bivalve. Pois a articulação natural que une as duas peças constitutivas desta concha não foi planejada: ela é antes o produto de um longuíssimo processo de desenvolvimento que não foi orientado por uma finalidade prévia.

Dito de outro modo: enquanto o texto de 1859 aproxima a atividade humana (dos criadores de animais, por exemplo) do devir da Natureza, já em 1876 encontramos um Darwin preocupado em diferenciar estas duas formas de devir. Se a atividade humana produz a charneira de uma porta, já a concha bivalve não deve ser visualizada na mesma perspectiva. As tendências laicas e desantropomorfizadoras – sem dúvida já existentes em *A origem das espécies* – são levadas às últimas consequências no texto posterior. É preciso notar, ainda, que algumas das passagens mais incisivas da *Autobiografia* geraram tanto mal-estar em Emma Darwin, viúva do naturalista, que ela

³⁹ Ibidem. Tradução corrigida de acordo com o original em inglês C. Darwin, *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow, 1958.*

simplesmente suprimiu-as por ocasião da primeira edição do texto: só no século XX foi possível restabelecer aqueles parágrafos que haviam sido desconsiderados, o que nos dá bem a dimensão do conflito em jogo.

Já no que diz respeito aos estudiosos de Darwin, cumpre frisar que o ponto aqui sob exame é tão nevrálgico que gerou as mais ásperas divergências no debate exegetico. Dentre os que buscam afirmar o caráter teleológico da evolução, chama a atenção o fato de que muitas vezes tratam-se de pesquisadores com uma formação religiosa muito marcada. Os exemplos são os mais ilustres: basta pensar nos casos de Theodosius Dobzhansky e de Francisco Ayala. O primeiro, a quem devemos a elaboração da teoria sintética da evolução e que costuma ser avaliado como um dos maiores evolucionistas do século XX, tinha declaradas afinidades com a Igreja Ortodoxa Oriental. O segundo, Ayala, ex-padre dominicano, notabilizou-se por suas enormes contribuições na pesquisa do *Trypanosoma cruzi*. Pois ambos destacam em seus textos de teor mais filosófico o que lhes parece ser uma dimensão teleológica da evolução.⁴⁰ Quando fazemos estas considerações, obviamente elas não têm o intuito de desqualificar a magnitude da contribuição destes pesquisadores: eles são justamente reverenciados internacionalmente. Mencionamos o assunto apenas para deixar claro que uma formação religiosa muito intensa por vezes deixa marcas no trajeto subsequente de um pesquisador.

Na outra ponta do debate, encontraremos autores ateus como Ernst Mayr, Stephen Jay Gould ou Richard Dawkins; na vasta obra de Darwin, eles preferem sublinhar aquelas passagens do mestre que apontam para o caráter não orientado da evolução. Bastaria lembrar aqui um famoso texto de Dawkins, *O relojoeiro cego*, que leva às últimas consequências as indicações darwinianas presentes na polêmica com o antigo argumento do relojoeiro de William Paley.⁴¹ Pelo trajeto aqui realizado, não esconderemos nossas preferências pessoais: pelo menos no ponto sob exame, concordamos com a perspectiva antiteleológica, que nos oferece uma história em aberto se fazendo, sem nenhuma garantia de que algum aprimoramento moral das espécies estaria em curso apenas pela via da seleção natural. Tal perspectiva nos deixa

⁴⁰ F. Ayala & T. Dobzhansky, *Estudios sobre la filosofía de la biología*, 1983.

⁴¹ R. Dawkins, *O relojoeiro cego*, 2001.

muito longe, por exemplo, do desejo de Francisco Ayala de enxergar o problema do “mal no mundo como o da imperfeição em busca da perfeição”.

Concluiremos este capítulo citando um dos últimos livros de Ernst Mayr, *Biologia: ciência única*, redigido em 2004, quando o autor já tinha 100 anos de idade, e após literalmente décadas de pesquisa em biologia evolutiva. Após reclamar da falta de pesquisa empírica na atual bibliografia produzida pela filosofia da biologia – lacuna que sem dúvida compromete o avanço de qualquer debate mais sério –, Mayr dedica um capítulo inteiro daquela obra de síntese ao conceito de teleologia, desmembrando-o analiticamente em vários sentidos distintos.⁴² Não seria o caso de reconstituir aqui sua argumentação, mas sobretudo de reter o que há de mais seguro ao longo do percurso realizado.

O procedimento adotado pelo autor será nomeado por nós como um esforço de *contenção conceitual*: ao invés de lançar mão de um megaconceito de teleologia, no qual tudo cabe e finda por nada explicar, é bem melhor individuar em que sentido preciso está se falando de uma teleologia. Assim, num âmbito local, é possível por vezes identificar comportamentos visando uma finalidade, como ocorre com algumas espécies de pássaros que enterram pinhões no outono e voltam para buscá-los meses depois, ao final do inverno, quando os outros recursos naturais terminaram. Porém, a inflação da teleologia para os processos naturais como um todo – e também para a própria seleção natural – é abusiva e deve ser rejeitada. Daí a necessidade de se proceder à crítica desta macroteleologia (cós mica) – renitente concepção com a qual vimos debatendo até aqui – que, em seu fundo conceitual religioso, insiste em afirmar a existência de um aperfeiçoamento progressivo no mundo natural e humano.

Após todas estas considerações, façamos então uma experiência de leitura. Tendo em mente o exemplo mencionado mais atrás das mariposas *biston betularia* – cuja variante mais escura suplantou numericamente a espécie original mais clara quando do aumento da poluição industrial –, ouçamos por fim o comentário de E. Mayr sobre certas características adaptativas que são o resultado de processos de seleção natural. Ainda que a referência empírica da passagem abaixo não seja o mencionado exemplo, ela fornece o quadro categorial adequado para visualizá-lo:

⁴² E. Mayr, op. cit., pp. 55-82.

Darwin nos ensinou que mudanças evolutivas aparentemente teleológicas e a produção de características adaptativas são apenas o resultado de evolução variacional, que consiste na produção de grande quantidade de variação a cada geração e na sobrevivência probabilística daqueles indivíduos que restam após a eliminação dos fenótipos menos aptos. A adaptação, assim, é um resultado *a posteriori*, e não a busca *a priori* de uma meta. Por essa razão, a palavra “teleológico” é enganadora quando aplicada a características adaptativas.⁴³

Não é preciso ser um filósofo profissional para perceber as enormes consequências do entendimento de que vivemos, afinal, num cosmos imanente e sem finalidade. Aliás, reconhecer com sobriedade este fato pode servir para potencializar a capacidade de nossa ação humana, esta sim capaz de perseguir conscientemente seus objetivos.

Referências bibliográficas

- AYALA, Francisco & DOBZHANSKY, Theodosius. *Estudios sobre la filosofía de la biología*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DARWIN, Charles. *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow. Londres: Collins, 1958. Disponível em: <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F1497&viewtype=text&pageseq=1>>. Acessado em 09/07/2017.
- _____. *Autobiografia: 1809 – 1882*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- _____. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002a.
- _____. “Esboço autobiográfico”. In: DARWIN, Charles. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002b.
- _____. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

⁴³ Ibidem, p. 76-77. E, mais adiante: “Decerto é a seleção natural um processo de otimização, mas não tem meta definida, e (...) seria por demais equivocado chamá-la de teleológica”. Ibidem, p. 81.

- _____. “Letter to Joseph Dalton Hooker, 11 January 1844”, *Darwin Correspondence Project*: Letter n° 729, Cambridge: 2017. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-729.xml>>. Acessado em 20/07/2017a.
- _____. “Letter to Asa Gray, 8 or 9 February 1860”, *Darwin Correspondence Project*: Letter n° 2701. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2701.xml>>. Acessado em 20/07/2017b.
- DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- GHISELIN, Michael T. “Darwin’s language may seem teleological, but his thinking is another matter”, *Biology and Philosophy*, vol. 9, 1994.
- LEAKEY, Richard. “Introdução”. In: DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- LENNOX, James. “Darwin was a Teleologist”, *Biology and Philosophy*, vol. 8, 1993.
- MARTINS, Maurício Vieira. “De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol.8, n. 3, Rio de Janeiro, set/dez, 2001.
- MAYR, Ernst. *Biologia: Ciência única*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demonstrada según el orden geométrico*. Madri: Editorial Trotta, 2000.
- TORT, Patrick. “Darwin lido e aprovado”, *Crítica Marxista n. 11*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2000.
- ZUBEN, Newton Aquiles von. “Filosofia e educação: atitude filosófica e a questão da apropriação do filosofar”, *Pro-Posições, Revista da Faculdade de Educação da UNICAMP*, vol. 3 n. 2(8), julho 1992, pp. 7-27. Disponível em <<https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/8-artigos-zubenav.pdf>>. Acesso em: 07/07/2017.

História e teleologia em Darwin e Marx. Para entender um debate¹

A teleologia, tal como usualmente entendida, havia recebido um golpe mortal pelas mãos do senhor Darwin²; assim se pronunciou Thomas Huxley, ao ler pela primeira vez *A origem das espécies*, texto publicado em 1859. Quando reconstituímos a ambiência intelectual de meados do século XIX, torna-se mais claro o sentido deste comentário.

Era então predominante uma concepção que visualizava o transcurso da história no mundo natural e social como sendo presidido por uma finalidade, um *telos*. Não obstante as diferenças existentes entre cada perspectiva teleológica, pode-se afirmar que era recorrente a suposição de que a finalidade a ser alcançada relacionava-se com o aprimoramento das diferentes espécies vivas, inclusive e sobretudo a nossa espécie humana. Ao investigar os pressupostos filosóficos das perspectivas teleológicas, vemos que eles se enraízam, afinal, numa certa concepção religiosa do cosmos: a imagem de um Deus ou demiurgo voluntarioso que imprime sua finalidade numa matéria inicialmente amorfa é recorrente em diferentes cosmologias. Desde o *Timeu* de Platão, até o Espírito Absoluto de Hegel, a busca por uma finalidade era concebida como força motora incontornável que exerce seus efeitos nos mais diferentes domínios da experiência.

Mas por que, poderíamos nos indagar, o conteúdo anti-teleológico do texto de Darwin de 1859 chamou a atenção em especial de T. Huxley? Por que razão também F. Engels durante sua leitura de *A origem...*, escreveu uma carta para K. Marx afirmando que “Havia um aspecto da teleologia que ainda

¹ Este artigo foi publicado originalmente em *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v. 2, n. 4., maio-agosto, 2010. Agradeço a Gisálio Cerqueira e a Gizlene Neder o convite para publicação na *Passagens*. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/revistapassagens/>>.

² T. Huxley apud E. Mayr, *Biologia: Ciência única*, 2005, p. 57.

estava por ser demolido, e agora isso foi feito”?³ Merece análise o fato de que, dentre as inúmeras questões presentes no extenso texto darwiniano de 1859, alguns leitores ilustres destacaram especialmente o que entenderam ser uma crítica a uma concepção finalista da natureza que ali se manifestava.

Levando-se em conta tais aspectos aqui apenas inicialmente aflorados, esclarecemos que este capítulo tem um objetivo pelo menos duplo. O primeiro deles é tornar mais transparentes as razões pelas quais a concepção de Darwin sobre as espécies foi recebida como sendo uma crítica à teleologia natural. O segundo é evidenciar que também K. Marx, certamente percorrendo um trajeto bem distinto do de Darwin, vai se ver envolvido ao longo de sua obra num debate com as concepções teleológicas de sua época (a de Hegel a frente), mas tendo como objeto a própria história humana. Talvez não seja excessivo, aliás, lembrar que, durante a leitura do próprio Marx (em dezembro de 1860) de *A origem das espécies*, ele escreveu a Engels que “neste livro se encontra o fundamento histórico-natural de nossa concepção”. Observação forte – tendo em vista que um *fundamento* é algo essencial na obra de um pensador –, que sugere existir aqui um núcleo temático que demanda investigação.

Por outro lado, dificulta nossa tarefa saber que o ponto sob exame é particularmente controvertido. Pois há autores importantes que entendem (diferentemente dos já citados T. Huxley e F. Engels) que o darwinismo seria, afinal, uma forma mais sofisticada de teleologia, a ponto de James Lennox – um biólogo contemporâneo bastante conceituado – ter escrito um artigo intitulado: “Darwin *was* a teleologist”.⁴ Também no que diz respeito à recepção dos textos de Marx, são incontáveis as leituras que afirmam que, no fundo, a aposta marxiana numa futura sociedade socialista seria a reedição de uma escatologia secularizada (basta lembrar a vertente interpretativa sustentada, dentre outros por Leszek Kolakowski). Como vemos, *o teor do relacionamento dos dois autores ilustres aqui em foco com uma certa visão finalista da história, longe de ter gerado um consenso mínimo entre os comentaristas, provocou, na verdade, as mais ásperas divergências no debate posterior.*

³ F. Engels, “Engel to Marx, 11 or 12 December, 1859”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 40 (Marx & Engels, Letters, 1856 – 1859), 1983, p. 551.

⁴ J. Lennox, “Darwin was a Teleologist”, *Biology and Philosophy*, vol. 8, 1993, pp. 408-421.

Mas antes de enfrentarmos este núcleo temático – com todas as ambivalências que, reconhecemos desde já, de fato o caracterizam –, um último comentário introdutório se faz necessário. Pois a aproximação que fizemos pouco atrás entre as concepções de Darwin e Marx certamente não significa a inexistência de divergências entre estes dois pensadores. Longe disso: as diferenças existem e são consideráveis. Além do fato, bastante óbvio, que Darwin se ocupa daqueles fenômenos do chamado mundo natural, ao passo que Marx elege um objeto bem distinto (as sociedades humanas já constituídas) existem tensões reais entre as duas visões de mundo. É bem conhecido, por exemplo, o registro de que, para além de seu entusiasmo inicial, Marx afirmou também que Darwin teria transposto acriticamente a realidade competitiva de uma sociedade capitalista para o domínio dos fenômenos naturais.⁵ Darwin, por sua vez, educadamente recusou a oferta que E. Aveling – genro de Marx – lhe fez. Tal oferta consistia numa dedicatória formal ao próprio Darwin do livro sobre religião que Aveling havia escrito (não se tratava de *O capital* de Marx, como durante muito tempo erroneamente se supôs). E o naturalista inglês manifestou sua recusa deixando por escrito um pronunciamento que, embora respeitoso, sugere que ele tinha algumas reservas à visão de mundo assumida por Aveling.⁶ Isso posto, não deixa de ser verdade que uma articulação entre a visão de mundo darwiniana e a marxista é certamente possível, e vem sendo explorada por diferentes autores, a rigor já desde o século XIX. O presente artigo inscreve-se, portanto, nesta tradição, buscando sua originalidade não só no exame de um aspecto conceitual determinado, como também na tentativa de atualizar um debate.

* * * *

Começamos então por Darwin. Para entender sua polêmica com a teleologia naturalista, é necessário ter em mente que a tomada de posição

⁵ K. Marx, “Marx to Engels, 18 June, 1862”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 41 (Marx & Engels, Letters, 1860 –1864), 1985, p. 381.

⁶ A reconstituição correta deste episódio pode ser encontrada em: M. A. Fay, “Did Marx Offer to Dedicate Capital to Darwin?: A reassessment of the evidence”, *Journal of the History of Ideas*, v. 39, n. 1, 1978, pp. 133-146.

darwiniana situa-se numa concepção mais geral, que afirma a existência de sucessivas transformações no âmbito das diferentes espécies de seres vivos, sejam eles animais ou plantas. Conforme é sabido, foi na recusa da aceitação do relato bíblico sobre a origem das espécies, presente no livro do Gênesis, que a singularidade da posição de Darwin manifestou-se com mais força. Tal relato influenciava mesmo os mais eminentes cientistas do século XIX, que assumiam o pressuposto de que as diferentes espécies vivas haviam sido criadas diretamente por Deus, não cabendo dizer que elas sofreram modificações, já que se manteriam estáveis ao longo do tempo. Para explicar as então recentes descobertas de fósseis que mostravam claramente que a Terra fora povoada por outros entes, bem distintos dos atuais, a alternativa existente era afirmar que Deus havia criado e destruído sucessivamente diferentes espécies, mas que a Bíblia relatava apenas o último episódio da criação.

Em contrapartida, ao afirmar a existência de um ancestral comum para as diferentes espécies e, conseqüentemente, sustentar que elas se transformaram profundamente ao longo do tempo, *Darwin dá uma história ao mundo natural*. Ele nos mostra que mesmo aquelas formas de vida que nos parecem mais estabilizadas são na verdade o produto de um devir. Daí nosso autor afirmar ter chegado à “cabal convicção de que as espécies se modificaram e estão se modificando lentamente, através da preservação e acumulação de variações favoráveis sucessivas e ligeiras”.⁷ Certamente Darwin não foi o primeiro a afirmar estas modificações: ele próprio, já nas páginas iniciais de *A origem*, enumera judiciosamente autores como Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire e H. C. Wells (dentre outros) como precursores de sua teoria. Porém, o fato é que Darwin foi o responsável pela maior sistematização e análise da enorme quantidade de processos e fenômenos naturais que comprovavam, para usar a sua expressão, a “descendência com modificações” (o termo “evolução” só se viria a se estabilizar posteriormente) e, mais do que isso, pela formulação de um conceito explicativo do mecanismo pelo qual isso ocorre.

Ultrapassado o limite das concepções fixistas de origem bíblica, e aceito finalmente o transformismo do mundo natural, havia porém uma questão crucial a ser enfrentada: como transcorria este devir histórico?

⁷ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002, p. 375.

Seria correto afirmar, por exemplo, que ele é comandado por uma finalidade? Chegamos então ao nosso tema central. Não sendo a ocasião de analisar aqui os diferentes matizes de evolucionismo presentes no século XIX, mencionaremos apenas um deles, que ficou conhecido como ortogênese. Resumidamente falando, a ortogênese supunha que a mudança nos organismos se devia a uma tendência interna existente no interior de cada um deles: era o desejo (*besoin*) de mudança a que se referia um Lamarck. Ainda que rompendo com o modelo fixista mais ortodoxo, as concepções ortogenéticas eram teleológicas: supunham que as transformações nos organismos transcorriam sob a égide de uma finalidade neles internamente inscrita. Já o mecanismo de mudança das espécies afirmado por Darwin é inteiramente diverso, ele o nomeia como *seleção natural*, e é disso que nos ocuparemos a seguir.

Convém desde agora lembrar que, ao analisar o conceito de seleção natural, o pesquisador contemporâneo se vê diante de um desafio singular: sustentamos a hipótese de que, em sua gênese, o conceito apresentava ainda uma matriz teleológica (que explicitaremos a seguir). Não obstante isso, seus desdobramentos posteriores apontam numa direção muito distinta da moldura inicial na qual foi produzido.

Recordemos que o conceito de seleção natural foi originalmente formulado por Darwin a partir de uma analogia com o procedimento dos criadores de animais. Pois o que eles faziam era uma seleção, no interior da prole de uma determinada espécie, daqueles exemplares que desejavam reproduzir de acordo com critérios valorativos humanos (os mais “belos”, ou os mais “vigorosos” etc). Quando Darwin compara a ação da natureza com a destes agentes humanos, ele visa sobretudo tornar mais claro o entendimento das enormes modificações históricas pelas quais passaram as espécies atuais: a ideia era evidenciar que apenas o contato com o exemplar vivo atual é insuficiente para atestar a imensa distância entre ele e seu ancestral mais remoto. Porém, notemos que a analogia entre os processos naturais e a ação humana desenvolvida pelos criadores de animais traz para o argumento darwiniano um complicador que gerou imensas polêmicas posteriores. É que o passo seguinte do argumento consiste na afirmação de que a própria natureza – e não apenas os homens – tem condições de operar uma seleção análoga. Daí a pergunta formulada pelo próprio Darwin:

Por que, se o homem é capaz de selecionar pacientemente as variações que lhe são mais proveitosas, não seria capaz a natureza de selecionar as variações que, sob determinadas condições novas de existência, não se mostrassem mais úteis para seus possuidores? (...) De minha parte, não vejo limites para este poder (...).⁸

Ora, o risco aqui é evidente: atribuir à natureza o papel de um sujeito volitivo, que age – consciente ou inconscientemente – seguindo a meta implícita de produzir formas de vida “mais úteis”. Se no caso dos criadores de animais e plantas, que planejam quais as características que neles desejam tornar mais acentuadas, existe de fato um sujeito consciente que se põe finalidades (e a inteira atividade transcorre sob a égide da finalidade posta como objetivo), já no que toca à natureza, se admitirmos a existência de um processo análogo, no fundo arriscamo-nos a reabilitar a antiga teleologia que estava precisamente sendo questionada. Se esta é apenas uma possibilidade de interpretação ao início de *A origem das espécies*, ela ganha força nas páginas finais do texto, quando Darwin afirma textualmente que “Assim, é da batalha natural, é da fome e da morte que advém o mais elevado objetivo que somos capazes de conceber: a produção dos animais superiores. Existe efetiva grandiosidade neste modo de encarar a Vida (...)”⁹

Vê-se aqui com clareza que alguns supostos de uma peculiar concepção de mundo finalista ainda se infiltram no texto darwiniano de 1859. Com efeito, ele comporta uma certa concepção de natureza como um sujeito volitivo, que age rumo ao seu progressivo aperfeiçoamento.

Formulada esta concepção mais geral onde inicialmente se inscreve o conceito de seleção natural, cabe agora destacar que, no seu interior, ela abriga conteúdos bastante distintos de seus pressupostos filosóficos. Se não, vejamos: num primeiro momento, nosso autor enfatiza que, no interior da prole de uma espécie, existem pequenas variações que acabam por interferir na maior ou menor capacidade de sobrevivência de seus portadores (apenas como exemplo, o formato do bico de uma mesma espécie de pombos nunca é exatamente idêntico). Como o ambiente natural paulatinamente se transforma, e os recursos disponíveis no mais das vezes são escassos para prover a subsistência de toda a biota, aquelas variações interferem no maior

⁸ Ibidem, p. 366.

⁹ Ibidem, p. 381.

sucesso reprodutivo de seus portadores. Ao longo de sucessivas gerações, teremos uma amplificação das diferenças originais, em estreita correlação com o devir do meio natural. Pedimos a atenção do leitor para o fato de que, quando deixamos de lado aquela referida moldura mais geral do conceito (que supunha ser a inteira natureza um sujeito volitivo) e examinamos seus conteúdos peculiares, o mecanismo de seleção natural, assim formulado, já não envolve nenhuma finalidade embutida.

Tomemos um exemplo do próprio Darwin, referente ao mimetismo presente em algumas espécies: “Ao observarmos a cor verde dos insetos que se alimentam de folhas, ou o pardo-mosqueado dos que comem as cascas das árvores (...), temos de admitir que estas colorações são úteis para essas aves e insetos, uma vez que os mantêm fora de muitos perigos”.¹⁰ Mas ora, enquanto uma aproximação teleológica a esta questão diria que uma certa cor foi adquirida com “a finalidade” de uma espécie escapar de seus predadores, já a explicação por seleção natural afirma algo bem distinto disso. Ela apenas põe em evidência o fato de que, digamos, numa prole de insetos da mesma espécie, com pequenas variações no que se refere à coloração, têm maior chance de sobreviver aqueles que apresentam semelhança com a folhagem do ambiente onde vivem. Ao longo de muitas gerações, o maior sucesso reprodutivo caberá precisamente àqueles descendentes mais adaptados a esta nova realidade.

Assim, o fenômeno do mimetismo, que nos aparecia inicialmente como uma modificação teleológica – este persistente raciocínio finalista que reincide em nosso olhar humano nas mais diferentes ocasiões – é na verdade o resultado de uma concatenação de causas eficientes, que operam sem finalidade prévia. Conforme o comentário mais geral de E. Mayr, um dos maiores evolucionistas do século XX:

Darwin nos ensinou que mudanças evolutivas aparentemente teleológicas e a produção de características adaptativas são apenas o resultado de evolução variacional, que consiste na produção de grande quantidade de variação a cada geração e na sobrevivência probabilística daqueles indivíduos que restam após a eliminação dos fenótipos menos aptos. A adaptação, assim, é um resultado *a posteriori*, e não

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

a busca *a priori* de uma meta. Por essa razão, a palavra “teleológico” é enganadora quando aplicada a características adaptativas.¹¹

Voltando ao próprio Darwin, cabe agora dizer que, anos depois da publicação de *A origem*, ele retorna à questão da teleologia em sua *Autobiografia* (redigida em 1876). Este último texto é um documento particularmente instrutivo, pois nele podemos presenciar a retrospectiva feita pelo próprio Darwin de seu trajeto. E é com certa surpresa que o leitor contemporâneo se depara com o explícito reconhecimento, por parte do autor, do fato de que à época da redação de *A origem*, ele ainda possuía efetivas convicções religiosas – mesmo que bem distintas do criacionismo tradicional – que foram retificadas ao longo de seu trajeto posterior. Confirmando a hipótese de leitura que aqui apresentamos, se, no texto de 1859 ainda é possível encontrar-se passagens problemáticas, que podem sugerir um comprometimento do autor com supostos finalistas, já na *Autobiografia* Darwin se diferencia de modo mais radical daqueles que acreditavam existir na natureza um desígnio:

O antigo argumento do plano [design] da natureza, tal como exposto por Paley, e que antes me parecia tão conclusivo, cai por terra, agora que a lei da seleção natural foi descoberta. Já não podemos argumentar, por exemplo, que a bela charneira [hinge] de uma concha bivalve deve ter sido feita por um ser inteligente, como a charneira de uma porta foi feita pelo homem. Parece haver tão pouco planejamento na variabilidade dos seres orgânicos e na ação da seleção natural quanto na direção em que sopra o vento. Tudo na natureza é resultado de leis fixas.¹²

A passagem é fundamental. Nela, Darwin consoma sua ruptura com a cosmovisão teleológica – ruptura que sem dúvida já se iniciara em *A origem* – e distingue pelo menos dois níveis distintos de organização do ser. Se, da charneira de uma porta, pode-se legitimamente afirmar que ela foi desenhada por um homem para atender uma certa finalidade, o mesmo

¹¹ E. Mayr, op. cit., pp. 76-77.

¹² C. Darwin, *Autobiografia*, 2000, p. 75. Tradução corrigida de acordo com o original em inglês: C. Darwin, *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow, 1958.

não se pode dizer da articulação que une as duas peças de uma concha bivalve. Esta última é o resultado de um processo de seleção natural, onde não houve nenhum tipo de finalidade comandando seu transcurso, mas apenas sucessivas transformações que beneficiaram os organismos portadores de certas características. Aqui, vemos um Darwin interessado em distinguir duas dimensões do ser: enquanto no ser natural – na concha bivalve – não cabe falar em planejamento, já no mundo formado pela ação humana (neste mundo onde se presentifica a elaboração da charneira de uma porta), aí sim cabe falar em planejamento, em ação orientada para um fim.

* * * *

A referência ao exemplo darwiniano da charneira de uma porta, produto do trabalho humano, nos oferece a ocasião adequada para ingressarmos agora no pensamento de Marx. Sem dúvida, o filósofo alemão foi um dos pensadores que mais se ocupou desta experiência básica de nossa espécie que é a transformação da natureza pelo trabalho. Quando estudamos os escritos de Marx nos quais ele conceitua com mais vagar os elementos presentes num processo de trabalho, vemos que, *nesta precisa esfera do ser*, é inegável a existência de uma dimensão teleológica. É o que nos esclarece uma conhecida passagem de *O capital*:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.¹³

Temos aqui registrada a descontinuidade entre a nossa espécie e as demais: ao invés da ação apenas instintiva, emerge nos humanos a ca-

¹³ K. Marx, *O capital*: Crítica da Economia Política, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 202.

pacidade de figurar idealmente sua própria atividade. Mas, atenção, esta descontinuidade não precisa ser interpretada como ruptura absoluta: assim como Darwin, e diferentemente dos criacionistas de sua época (interessados em afirmar a irredutível centelha divina do homem, portador de uma alma e coroa da criação), Marx não constrói uma muralha separando nossa espécie das demais. Já em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele escreve que “O homem é imediatamente ser natural”¹⁴ (ser enraizado na natureza portanto), para pouco depois adendar que o homem é capaz de objetivações conscientes. Diferença que se revelará decisiva ao longo da progressiva exteriorização do trabalho humano: assim é que, se o leitor deste artigo se dispuser agora a examinar o que existe à sua volta, não verá uma natureza originária, mas sim um gigantesco conjunto de edificações, de artefatos etc., produtos da objetivação do trabalho humano.

O que nos cabe agora indagar é se, tal como ocorre na experiência laboral, também o decurso histórico mais geral seria orientado, na concepção de Marx, por uma finalidade. Tal como em Darwin, a aproximação a esta pergunta necessita ser feita com cuidado. Num primeiro contato com a obra marxiana, deparamo-nos com passagens que parecem se encaminhar para uma resposta afirmativa à questão.

Tomemos, a título de exemplo, os já citados *Manuscritos econômico-filosóficos*. Neles, ao referir-se a uma futura sociedade comunista, Marx afirma que “É [o comunismo] o enigma resolvido da história, e se sabe como esta solução”¹⁵. Ora, é fato que um enunciado que afirma existirem enigmas na história, que encontrarão sua solução apenas no momento da meta realizada, caminha bem próximo a uma concepção finalista da história. E para que não se diga que esta é uma passagem localizável apenas na juventude de Marx, podemos citar também o capítulo XXIV do Livro I de *O capital*, onde, após fazer uma análise da violência presente no processo de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, nosso autor apresenta nestes termos o futuro advento de uma sociedade socialista, que entende estar bem próximo: “Soa a hora final da propriedade particular capitalista. Os expropriadores são expropriados. (...) a propriedade privada capitalista é a

¹⁴ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 2004, p. 127.

¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

primeira negação da propriedade individual baseada no trabalho próprio. Mas, a produção capitalista gera sua própria negação, com a fatalidade de um processo natural. É a negação da negação”.¹⁶

Ao invocar a “fatalidade de um processo natural”, Marx torna-se vulnerável àquela mencionada crítica que entende ser sua concepção uma versão materialista da filosofia da história de Hegel (esta sim, reconhecida-mente teleológica). Possibilidade de leitura que se vê reforçada pelo uso do conceito hegeliano de negação da negação.

Feito este registro, analisemos agora a vertente que nos parece mais fecunda no interior do pensamento de Marx. Pois de modo algo paradoxal, eis que o próprio filósofo nos oferece os meios para se desconstruir a matriz teleológica anterior, rumo a uma concepção mais aberta do processo histórico. E não é preciso recorrer-se apenas à obra da maturidade de Marx para comprovar isso: mesmo num texto como *A ideologia alemã*, na polêmica com os filósofos neo-hegelianos, encontramos uma excelente passagem a este respeito (como que a nos mostrar que a partição excludente entre jovem Marx e velho Marx não é, afinal, uma boa chave de leitura). Nela, nosso autor se pronuncia com muita clareza contra o idealismo teleológico que caracterizava a formulação dos neo-hegelianos, onde a história surgia como um sujeito dotado de vontade. Diferenciando-se de tal concepção, o texto afirma o caráter mundano da experiência humana histórica:

A história não é senão a sucessão das diversas gerações, cada uma das quais explora os materiais, capitais, forças de produção que lhe são legados por todas as que a precederam, e que por isso continua, portanto, por um lado, em circunstâncias completamente mudadas, a actividade transmitida, e por outro lado modifica as velhas circunstâncias (...), o que permite a distorção especulativa de fazer da história posterior o objectivo da anterior, por exemplo, colocar como subjacente ao descobrimento da América o objectivo de proporcionar a eclosão da revolução francesa.¹⁷

Evitando, pois, a visão antropomórfica de história, Marx a devolve a seu solo fundante: concatenação temporal das diferentes gerações de seres

¹⁶ K. Marx, *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2, 1980, p. 881.

¹⁷ K. Marx & F. Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, 1981, pp. 47-48.

humanos, que se relacionam entre si e com a natureza. Quanto à existência de uma teleologia neste processo, o nítido exemplo referente à relação entre o descobrimento¹⁸ da América e a Revolução Francesa nos mostra que o que estava ali presente era tão somente uma relação causal, mas não teleológica. Sendo mais explícitos: ao fazer a análise dos processos históricos que levaram ao eclodir da Revolução Francesa, é legítimo incluir-se o descobrimento da América como um deles. Mas uma perspectiva teleológica não se satisfaz com este sóbrio registro: ela vai bem mais além, e afirma que havia uma finalidade – consciente ou inconsciente – no fenômeno de 1492, que seria propiciar a eclosão, séculos depois, da própria Revolução Francesa. É precisamente contra este erro teleológico que se endereça o alerta de Marx.

Voltando agora à questão que apresentamos mais atrás, referente à possibilidade de se expandir a teleologia existente num processo de trabalho para o transcurso histórico mais geral, vemos com nitidez que a resposta que se impõe é negativa. Ou seja: *é um erro transpor-se as categorias explicativas do processo de trabalho para o âmbito macro-histórico*. Pois se no primeiro caso a atividade transcorre sob a égide de uma causalidade de fato marcada por uma teleologia, o mesmo não ocorre no âmbito do processo histórico como um todo.

Mas não seria uma contradição afirmar – como faz Marx – que os homens agem perseguindo finalidades e que mesmo assim a história humana não é teleológica? De forma alguma. Basta lembrar que, na concepção marxiana, a partir da atividade humana emerge uma realidade distinta daquela intentada pelos seus agentes. Seja na formação de um ente singular, o capital (que adquire uma lógica própria de expansão), seja nos cotidianos conflitos entre as classes sociais, vale aqui lembrar uma passagem de F. Engels que ressalta com clareza a imprevisibilidade do curso histórico assim formado: “o que cada indivíduo quer é obstruído por outro indivíduo qualquer e o resultado é algo que ninguém queria”.¹⁹ Formulação que nos deixa diante do caráter em aberto da experiência humana se fazendo: experiência determinada, sem dúvida, mas ainda assim imprevisível.

¹⁸ Seguindo a terminologia do texto marxiano, falamos aqui em *descobrimto* da América. Sabe-se que a historiografia contemporânea questiona tal expressão, ressalva que não afeta o cerne do presente argumento.

¹⁹ F. Engels, “Engels to Joseph Bloch, 21-22 September, 1890”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892), 2001b, p. 35.

É bem sabido que as advertências quanto ao cuidado necessário para se analisar os diferentes momentos constitutivos de um processo histórico nem sempre foram observadas pelos seguidores de Marx e Engels. Com efeito, já enquanto os autores estavam vivos, passou a circular uma versão de seu pensamento que interpretava as hipóteses marxianas sobre a importância das condições objetivas da vida humana no devir histórico como sendo imperativos a serem seguidos igualmente por todas as sociedades (procedimento que, ao fim e ao cabo, caracterizaria um estreito finalismo histórico). Dentre as passagens nas quais Marx protesta contra esta vulgarização de seu pensamento – ele que já havia afirmado que “tudo o que eu sei é que não sou marxista”²⁰ –, merece destaque a carta de 1877 endereçada ao editor do periódico russo *Otecestvenniye Zapisky*. Nela, Marx diverge frontalmente da interpretação dada à sua abordagem do processo de transição de uma sociedade feudal para a sociedade capitalista:

Isso é tudo. Mas isso é pouco para o meu crítico! Ele ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assevera, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível da cada produtor individual. Porém, peço-lhe desculpas. (Sinto-me tão honrado quanto ofendido com isso.)²¹

O que era então, na pena de Marx, o esboço de uma pesquisa histórica a ser testado em cada caso concreto passou a ser erroneamente interpretado como uma espécie de dogma a ser seguido de modo universal por todas as sociedades, daí o protesto marxiano contra a trivialização de sua teoria.

* * * *

²⁰ K. Marx apud F. Engels, “Engel to Conrad Schmidt, 05 August, 1890”, In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892), 2001a, p. 7.

²¹ K. Marx, “Carta à redação da *Otechestvenye Zapiski*, 1877”, In: K. Marx, *Lutas de classe na Rússia*, 2013, p. 68.

Buscamos demonstrar neste breve artigo que, percorrendo trajetórias distintas, tanto Marx como Darwin deram uma contribuição singular para o entendimento dos processos históricos de longa duração. Ao recusar as teses dos fixistas de sua época, Darwin nos mostra a natureza como um processo histórico se fazendo, que passa agora a demandar uma preocupação genealógica para o entendimento das diferentes espécies. “Nossas classificações não de se transformar cada vez mais em genealogias”, nosso autor afirma de modo muito sugestivo ao final de *A origem das espécies*.²² Já em Marx encontramos uma recusa das polaridades que então disputavam a primazia no entendimento dos fenômenos sociais: nem Hegel, com sua teodiceia do Espírito, nem os empiristas, que apresentavam uma mera “coleção de factos mortos”.²³ Vai então para um primeiro plano a afirmação de um processo histórico singular que emerge da própria atividade dos grupos humanos em seu intercâmbio com a natureza. Muito brevemente, deixemos aqui anotado que é em função desta emergência de categorias especificamente sociais que o basilar conceito darwiniano de seleção natural – tão pertinente, como vimos, para a compreensão do devir das espécies na natureza – não deve ser transposto de modo acrítico para o âmbito das relações sociais (por mais que assim proceda a volumosa bibliografia produzida pelos defensores da sociobiologia contemporânea).²⁴

Enfim, ao longo do percurso destes dois autores clássicos, vimos também que ambos se defrontaram com uma antiga e persistente concepção que afirma existir uma finalidade oculta comandando o transcurso dos processos naturais e históricos. Essencialmente equivocada, tal concepção dilata categorias que são válidas num âmbito determinado da experiência humana, expandindo-as para processos que a rigor, não são teleológicos.

Procuramos também tornar manifesto, ainda que isso possa soar inicialmente paradoxal, que, em certas passagens dos dois autores examinados, é possível localizar-se marcas da concepção que está sob crítica. Sendo assim, aquele comentarista que se propuser a apresentar aos seus leitores um

²² C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002, p. 378.

²³ K. Marx & F. Engels, op. cit., p. 30.

²⁴ Abordamos este ponto com mais vagar em nosso artigo (cuja versão alterada consiste no Capítulo 2 deste livro): M. V. Martins, “Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência”, *Crítica Marxista*, n. 22, 2006, pp. 32-54. Vale lembrar que a crítica ao teleologismo encontra em B. Espinosa um de seus antecessores mais contundentes.

Marx finalista, ou um Darwin teleólogo, conseguirá em parte fazer isso, pois existem momentos nos dois pensadores que permitem esta interpretação. Porém, esta leitura, longe de ser, no nosso entendimento, a mais produtiva de seus textos, finda por desconsiderar o fundamental: o enorme esforço empreendido por ambos na crítica às visões de mundo então predominantes, que projetavam categorias humanas finalistas em processos não intencionais. Enfim, partindo de uma teleologia, matriz de pensamento fortemente enraizada no século XIX (e que deixou marcas na obra deles mesmos), Marx e Darwin nos ofereceram as condições de operar o seu ultrapassamento e visualizar uma história em aberto se fazendo. Para tal visualização, avulta em importância um trabalho de interpretação que, acompanhando a letra destes textos clássicos, desdobre-a para deles extrair aquilo que é mais fecundo e passível de diálogo com a nossa contemporaneidade.

Referências bibliográficas

- DARWIN, Charles. *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow. Londres: Collins, 1958. Disponível em: <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F1497&viewtype=text&pageseq=1>>. Acessado em 09/07/2017.
- _____. *Autobiografia: 1809 – 1882*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- _____. *Origem das espécies*, Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- ENGELS, Friedrich. “Engel to Marx, 11 or 12 December, 1859”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 40 (Marx & Engels, Letters, 1856 –1859). Nova Iorque: International Publishers, 1983, pp. 550-551.
- _____. “Engel to Conrad Schmidt, 05 August, 1890”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892). Nova Iorque: International Publishers, 2001a, pp. 6-9.
- _____. “Engels to Joseph Bloch, 21-22 September, 1890”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 49 (Engels, Letters, August 1890 – September, 1892). Nova Iorque: International Publishers, 2001b, pp. 33-37.

- FAY, Margaret A. “Did Marx Offer to Dedicate Capital to Darwin?: A reassessment of the evidence”, *Journal of the History of Ideas*, v. 39, n. 1, 1978, pp. 133-146.
- LENNOX, James. “Darwin was a Teleologist”, *Biology and Philosophy*, vol. 8, 1993, pp. 408-421.
- MARTINS, Maurício Vieira. “Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência”, *Crítica Marxista*, n. 22, Rio de Janeiro: Revan, 2006, pp. 32-54.
- MARX, K. *O capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. “Marx to Engels, 18 June, 1862”. In: *Karl Marx & Frederick Engels Collected Works*, v. 41 (Marx & Engels, Letters, 1860 –1864). Nova Iorque: International Publishers, 1985, pp. 380-381.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. “Carta à redação da Otechestvenye Zapiski, 1877”. In: MARX, Karl. *Lutas de classe na Rússia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, pp. 57-69.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Edições Avante!, 1981.
- MAYR, Ernst. *Biologia: Ciência única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo¹

No segundo semestre de 1999, as autoridades educacionais do Kansas, nos Estados Unidos, decidiram equiparar a teoria da evolução de Darwin ao texto bíblico do Gênesis nos currículos escolares daquele estado. Tal decisão, que vale desde o que corresponderia ao nosso ensino básico até o final do segundo grau, constitui mais um capítulo de uma antiga disputa que opõe os defensores da criação divina (criacionistas) aos evolucionistas. Só que, dessa vez, a disputa assume feições singulares que merecem ser analisadas com cuidado, tendo em vista a emergência de uma produção acadêmica especializada, de fundo religioso, funcionando como base conceitual que dá suporte a tal tipo de decisão (lembramos que não é o primeiro estado norte-americano que opta por proceder dessa maneira). Além do que, em se tratando de um fenômeno ocorrido na potência hegemônica do planeta, não resta dúvida que ele tem um efeito de irradiação muito poderoso, que pode ser atestado, conforme veremos adiante, na tradução para o nosso idioma de uma bibliografia que, a partir de um ponto de vista muito peculiar, declara a teoria de Darwin cientificamente ultrapassada.

Este capítulo tem pelo menos dois objetivos distintos: o primeiro deles é analisar algumas características do discurso criacionista (atualmente ainda minoritário, mas em fase de expansão), para saber que apelo ele exerce sobre seus seguidores. No que diz respeito a esta análise, diz a boa regra de hermenêutica que o exame de uma certa concepção de mundo deve incidir não sobre sua versão simplificada, mas, pelo contrário, sobre a elaboração mais complexa que tal concepção consegue produzir. De fato, seria fácil criticar o criacionismo em suas versões abertamente teológicas, que

¹ Artigo publicado originalmente na revista *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII, n. 3, set-dez., 2001; pp. 739-56.

chegam a ser às vezes caricaturais. Tarefa mais difícil, porém, é o exame da elaboração criacionista mais sofisticada que conhecemos: o livro intitulado *A caixa-preta de Darwin*, de Michael Behe, lançado em 1996 nos Estados Unidos e em 1997 no Brasil (a nosso ver, sem que tenha sido inteiramente visualizado o alcance de suas teses principais).

Behe, um bioquímico que leciona na Universidade Lehigh, na Pensilvânia, afirma que a teoria da evolução, apresentada por Charles Darwin no século XIX, não se sustenta à luz das descobertas mais recentes da disciplina de sua especialidade. Embora por razões táticas o autor recuse a qualificação de criacionista, tentaremos deixar transparente neste artigo que, na verdade, o que está sendo ali proposto é uma infirmação da teoria de Darwin movida por motivos religiosos. O leitor observará também que o texto de Behe não nos interessa exatamente como um fim em si mesmo, mas antes como um indício daquilo que alguns autores têm nomeado como um reencantamento do mundo, processo complexo, que gera efeitos diferenciados de acordo com a sociedade e o estrato social onde transcorre. (No Brasil, por exemplo, a demanda por explicações religiosas do mundo é tão intensa que tem gerado, mesmo em universidades laicas, um novo curso de graduação, intitulado ciências da religião, que se apresenta como distinto do tradicional curso de teologia, oferecido sobretudo por instituições confessionais.)

O segundo objetivo deste artigo é proceder precisamente a uma discussão sobre as injunções mundanas (sociais e históricas) que se apresentam neste retorno de um discurso religioso inclusive na comunidade acadêmica especializada. Embora o darwinismo ainda seja claramente hegemônico no circuito universitário mais especializado, vale lembrar que o criacionismo vem ganhando espaço em instituições responsáveis pela transmissão da chamada educação formal. Modifica-se, então, o panorama vigente até um período recente, onde era possível fazer uma clivagem entre os setores mais instruídos da população que absorvem a teoria de Darwin dentro de um registro pragmático, mantendo, se for o caso, suas convicções religiosas numa esfera à parte – e os setores mais empobrecidos, tradicionalmente hostis àquela teoria, sobretudo nos Estados Unidos.² Af-

² C. L. Mariz, “A teologia da batalha espiritual: Uma revisão da bibliografia”, *Bib – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 07 n.1, 1999, p. 1.

nal, quem agora polemiza com o mestre dos evolucionistas não é apenas a denominação de uma Igreja, mas uma Junta Estadual de Educação, instituição supostamente laica. Além do que, “nos últimos quatro anos, pelo menos oito estados (norte-americanos) tentaram eliminar das matérias científicas o tema da evolução”³, o que evidencia que estamos diante de um fenômeno que merece uma atenção mais detida.

Para atingir estes objetivos, optou-se aqui por desenvolver o argumento em três partes distintas. Na primeira parte, será feita uma apresentação sintética de alguns momentos da argumentação de Behe, tentando tornar mais visível o lugar conceitual onde ele se situa. Logo depois, discutiremos o conceito de *antropomorfização*, em nosso entender indispensável para poder-se visualizar o pano de fundo por onde o discurso criacionista se move. Finalmente, na terceira e última parte, serão tematizadas, a título de hipótese, algumas características do mundo contemporâneo que podem aclarar as razões deste sofisticado retorno do criacionismo, impensável até alguns anos atrás.

O argumento de M. Behe

Lançado em 1996 nos Estados Unidos, com uma acolhida respeitosa por parte da comunidade acadêmica, *A caixa-preta de Darwin* tem como autor Michael Behe, um bioquímico que se propõe a expor algumas das concepções de sua disciplina, afirmando que elas jogam por terra a teoria da evolução de Darwin. A receptividade ao texto (acompanhado em sua contracapa de um comentário elogioso de Robert Shapiro, um nome proeminente na comunidade) é na verdade um fato surpreendente, quando se leva em conta que o campo científico universitário norte-americano está majoritariamente influenciado por diferentes matizes do darwinismo. Basta examinarmos os trabalhos de Daniel Dennett, Michael Ruse, ou dos arquirrivais Stephen Jay Gould e Richard Dawkins – mas que a rigor partilham de alguns supostos evolucionistas comuns – para presenciarmos uma firme assunção das hipóteses de Darwin.⁴ Procedimento que em alguns casos é levado às

³ “Na ciência, passo atrás”, *Jornal do Brasil*, 12 de agosto de 1999, p. 10.

⁴ Cf.: R. Dawkins, *O gene egoísta*, 1987; D. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, 1995; S. Gould, *O sorriso do flamingo*, 1990; M. Ruse, *Levando Darwin a sério*, 1995.

últimas consequências, expandindo tais hipóteses para outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, para as ciências sociais, o que inclusive tem gerado polêmica em torno de um possível reducionismo que estaria presente nesta versão mais radicalizada do darwinismo.⁵

Não obstante isso, *A caixa-preta de Darwin* teve repercussão e o texto foi traduzido para o português pouco tempo depois – fato não corriqueiro em se tratando de sua área temática –, obtendo também em nosso país resenhas elogiosas quanto à “teoria do planejamento que é proposta pelo autor”.⁶

Nosso objetivo é tentar tornar mais nítido, a partir de um ponto de vista informado pela filosofia e pelas ciências sociais (áreas por onde transita o autor deste artigo), o lugar epistemológico de onde Behe profere sua crítica a Darwin. Interessa-nos, sobretudo, surpreender textualmente a emergência de um certo pensamento, criacionista, no interior de um argumento que se apresenta, de início, como científico. Assim, é o próprio texto de Behe que nos fornece as evidências da visível extrapolação que, aparentemente em nome da bioquímica, acaba lançando a discussão para uma órbita bastante distinta daquela anunciada nos momentos iniciais da obra.

Dentro deste objetivo, cumpre esclarecer que os oito primeiros capítulos do livro (que contém onze ao todo) são dedicados à crítica de vários aspectos do darwinismo. Resumidamente falando, tal crítica inicia abordando aspectos relacionados a uma alegada falta de comprovação fóssil para as diferentes etapas do processo evolutivo postuladas por Darwin. Behe dá a palavra a alguns paleontólogos que afirmam que: “A coleta cuidadosa de material na face de penhascos mostra oscilações em ziguezague, pequenas, (...) a uma taxa lenta demais para explicar toda a mudança prodigiosa que ocorreu na história evolutiva”.⁷ A crítica prossegue lembrando que, para alguns matemáticos, “os números do darwinismo simplesmente não fazem sentido”, tendo em vista que o período de tempo necessário para a formação por mutações sucessivas de certos órgãos mais complexos, como o olho (muito citado ao longo do texto), seria matematicamente maior do que a datação hoje aceita sobre a origem de tais órgãos.

⁵ W. Kayser, *Maravilhosa obra do acaso*: Para tentar entender nosso lugar no quebra-cabeça cósmico, 1998, pp. 109-110.

⁶ M. Tuffani, “Darwinismo radical”, *Folha de São Paulo*, Suplemento Mais!, 13 de dezembro de 1998.

⁷ N. Eldredge apud M. Behe, *A caixa-preta de Darwin*, 1997, pp. 36-38.

Registradas estas insatisfações iniciais, o autor chega ao ponto que pretendia desenvolver com mais vagar em sua argumentação: a afirmação da existência, ao nível celular, de estruturas muito complexas, compostas por “enzimas, outras proteínas e ácidos nucleicos”⁸, que teriam sido desconsideradas por Darwin em razão de limites conceituais e históricos existentes na ciência do século XIX. Afirmando que, quando o autor de *A origem das espécies* produziu sua teoria a estrutura interna da célula (sua “caixa-preta”) era ainda desconhecida, Behe enfatiza com insistência que a bioquímica do século XX invalida a anterior suposição de simplicidade daquela estrutura: “Nos níveis mais primários da biologia – a vida química da célula – descobrimos um mundo complexo, que muda radicalmente os fundamentos sobre os quais a polêmica darwiniana deve ser discutida”.⁹

Talvez o núcleo central do argumento de Behe seja precisamente esta afirmação de que a bioquímica nos apresenta máquinas complexas em funcionamento, envolvendo o desempenho sincrônico e articulado de funções. Quem está devidamente informado dos subjacentes processos bioquímicos responsáveis pela visão, pelo transporte celular, ou pela coagulação, nos diz Behe, deve se render às evidências de que a estruturação destas funções segue um plano eficiente: “Se um sistema requer várias partes estreitamente condizentes para funcionar, então ele é irredutivelmente complexo e podemos concluir que foi produzido como uma unidade integrada”.¹⁰ Aqui se entrelaça outra objeção recorrente no texto ao pai do evolucionismo: Darwin teria suposto que a seleção natural opera sobre estruturas já constituídas, deixando no esquecimento a questão da origem mais remota de tais estruturas.

Para o leitor que dispõe de alguma formação filosófica, uma questão vai inevitavelmente se apresentando ao longo da leitura do trabalho de Behe. Sabemos hoje que apenas nas correntes defensoras do ceticismo como postura diante da possibilidade de um conhecimento da realidade – e elas estão em expansão no campo filosófico –, apenas em tais correntes a crítica a uma teoria é vista como um fim em si mesmo. Porém, como veremos adiante, Behe está muito longe de ser um cético. Fato que gera a

⁸ M. Behe, *A caixa-preta de Darwin*, 1997, pp. 23.

⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

seguinte indagação: o que está sendo proposto, afinal, no lugar do darwinismo? Pois sabemos que, para além do momento crítico de uma tomada de posição, emergirá, mais cedo ou mais tarde, o chamado momento positivo da argumentação, que é aquele em que um autor, após ter exteriorizado sua insatisfação com uma teoria vigente, apresenta sua própria concepção. No caso de Behe, isto demora muito a acontecer, os capítulos de crítica de seu trabalho são os mais numerosos e extensos; contudo, principalmente a partir do Capítulo 9 (intitulado “Planejamento inteligente”) vai ficando mais clara qual é a subjacente posição que informa sua crítica ao darwinismo.

Talvez seja a própria escolha da expressão “planejamento inteligente” que nos forneça a chave mais segura para o desvendamento da matriz conceitual que está ali presente. E o que vem a ser o planejamento? Behe responde-nos que “o planejamento é tão somente o *arranjo intencional de partes*”.¹¹ E, mais adiante, “o plano é evidente quando certo número de componentes separados, interatuantes, são organizados de maneira a realizar uma função que está além da capacidade dos componentes isolados”.¹²

Contudo, acrescentaremos nós agora, quem fala em planejamento inteligente deve enfrentar em algum momento a questão da existência de um sujeito responsável por tal planejamento. É exatamente este ponto que desejamos destacar aqui. Com efeito, planejamento não é um processo espontâneo, pois demanda a existência de um sujeito dotado de volição e capacidade de planejar, capacidade esta que se manifesta com precisão em sua obra. Esta postulação de um efetivo sujeito do planejamento, de início apenas tácita nas entrelinhas de *A caixa-preta de Darwin*, vai sendo pouco a pouco explicitada no desenrolar do texto. Senão, vejamos: “a conclusão óbvia é que muitos sistemas bioquímicos foram planejados (...). O planejador sabia que aparência os sistemas teriam quando completos, e tomou medidas para torná-los realidade em seguida”.¹³

Particularmente instrutivas a este respeito são aquelas passagens em que Behe discute com os autores que objetam que, se o planejamento inteligente de fato existisse, não existiriam as significativas falhas que presenciemos no mundo, que se manifestam seja no campo da própria orga-

¹¹ Ibidem, p. 156; grifos no original.

¹² Ibidem, p. 197.

¹³ Ibidem, p. 195.

nização biológica das espécies, seja no campo – no que tange à espécie humana – de sua organização social e política. Para responder a esta objeção, Behe afirma que o planejador pode ter numerosos motivos que nós, seres planejados, simplesmente desconhecemos. Vejamos como ele rebate aqueles que enfatizam a existência de imperfeições nas espécies: “Outro problema com o argumento da imperfeição é que ele depende de uma análise psíquica de um planejador desconhecido. Não obstante, as razões por que um planejador faria ou deixaria de fazer alguma coisa são quase impossíveis de conhecer, a menos que ele nos diga especificamente quais foram”.¹⁴

Este passo é fundamental: eis aqui o antigo argumento criacionista reivindicando seus direitos: o que está sendo dito, a rigor, é que o planejador ou, falando com todas as letras, Deus, tem razões que não estão ao nosso alcance entender. Pode ser mesmo que a existência das supostas imperfeições sirva como motivo e motor para o progresso dos homens. É o que afirma o próprio Behe quando, a título de ilustração, compara a posição do planejador com a sua própria como um pai de família: “não dou a meus filhos os melhores e mais sofisticados brinquedos porque não quero mimá-los e porque desejo que eles aprendam o valor do dinheiro. O argumento baseado na imperfeição ignora a possibilidade de que o planejador possa ter numerosos motivos (...)”.¹⁵

A comparação do planejador com um pai de família é extremamente elucidativa do ponto de vista em que o autor se situa. Recordemos que por séculos a fio a tradição judaico-cristã nos apresentou Deus como um pai onisciente que educa seus filhos através de sucessivas provações, para que eles possam crescer e demonstrar o próprio valor. Os motivos de Deus são insondáveis, mas devemos ter confiança no fato de que, ao fim e ao cabo, ele age para o nosso bem.

Talvez se entenda agora por que razão Behe se mostre tão insatisfeito com o que alega ser um descuido do darwinismo sobre a questão das origens. É que, do ponto de vista do primeiro, a origem da vida deve-se à criação de um planejador inteligente; é dessa maneira que supõe resolver o importante problema da gênese de uma estrutura. Na verdade,

¹⁴ Ibidem, p. 225.

¹⁵ Ibidem.

poderíamos retrucar, foi feito apenas um deslocamento: atribuiu-se a um planejador a origem daquilo para o que a ciência, em seu atual estágio de desenvolvimento, apenas pode apresentar hipóteses plausíveis. No espaço em aberto deixado pela crítica a Darwin, eis que o onisciente Deus judaico-cristão reaparece, pondo fim à possibilidade de um desdobramento da investigação.

Quanto às razões para que devamos fazer a troca conceitual proposta pelo autor (trocar as concepções de Darwin pela aceitação de um planejador inteligente), elas se situam num argumento que invoca a generalidade de uma crença como razão suficiente para sua aceitação:

Pesquisas de opinião demonstram que mais de 90% dos norte-americanos acreditam em Deus, e que cerca da metade comparece regularmente a ofícios religiosos. (...) Com toda essa manifestação pública, por que a ciência deveria achar difícil aceitar a teoria que dá respaldo àquilo em que, de qualquer modo, a maioria do povo acredita?¹⁶

Assim, passa a validar a teoria do planejamento inteligente – será que ela de fato merece este nome? – não a sua comprovação experimental aliada à coerência interna de seus conceitos, mas antes o fato de ser aceita por um grande número de pessoas. E o que dizer de um pesquisador que apresenta como argumento positivo de suas ideias o fato de que “a maioria do povo já acredita em Deus”?

Que a teoria de Darwin apresenta pontos mais vulneráveis, mesmo um apreciador do mestre reconhece isso. Mas cabe aqui diferenciar dois procedimentos distintos diante desta eventual vulnerabilidade. O primeiro deles consiste em absorver o núcleo mais essencial do pensamento darwinista (que a nosso ver consiste numa afirmação muito decidida da historicidade do ser, evidenciando que o que se apresenta a nós como um resultado acabado tem na verdade uma longuíssima história de gênese e transformações sucessivas), separando-o daquilo que possa ter ficado mais datado e enfrentando os problemas que este pensamento apresenta. Aliás, registre-se brevemente que um paleontólogo como S.

¹⁶ Ibidem, p. 235.

Gould apresenta a hipótese de fenômenos externos ao transcurso evolutivo ocorrido em nosso planeta – como o impacto de asteróides – para explicar, por exemplo, a descontinuidade dos registros fósseis existentes e mesmo o desaparecimento de algumas espécies.¹⁷

Outro procedimento, bem distinto, é o que decreta a inteira falência do darwinismo e em seu lugar apresenta uma versão sofisticada da teoria bíblica exposta no livro do Gênesis. O planejador, ou falando mais explicitamente, Deus, tem suas razões insondáveis e não cabe a nós mortais questionar seus últimos desígnios. Eis aqui a matriz da concepção criacionista, que invoca agora conceitos da bioquímica para justificar uma antiga ideia. O resultado deste procedimento é que nós, seres humanos, passamos a ser não mais o resultado de um lento devir filogenético que teve momentos imprevisíveis em seu transcurso, mas sim o produto supremo de um planejamento inteligente, que poderia ser atestado mesmo no âmbito da complexidade celular.

Quanto à posição de Behe sobre o que deve ser feito com o corpo conceitual do darwinismo, ela pode ser encontrada sem maiores rodeios no Capítulo 8 de seu trabalho, intitulado “Publique ou pereça”, onde é proposto nada mais nada menos do que o banimento do darwinismo do circuito intelectual: “Se uma teoria é dita como explicação de algum fenômeno, mas não proporciona nem mesmo uma tentativa de demonstração, ela deve ser *banida*”. E, mais adiante, “a teoria da evolução molecular darwiniana (...) deve *perecer*”.¹⁸

Em 1999, no estado norte-americano do Kansas, o desejo de Behe, representante dos criacionistas, finalmente se cumpriu. Será que o banimento se alastrará por outros locais?¹⁹

Já temos agora os elementos necessários para o exame de uma certa categoria filosófica que possibilita uma melhor visualização do lugar epistêmico onde se inscreve a tomada de posição dos defensores do criacionismo (que encontram em Behe um de seus expoentes mais articulados). Referimo-nos ao conceito de antropomorfização, do qual nos ocuparemos a se-

¹⁷ S. Gould, op. cit.

¹⁸ Ibidem, p. 189; grifos no original.

¹⁹ Informações suplementares sobre os desdobramentos do embate jurídico envolvendo criacionistas e evolucionistas podem ser encontradas no capítulo seguinte deste livro.

guir. Embora de início o exame de tal conceito possa parecer distante do tema aqui em foco, veremos que na verdade ele é indispensável para o exame dos pressupostos filosóficos que estão em discussão. Dentre os vários autores que trabalharam tal conceito, talvez tenha sido o filósofo húngaro Lukács quem mais se estendeu sobre seu alcance nas visões de mundo informadas por uma perspectiva religiosa. Vejamos o que ele tem a dizer sobre o assunto.

Dando uma forma humana ao que não se conhece

Lukács entende a antropomorfização como o processo em que os homens dão forma humana àqueles fenômenos da causalidade natural (ou mesmo da causalidade sócio-histórica) que não conseguem explicar.²⁰ Na análise de sua origem, o autor húngaro enfatiza a importância do ancestral desconhecimento dos homens acerca do mundo em que habitam. A alternância surpreendente dos fenômenos naturais, seu decurso tantas vezes ameaçador para a espécie humana, as transformações e o inexorável envelhecimento de nosso corpo, a morte daqueles entes que nos são mais próximos: estas são algumas das inquietações que se apresentam com força para os homens lançados num mundo que é tantas vezes hostil. Diante do desconhecimento em que estão imersos, os homens tentam elaborar respostas para aquilo que vivem como inquietação, respostas que permitam que eles levem adiante as tarefas práticas que a vida em sociedade demanda.

A resposta antropomórfica, em seus termos mais essenciais, consiste em dar uma forma humanamente reconhecível àqueles fenômenos para os quais não se dispõe de um entendimento mais nítido. Assim, usando um exemplo muito simples, passa-se a interpretar o ruído de um trovão como sendo um sinal da ira, da raiva de um ser semelhante aos homens, só que bem mais poderoso do que eles, uma divindade antropomórfica. Do mesmo modo, pode-se interpretar a aparição de uma doença endêmica, de uma peste, como sinal de um castigo enviado por uma entidade superior a fim de purgar a espécie humana de um erro cometido. Recordemos que mesmo numa cultura tão avançada como a da Grécia clássica, o surgimento de uma

²⁰ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, vol. II, 2013, pp. 657-658.

peste era interpretado – e disso nos dão conta os textos trágicos de um Sófocles – como um castigo a ser expiado em função de alguma transgressão cometida pelos homens. (Bem mais recentemente, quando do surgimento desta epidemia contemporânea que é a Aids, representantes de alguns movimentos religiosos – certamente não todos – afirmaram em público que se tratava de uma reação da natureza, comandada em última instância por Deus, contra a liberação de certas práticas sexuais.)

Sendo assim, em vez de reconhecerem o seu não-saber frente àquilo que ainda não conhecem, os homens como que povoam imaginariamente o universo com seres e processos que já conhecem: atribuem forma humana mesmo à causalidade natural. O passo final deste processo – que está sendo aqui apresentado de forma extremamente resumida – será supor que a origem do mundo se deve a um ser superior, Deus, dotado de consciência e vontade, responsável último pelo nosso destino. Curioso é observar que também o pai da psicanálise, Sigmund Freud, percorrendo um trajeto distinto do de Lukács, vai chamar atenção para o estado de desamparo em que o homem se encontra frente à natureza. Freud (não por acaso sistematicamente denegrido pelo campo intelectual norte-americano, ao contrário do que ocorre na Europa) vai se referir a uma reconfortante “humanização da natureza”, processo que ocorre para fazer face à ansiedade em que o homem se encontra diante de um universo desconhecido. Tal humanização possuiria um protótipo infantil, constituído pela vivência e pela memória que o sujeito tem dos anos iniciais de sua vida, quando em tudo dependia de seus progenitores. Comentando a origem do Deus monoteísta, que simultaneamente ampara e infunde temor a seus filhos, Freud afirma que ele reitera experiências ancestrais que teriam sido vividas com muita intensidade pelos homens: “Descerrara à vista o pai que sempre se achara oculto por detrás de toda figura divina, como seu núcleo. (...) Agora que este era uma figura isolada, as relações do homem com ele podiam recuperar a intimidade e a intensidade do relacionamento do filho com o pai”.²¹ Deixaremos brevemente anotado que aquela mencionada comparação de Behe do planejador inteligente com um pai de família adquire um sintomático significado quando se leva em conta a teorização freudiana.

21 S. Freud, *O futuro de uma ilusão*, Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI, 1977, p. 31.

Retornando a Lukács, ele entende que é a experiência cotidiana do trabalho humano um dos suportes analógicos sobre o qual operará a explicação antropomórfica. Recordemos que, em sua estrutura mais simples, o trabalho humano consiste na posição de uma finalidade para a qual se orienta o desencadear das ações concretas que visam alcançá-la. Quando se leva em conta esta estrutura mais simples do trabalho, é forçoso reconhecer que ela comparece, de modo analógico, em diferentes relatos da criação do mundo e do homem elaborados por inúmeras culturas. De fato, vemos que nestas cosmogonias a origem do mundo é frequentemente apresentada como um peculiar processo de trabalho, um processo planejado de fabricação (e grifemos aqui o “planejado”), onde um Deus laborioso imprime forma onde antes havia apenas indeterminação. Ao final de sua criação, ele chega mesmo a se conceder, tal como o sujeito humano que trabalha, um dia de repouso: “Também não é difícil reconhecer o modelo humano do trabalho em outros mitos da criação, ainda que tenham recebido uma forma aparentemente filosófica; lembre-se uma vez mais do mundo como um mecanismo de relógio posto em movimento por Deus”.²²

Para Lukács, o que a antropomorfização faz, no fundo, é uma inversão: em vez de os homens se reconhecerem como criadores de uma representação religiosa, eles passam a se declarar criados por ela. É por aí que se entende o caráter bimundano da ontologia religiosa: não satisfeita com o mundo existente, ela o duplica num outro, transcendente, onde habitariam os seres que nos teriam criado. Ao longo da história do pensamento, porém, logo se tornarão patentes as fragilidades da reflexão antropomórfica. Pois vários dos filósofos que se puseram como tarefa estudar a chamada história de Deus, acabaram com surpresa descobrindo que estavam no fundo estudando a história do próprio homem. Desde o Deus artesão da Antiguidade, passando pelo Deus relojoeiro dos primórdios da Era Moderna até chegar ao Deus planejador contemporâneo (que atua intermitentemente sobre o que alguns físicos chamam de pontos de bifurcação), o que se tem aqui são representações humanas, antropomórficas, que tentam recobrir aquilo que ainda é em parte desconhecido. Donde a desconcertante suspeita de que a verdadeira morada de Deus é, no fundo, o cérebro do próprio homem; é ele

²² G. Lukács, *op. cit.*, p. 53.

quem projeta incessantemente esta ideia da razão humana para o mundo exterior.

Lembremos também que todos aqueles fenômenos que foram apresentados historicamente como provas irrecusáveis de uma teoria que recorre à transcendência em sua interpretação do mundo puderam receber outro tipo de explicação com o desenvolvimento do saber humano. E tantas vezes na história do pensamento isso ocorreu: um fenômeno que era encarado como manifestação da presença divina – o ruído do trovão, a tempestade, um eclipse, uma doença endêmica – com o avanço do saber passou a ser interpretado de um modo imanente, que busca decifrar com categorias terrenas o sistema da causalidade.

Tudo isso leva à conclusão de que a tentativa de diferenciar o que é característico de nossa espécie daquilo que existe mesmo sem a sua interferência é uma tarefa a ser permanentemente enfrentada na reflexão científica e filosófica. Trata-se de uma saudável vigilância epistemológica: esforço de abordagem dos fenômenos desconhecidos num quadro conceitual que não esteja tão sobrecarregado por referências antropomórficas. Esta seria uma “desantropomorfização”, que consiste também numa busca de apreensão do objeto na sua diferença, na sua alteridade face ao sujeito cognoscente. É claro que uma desantropomorfização plena é impossível, pois desde Kant sabemos que o ponto de vista humano, o ponto de vista do sujeito é insuprimível (nossa aproximação aos objetos é feita através de categorias subjetivas que determinam uma forma peculiar de apresentação das questões). Ainda assim, a desantropomorfização é uma meta a ser buscada, ainda que nunca plenamente atingida, em seu paciente esforço de retificação das crenças prévias do pesquisador e de procura de um vocabulário conceitual mais apropriado à alteridade do que se estuda.

Voltando ao discurso criacionista, diríamos que, quando se está familiarizado com o que seja uma antropomorfização e com as sucessivas imagens que ela projeta sobre seus objetos, é impossível não reconhecer sua presença em tal discurso. Destarte, o texto de Behe está profundamente marcado pela escolha de conceitos que se remetem à origem da vida em geral a partir de um ponto de vista humano muito determinado e unilateral. “Planejamento”, “inteligência”, “consciência”, “intencionalidade”, “vontade”, “finalidade”, todos estes são atributos presentes na espécie humana que o criacionismo supõe terem presidido a origem da vida desde seu início. O

“planejador” a que Behe se refere, por exemplo, é apenas mais um exemplo de uma figura antropomórfica incidindo sobre o discurso científico. Pois se despirmos os momentos propriamente técnicos do argumento deste autor em sua incursão à bioquímica e nos detivermos sobre a matriz filosófica que está ali subjacente – e foi esta a nossa proposta –, se fizermos isso, será possível surpreender uma antiga teoria sobre a origem da vida que adota um ponto de vista conceitual bastante datado. Insistimos: é claro que alcançar uma objetividade plena é simplesmente impossível (acreditar nesta possibilidade seria incorrer em grosseiro empirismo). Entretanto, o esforço de retificação das crenças do sujeito da ciência ainda assim deve ser feito, para que ele possa abordar os fenômenos que estuda evitando uma série de transposições analógicas fáceis, que mais obscurecem do que fazem avançar o saber.

De fato, quando um cientista como Michael Behe afirma que o “planejador” pode ter numerosos motivos, não estando ao alcance humano conhecê-los (e exemplifica seu argumento afirmando que ele, como pai de família, não dá a seus filhos os melhores e mais sofisticados brinquedos porque não quer mimá-los e deseja que eles aprendam o valor do dinheiro), temos aqui o discurso criacionista em sua expressão mais nítida. Filhos não devem ser mimados pelos pais, eles devem aprender o valor do dinheiro, para que possam evoluir como seres humanos. Se, em termos de uma pedagogia de como se lidar com os filhos, a afirmação de Behe pode ser objeto de uma discussão, quando transposta ingenuamente para o campo da ciência, porém, sua fragilidade é evidente. As contradições da realidade, os conflitos que enfrentamos no nosso cotidiano e mesmo os limites do aparato biológico com o qual viemos ao mundo, tudo isso passa a ser visto como fazendo parte dos desígnios de um planejador que não conhecemos, mas que atua para o nosso bem, assim como um pai cuida de seus filhos.

Caberia discutir, enfim, por que num determinado momento histórico certas interpretações que fazem recurso a uma providência divina ganham espaço e relativa legitimidade no campo científico. Veremos, contudo, que uma discussão como esta nos conduz necessariamente para o exterior do recinto onde se move o discurso científico rumo à realidade mundana. De fato, existem influxos oriundos do real histórico que fornecem a condição de possibilidade para a emergência de determinadas interpretações, pois é no nosso prosaico mundo que a ciência e os seus representantes têm profundas raízes. Aliás, tematizar este mundo consistirá precisamente na

parte final do presente capítulo, pois é nossa hipótese que apenas mediante tal tematização torna-se possível entender por que o antigo modo de aproximação místico aos fenômenos mundanos retornou com tanta popularidade nos últimos anos, mesmo entre alguns segmentos mais cultos da população.

De volta ao mundo terreno

Para tal exame da realidade mundana será preciso recordar, uma última vez, uma certa característica do processo de antropomorfização. Referimo-nos àquela mencionada inversão de perspectiva que finda por conduzir à afirmação de um outro mundo, que se eleva sobre o nosso, onde habitariam as instâncias transcendentais que garantem a inteligibilidade do que se passa na realidade terrena. É esta afirmação de um outro mundo em que cada coisa ganha seu devido lugar que garante o sentido daqueles fatos que nos atingem e que não conseguimos entender.

Pois bem, quando se consegue desfazer a inversão produzida pelo pensamento antropomórfico, quando se tem a coragem de propor uma desantropomorfização, torna-se possível visualizar melhor o nosso próprio mundo, que não é nem de longe da maneira que gostaríamos que fosse, como o real motivo que deve orientar o pensamento. Ora, quando se examina o contexto mundano atual, chama atenção o agudo estado de fragmentação em que ele se encontra. Se tentarmos acompanhar o lineamento sintético que vários economistas de renome fazem sobre o que se convencionou nomear de globalização veremos que tal processo – que não é tão recente como costuma ser apresentado – veio acompanhado de uma brutal fragmentação do tecido social.²³ Terminada a era do chamado Estado de bem-estar (que, a rigor, teve vigência apenas numa parcela muito limitada de nações), terminados aqueles “trinta anos de ouro” a que os economistas se referem, o que se verificou foi a paulatina deterioração, em nível mundial, das condições de vida para amplos setores da população.

Para que não nos acusem de parcialidade, citemos, a este respeito, os relatórios produzidos por uma instituição tão convencional como a

²³ F. Chesnais *et alii*, *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*, 1999.

Organização das Nações Unidas (ONU), pouco suspeita de alimentar simpatias desestabilizadoras. O que os relatórios anuais da ONU sobre o tema do desenvolvimento nos diferentes países revelam é a agudização radical de antigos problemas, como uma persistente concentração de renda que não cessa de crescer e que pode ser mensurada estatisticamente, seja no confronto entre os países ditos desenvolvidos com os demais países, seja no interior mesmo das nações mais ricas. Dentre o vasto material apresentado pelos pesquisadores da ONU, merece destaque especial a afirmação de que “as três pessoas mais ricas do mundo (Bill Gates, Warren Buffett e Paul Allen) têm um patrimônio maior do que o PIB combinado de todos os países menos desenvolvidos, onde vivem seiscentos milhões de pessoas”²⁴.

Quanto à posição dos Estados Unidos neste contexto internacional, ela deve ser analisada com cuidado. Por um lado, é muito noticiada a prosperidade da economia norte-americana, que se expressa em taxas baixas de desemprego, inflação igualmente baixa, alto poder de consumo e elevada *renda per capita*. Entretanto, é curioso perceber que estes indicadores econômicos agregados podem encobrir, ainda assim, uma realidade que enfrenta problemas muito sérios que merecem uma análise mais detida. Inicialmente, chama atenção o progressivo aumento na jornada do trabalhador norte-americano, que vem chegando ao patamar de 51 horas semanais – número bem superior à média de 39 horas de algumas economias europeias na década de 1990 –, demandando um pesado acúmulo de atividades por parte daquele trabalhador (conforme nos mostra, por exemplo, Juliet Schor, no seu *The overworked american*, sucesso de vendagem nos Estados Unidos). Some-se a isso uma situação de grande competitividade profissional, que leva os valores do individualismo ao seu extremo, fenômeno fartamente documentado na produção cultural daquele país, em seus filmes, vídeos, romances etc.

Os sinais de mal-estar na cultura norte-americana são mais do que evidentes; apenas a título de ilustração, lembremos que parte expressiva de sua produção cinematográfica é de uma violência de tal ordem – gerando

²⁴ M. Leitão, “Planeta Terra”, *O Globo*, Panorama econômico, 11 de julho de 1999, p. 30. Deve-se notar que tal situação incomodou mesmo a jornalista conservadora Miriam Leitão. Bem mais recentemente, em 2017, os relatórios da OXFAM (Oxford Committee for Famine Relief) apontam para uma concentração de renda tão grave ou pior do que a de 1999 (cf. nosso *Prefácio*).

efeitos na realidade – que choca mesmo os maiores defensores da plena liberdade de expressão. Um capítulo à parte deveria ser reservado à “liberdade” de se adquirir armas nos Estados Unidos, que, apesar de todas as pressões para ser restringida, mantém-se graças ao poderoso *lobby* da indústria armamentista. Cresce também o número de indivíduos que, encontrando meios fáceis para se armar, descarregam sua agressividade em episódios conhecidos como os massacres coletivos, aparentemente imotivados, numa média assustadora de duas vezes por semana pelo país. (Massacres que funcionam como matriz daquele perpetrado em nosso país no segundo semestre de 1999, em São Paulo, por um estudante de medicina que fuzilou num *shopping center* de luxo os espectadores de um filme norte-americano extremamente violento, enquanto repetia as palavras que os personagens proferiam na tela.)

Referindo-se a esta realidade marcadamente hostil, o cientista social norte-americano Christopher Lasch cunhou uma expressão muito precisa para designar as novas individualidades que daí emergem, referindo-se a elas como constitutivas do *mínimo eu*.²⁵ O mínimo eu seria aquela individualidade que abre mão de uma forma de vida expansiva, que aborda a existência de modo afirmativo, passando a recuar para seu núcleo defensivo diante de um real muito violento. Seu valor máximo passa a ser o “sobrevivencialismo”, postura que assume como valor máximo de vida a sobrevivência pura e simples, desconhecendo qualquer qualidade mais intensa naquilo que sobrevive. Em vez do estilo heróico que caracterizou momentos históricos anteriores (quando havia a expectativa de um mundo a ganhar), já as últimas décadas de nosso século nos apresentam uma subjetividade predominantemente acuada e amedrontada, que busca se proteger daquilo que a ameaça, apresentando uma série de sintomas reativos. (Veremos mais adiante que é nesta realidade muito restritiva que ganha força a proliferação de discursos religiosos, que procuram fornecer aos seus fiéis um suporte para lidarem com um cotidiano intimidador.)

Quando se soma a isso a crise internacional de um projeto político alternativo – e entendemos “projeto político” no sentido mais amplo do termo, como um projeto de vida, de relações entre os homens –, torna-se

²⁵ C. Lasch, *O mínimo eu: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, 1987, pp. 51-63.

nítida a vigência de uma realidade histórica bastante unilateral que é vivenciada neste final de século. Aliás, o tema do embate entre dois paradigmas econômico-sociais conflitantes é fundamental para quem quer que queira entender em termos estruturais a história do século XX. Pois há que se levar em conta, seja qual for o posicionamento que se adote quanto ao tema, o intenso conflito que opôs durante décadas as sociedades capitalistas ao projeto político socialista. E esta oposição é decisiva para o entendimento não só da política interna de vários países como também da configuração internacional vigente durante a maior parte do século.²⁶ A multiplicação de partidos políticos socialistas ou social-democratas (bem como de ativos movimentos sociais reivindicatórios) fornece o esteio, por exemplo, para que se possa entender a emergência do Estado de bem-estar, solução de compromisso em que as classes trabalhadoras abriam mão de algumas de suas reivindicações de transformações mais profundas, obtendo em troca ganhos determinados na sua inserção no sistema.

(Constatar tal fato não significa, de forma alguma, fechar os olhos para as graves distorções ocorridas nos países do chamado socialismo real, nem significa supor que tais países realizaram as premissas do ideário socialista tal qual formulado no século XIX. Significa apenas discernir que a presença de um conjunto poderoso de Estados que se autoproclamavam socialistas, aliada à possibilidade de ocorrência de transformações sociais em outros países, constituiu um pano de fundo estrutural da história do século XX.)

Entrando em colapso o projeto político que fazia uma crítica à lógica excludente da sociabilidade capitalista, proclamada tacitamente a hegemonia desta última como a única possível, o que passa a vigorar como realidade predominante são práticas de extrema competição entre os indivíduos, e isto vale para a quase totalidade do planeta. O modo como estes últimos reagem a este mundo ultracompetitivo é muito variado, ocasionando carecimentos subjetivos também diferenciados. Além do mencionado mínimo eu (subjetividade que gira apenas na órbita defensiva de seus interesses privados), outras reações são decerto possíveis. Sem nem de longe pretendermos ser exaustivos, diríamos apenas que elas podem ir do hedonismo

²⁶ T. Bottomore, *Theories of modern capitalism*, 1985.

puro e simples, que elege o consumo como valor e como ato supremos (mas esta possibilidade existe apenas para aqueles setores que objetivamente dispõem dos recursos para consumir) até chegar a grupos que expressam sua insatisfação com o *status quo* mediante práticas de violência contra outros grupos, ou mesmo através da já citada violência imotivada. Isso para não mencionarmos a expansão inaudita da produção e do consumo de drogas, movimentando um comércio internacional tão poderoso que gera efeitos disruptivos sobre os Estados nacionais. Não é excessivo lembrar que caracteriza o consumo de drogas a alteração, por um período de tempo, do aparelho sensorial de seu usuário; é como se a relação com a realidade (que provoca desprazer) fosse posta em suspenso por um tempo determinado.

Neste âmbito é possível entender a reação que se tentou aqui analisar: o retorno muito acentuado de um discurso transcendente, que faz referência a seres e potências sobrenaturais como condição para a inteligibilidade do mundo terreno. Devido às limitações de espaço, não será possível fazer um detalhamento das diversas manifestações religiosas, que sem dúvida apresentam diferenças relevantes entre si. Contudo, reconhecida tal diversidade, permanece verdadeiro que várias delas apresentam pelo menos um denominador comum. Com efeito, o referido discurso supõe implicitamente que as características de uma sociedade manipulada são momentos necessários para o aprimoramento da espécie humana. Se examinarmos alguns textos produzidos por diversos movimentos religiosos, veremos que em vários deles se afirma que, se sofremos tanto agora, se nossa vida é tão difícil, há uma razão maior para isso: trata-se das necessárias provações pelas quais devemos passar para podermos evoluir e mesmo nos curar de acordo com a arquitetura mais geral do cosmos.²⁷

Vale lembrar também que muitas vezes é apenas no âmbito das instituições religiosas que frequentam que seus fiéis conseguem encontrar manifestações de solidariedade e de atenção para problemas que os afligem. Temos aqui a importância do sentimento de “pertencer a um grupo”, de fazer parte de uma coletividade, sentimento que na sociedade civil abrangente encontra-se, pelas razões anteriormente expostas, bastante minado e enfraquecido. Também devido aos limites de espaço, não poderemos aprofundar

²⁷ B. Weiss, *A cura através das terapias passadas*, 1996.

um tema da maior relevância, que diz respeito à heterogeneidade com que o retorno religioso incide sobre as diferentes classes sociais. Mas há pelo menos um aspecto decisivo que precisa ser frisado: enquanto nas classes mais desfavorecidas a pregação das lideranças religiosas se reporta diretamente aos carecimentos materiais dos fiéis (prometendo uma vida melhor mediante a obtenção de um emprego, ou através da superação da dependência do álcool ou das drogas etc.), já nas camadas mais abastadas o conteúdo da demanda religiosa é bem distinto.

No primeiro caso, o vínculo entre a procura por uma religiosidade e a situação de extrema penúria social é evidente: mesmo um primeiro rastreamento de quem são os fiéis que se dedicam a uma prática religiosa desta natureza nos mostra que se trata de indivíduos sob a pressão de circunstâncias materiais muito adversas. Já no caso das camadas mais elevadas da população, que têm os seus carecimentos básicos satisfeitos e podem inclusive se dedicar a práticas de consumo sofisticadas, o liame com o contexto social e histórico pode não ser tão imediato, mas quando levamos a investigação um pouco mais longe, ele se evidencia com clareza. Pois mesmo aqueles que dispõem de condições objetivas mais confortáveis estão imersos – e esta é quase uma obviedade que, ainda assim, deve ser enfatizada – num mundo particularmente restritivo. Se as questões que este grupo apresenta são mais espiritualizadas, ligadas a temas como o sentido da vida e de seu transcurso na existência mundana,²⁸ isso não deve nos fazer esquecer que também ele enfrenta um cotidiano em que a possibilidade de constituição de um projeto afirmativo é bastante problemática. Se na imanência deste mundo tal constituição é obstaculizada por impedimentos de toda ordem, é na transcendência de um outro mundo que se postula a realização do que aqui falta.

Quanto ao lugar ocupado pela ciência neste processo, é preciso ter em mente que não se cumpriu uma previsão bastante frequente no discurso científico e filosófico da primeira terça parte do século. Se pesquisarmos textos de expoentes deste período, como o já citado Freud de *O futuro de uma ilusão* (originalmente publicado em 1927), encontraremos neles uma aposta no provável enfraquecimento da religião em nome dos “tesouros do conhecimento” descobertos pela ciência.²⁹ Também nos escritos de um Max

²⁸ P. Weil, *O último porquê*, 1988.

²⁹ S. Freud, op. cit., p. 52.

Weber, anteriores em apenas cerca de uma década, encontraremos a afirmação de um inequívoco “desencantamento do mundo”, conceito que se refere a uma progressiva perda de espaço da experiência religiosa mágica em nome da racionalidade científica.³⁰ Porém, há que se reconhecer que tais previsões de um paulatino enfraquecimento da demanda religiosa não foram confirmadas pela história. Vivemos num mundo que apresenta enorme desenvolvimento científico, capaz de levar o homem em naves espaciais para fora do planeta e de interligá-lo numa rede virtual de informática, mas que continua preso a contradições gravíssimas e onde os mais diferentes fundamentalismos religiosos proliferam.

A adesão de cientistas importantes a uma perspectiva religiosa imediata indica que a legítima função de sublimação que o exercício de um saber desempenha, mecanismo argutamente posto em evidência pelo próprio Freud, parece já não ser suficiente para seus praticantes (estamos usando aqui “sublimação” no sentido específico do termo, não-valorativo, no sentido de um deslocamento do desejo). Tudo se passa como se agora fosse necessário um reforço suplementar na atividade e nas crenças deste setor de intelectuais, já que a promessa de emancipação humana classicamente sustentada pela ciência revelou-se muito frágil diante da degradação das condições de vida de vastos contingentes da população mundial. Na crise de um projeto político afirmativo, quem ocupa este espaço é o discurso religioso, que apresenta as contradições existentes na vida social como momentos necessários da evolução da espécie. Daí ser possível encontrar em textos mais recentes de ciências sociais a referência a um singular “re-encantamento”³¹, designando o retorno muito intenso de uma perspectiva transcendente, que, como vimos anteriormente, havia sido nomeada como estando em vias de extinção por importantes autores do início do século.

Para que não se diga que o fortalecimento do discurso religioso é um fenômeno sobretudo norte-americano – afinal os Estados Unidos tem uma longa história de resistência ao ensino da teoria de Darwin –, lembremos que mesmo em países como a França, com forte tradição de pensamento laico que remonta à polêmica do Iluminismo com as instituições re-

³⁰ M. Weber, *Ciência e política: Duas vocações*, 1970, p. 51.

³¹ R. Prandi, “Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento no mundo desencantado”, In: A. F. Pierucci & R. Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil*, 1996.

ligiosas, a promessa transcendente ocupa um espaço cada vez maior (o que pode ser facilmente atestado pelo aumento impressionante dos livros de esoterismo naquele país). Quanto ao Brasil, já foi mencionada a expansão de cursos universitários de graduação com o título de ciências da religião. Trata-se de um fenômeno que pode se revelar ou em sua vertente progressista (de um estudo sério da experiência religiosa), ou, pelo contrário, contribuir para a difusão de procedimentos de escape de uma certa realidade como os que foram analisados ao longo deste artigo.

Concluindo, diríamos que por maior respeito que possamos ter para com alguns movimentos religiosos (respeito em função da perspectiva de solidariedade que alguns deles desenvolvem, respeito em função de lutas relevantes travadas contra a exploração humana), não obstante isso, a expansão generalizada e acrítica do discurso religioso é na verdade bastante sintomática. Isso porque tal discurso – ressaltadas suas diferenças internas – tende a atribuir a seres transcendentais aquilo que pode perfeitamente ser explicado num plano de imanência. Não resta dúvida de que devemos estar atentos a isto, caso contrário, talvez em breve as crianças do mundo globalizado estarão aprendendo em suas escolas que um texto metafórico como a Bíblia tem o mesmo valor explicativo que uma teoria que procurou – com todos os riscos que isso envolve – laboriosamente se testar e se retificar na experiência.

Referências bibliográficas

- BEHE, Michael. *A caixa-preta de Darwin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BOTTOMORE, Tom. *Theories of modern capitalism*. Londres: Routledge, 1985.
- CHESNAIS, François et alii. *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto; Corecon-RJ, 1999.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1995.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*, Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

- GOULD, Stephen Jay. *O sorriso do flamingo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- KAYSER, Wim. *Maravilhosa obra do acaso*: Para tentar entender nosso lugar no quebra- cabeça cósmico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- LASCH, Christopher. *O mínimo eu*: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LEITÃO, Miriam. “Planeta Terra”, *O Globo*, Panorama econômico, 11 de julho de 1999.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. II. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- MARIZ, Cecília Loreto. “A teologia da batalha espiritual: Uma revisão da bibliografia”, *Bib – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 07 n.1, 1999, pp. 33-08.
- NA CIÊNCIA, passo atrás, *Jornal do Brasil*, 12 de agosto de 1999, p. 10.
- PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento no mundo desencantado”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RUSE, Michael. *Levando Darwin a sério*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- TUFFANI, Maurício. “Darwinismo radical”, *Folha de São Paulo*, Suplemento Mais!, 13 de dezembro de 1998.
- WEBER, Max. *Ciência e política*: Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1970.
- WEIL, Pierre. *O último porquê*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- WEISS, Brian. *A cura através das terapias passadas*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1996.

Quando uma sociologia da ciência se faz necessária: aspectos contemporâneos do embate entre criacionistas e evolucionistas¹

Introdução

Muito já se escreveu sobre os erros conceituais em que incorrem os criacionistas em sua polêmica com o darwinismo, bem como sobre a ausência de um programa de pesquisa, no interior de suas doutrinas, que permita qualquer avanço no âmbito das ciências da vida. Bem menos pesquisado, porém, é o contexto histórico e social que viabilizou a expansão dos criacionistas e do seu desdobramento mais recente, o assim chamado design inteligente. Este capítulo toma como objeto precisamente tal contexto. Mas, para tanto, é preciso sair do recinto apenas conceitual em que se estabelece o debate entre criacionistas e evolucionistas: sustentamos a necessidade de uma investigação explícita de algumas características do mundo contemporâneo; são elas que fornecem o pano de fundo por onde se desenha a insatisfação dos criacionistas frente à sociedade atual. Curioso é notar que, mediante tal pesquisa, a visualização de suas doutrinas adquire contornos algo distintos, bem mais abrangentes, diríamos, do que o seu exame puramente interno permite.

Contudo, desde o início um alerta se faz necessário: como qualquer movimento de ideias que se difunde nacional e internacionalmente, também o criacionismo envolve várias vertentes em seu interior. Vertentes

¹ Artigo publicado originalmente na Revista *Filosofia e História da Biologia*, v. 8, n. 2, pp. 279-299, 2013. Agradeço a Maria Elice Brzezinski Prestes e Lilian Pereira Martins pela transparência durante as diferentes etapas do trabalho de edição de *Filosofia e História da Biologia*; a Gustavo Caponi pelo incentivo e pela gentil sugestão do meu nome para participar do dossiê Evolucionismo e Criacionismo publicado pela Revista. E a Charbel El-Hani pela leitura cuidadosa e sugestões pertinentes ao artigo original.

heterogêneas, que travam uma áspera polêmica quanto à correta aproximação exegética ao texto bíblico. Sendo assim, quando nos permitimos falar de modo amplo em *criacionismo*, tenhamos em mente que esta é uma generalização,² viabilizada pela existência de pelo menos um (forte) denominador em comum às suas diferentes tendências: a recusa intransigente às teses de Darwin sobre a evolução das espécies. Como é precisamente esta recusa o que nos interessa pesquisar, será sempre fornecida, no presente texto, a fundamentação textual de cada autor criacionista envolvido no debate.

Isso posto, e adiantando parte da argumentação a ser desenvolvida, tentaremos mostrar que as propostas criacionistas mais evidentes – o retorno ao texto bíblico como fonte de conhecimento e de conduta moral, aliado à consequência correlata do fim da separação entre a Igreja e o Estado – são a ponta mais visível de um movimento que expressa uma profunda insatisfação com a sociedade vigente. Não se tratando apenas de uma doutrina religiosa, o segmento do criacionismo aqui examinado veicula uma agenda política bem definida: o evolucionismo de Darwin não é seu único adversário (ainda que seja o principal), há outros interlocutores recorrentes em suas formulações que merecem ser conhecidos. Para fundamentarmos esta hipótese, será necessário proceder ao exame, na primeira parte do capítulo, de alguns pronunciamentos oriundos de representantes significativos dos criacionistas. Já na segunda parte, analisaremos certas características do mundo contemporâneo que comparecem transfiguradas em seu discurso.

Quem os criacionistas elegem como adversários?

Começemos então por um documento intitulado *The Wedge* (expressão que pode ser traduzida por “A Cunha”), elaborado em 1999 pelo Discovery Institute, que vem a ser um importante centro de difusão de uma vertente criacionista. Esse documento costuma ser reconhecido como uma síntese programática dos objetivos contemporâneos do segmento mais proemi-

² O principal historiador do movimento, Ronald Numbers, sempre cuidadoso em diferenciar os matizes do criacionismo, também se permite proceder, dentro de certos limites, a tal generalização. Basta consultar um capítulo de seu livro *The creationists*, que se intitula precisamente “Creationism goes global”. R. Numbers, *The creationists: From scientific creationism to intelligent design*, 2006, pp. 399-431.

nente da doutrina. Pedimos a atenção do leitor para o adversário preferencial apontado pelo texto; não se trata apenas do darwinismo, mas daquela corrente de pensamento que é avaliada como sua matriz:

As consequências sociais do materialismo foram devastadoras. Como sintomas, essas consequências certamente merecem tratamento. No entanto, estamos convencidos de que, a fim de derrotar o materialismo, devemos cortá-lo na sua fonte. Essa fonte é o materialismo científico.³

É o materialismo, portanto, que é avaliado como a causa mais profunda dos infortúnios contemporâneos. Ao percorrermos com mais vagar os escritos produzidos pelas lideranças criacionistas, veremos que elas realizam aquilo que os filósofos da ciência nomeiam como uma imputação causal. Ou seja, atribuem um extenso conjunto de características problemáticas do mundo atual a uma causa determinada. Esta causa atende pelo nome de materialismo científico, entendido como visão de mundo que conseguiu se corporificar na nossa sociedade. Deste ponto de vista, processos sociais importantes como o aumento do individualismo, a perda de prestígio da família como unidade social básica, o consumismo exacerbado, o aumento no número de divórcios, os crescentes casos de corrupção envolvendo diferentes instâncias do poder político e, muito sintomaticamente, a permanência ainda hoje de um projeto político socialista, todos estes são fenômenos a serem atribuídos à predominância de uma perspectiva materialista. Quando é chegado o momento de nomear os representantes mais expressivos desta perspectiva, três nomes surgem com maior destaque:

Desacreditando as concepções tradicionais tanto de Deus como do homem, pensadores como Charles Darwin, Karl Marx e Sigmund Freud interpretaram os seres humanos não como seres morais e espirituais, mas como animais ou máquinas que habitavam um universo governado por forças puramente impessoais e cujo comportamento e pensamentos foram ditados pelas forças inflexíveis da biologia, química e meio ambiente. Esta concepção materialista da realidade, finalmente infectou praticamente todas as áreas da nossa cultura, da política e da economia até a literatura e a arte. (Discovery Institute, 2013, p. 12)

³ Discovery Institute, *The "Wedge Document": "So what?"*, 2013, p. 12.

As concepções de Darwin, Marx e Freud teriam corroído as bases morais do convívio societário e, numa peculiar interpretação de seu pensamento, os criacionistas afirmam que elas retiraram o senso de responsabilidade próprio a cada ser humano. A visão de mundo materialista teria expulsado noções básicas como a da necessidade de obediência dos seres humanos ao Criador, colocando em seu lugar um cosmos regido por forças anônimas. É a partir deste diagnóstico que os autores do *The Wedge* propõem uma ação articulada para irradiar seus próprios valores. Ação articulada, pois estamos diante de um movimento de ideias que pretende enraizar-se na sociedade como um todo. Se examinarmos os escritos de William Dembski – um dos expoentes do design inteligente – veremos que ele é explícito ao afirmar que os defensores do cristianismo devem

se engajar no mundo secular, reprovando, repreendendo, exortando-o, apontando para a verdade do cristianismo e produzindo fortes argumentos e críticas válidas que mostrem onde o secularismo perdeu o ponto.⁴

Num âmbito mais geral, trata-se de reivindicar a reposição do posto de centralidade da religião, que teria sido destronada pelo paradigma materialista. É exatamente nesse contexto mais amplo que se inscreve a recusa do darwinismo. Ele é visto como uma corrente de pensamento essencialmente materialista e ateia, que desautoriza relatos religiosos clássicos sobre a criação do mundo e, como tal, corrói pela base os fundamentos do convívio societário.

Mas antes de prosseguirmos nesta exposição, será forçoso enfrentar uma questão conceitual: estarão corretos os criacionistas ao suporem que a assunção do darwinismo é um necessário sinal de ateísmo? Longe de ser uma questão lateral, ela na verdade nos esclarecerá sobre o exato teor do discurso criacionista. Por isso, convém recuar no tempo e ouvir as palavras do próprio Darwin, em seu *Esboço autobiográfico* de 1881, a esse respeito:

Quanto aos meus sentimentos religiosos (...) considero-os como assunto que a ninguém possa interessar senão a mim mesmo. Posso adiantar, porém, que não

⁴ W. Dembski, “The Task of Apologetics”, In: W. Dembski & J. Richards (eds), *Unapologetic Apologetics*, 2001, p. 15.

me parece haver qualquer incompatibilidade entre a aceitação da teoria evolucionista e a crença em Deus.⁵

O exame do relacionamento contemporâneo entre as ciências biológicas e as religiões parece confirmar a avaliação de Darwin. Com efeito, podemos hoje localizar no interior da comunidade dos biólogos evolucionistas posições bem distintas: há desde ateus convictos até religiosos praticantes. No primeiro grupo, encontramos nomes como Stephen Gould, Ernst Mayr e Richard Dawkins (este último bastante em evidência em seu conhecido ativismo pró-atéismo). Já no segundo grupo, temos o exemplo de Kenneth Miller, cristão praticante, fato que não impediu Richard Dawkins de afirmar que Miller produziu “a nênese mais convincente do ‘design inteligente’”.⁶ Isso para não mencionarmos o famoso exemplo de Theodosius Dobzhansky, possivelmente um dos evolucionistas mais importantes do século XX, mas que sempre manteve vínculos com o cristianismo ortodoxo.

Mencionamos tais exemplos para mostrar que, tanto em termos históricos como no mundo contemporâneo, é possível localizar composições distintas entre o evolucionismo e o pensamento religioso. Porém, quando se trata da relação entre darwinistas e criacionistas, uma composição desta ordem se revela inviável: com efeito, Darwin manifestamente recusa a literalidade do relato bíblico. Em suas palavras: “as espécies surgem e desaparecem em virtude de causas de ação lenta que ainda são atuantes, e não devido a miraculosos atos de criação (...)”⁷ Ou, se preferirmos formular a questão de outro modo: aqueles evolucionistas do presente e do passado que mantiveram suas crenças religiosas (Dobzhansky, Maxwell) optaram por interpretar em sentido metafórico, não literal, inúmeras passagens da Bíblia. Este procedimento é conhecido como uma *subjetivação da fé*; ele envolve um afrouxamento considerável no cânone clássico de interpretação dos textos fundadores de uma religião. Processo de longa duração, tal subjetivação não é nada simples: foram necessários séculos de um transcurso histórico acidentado para se admitir tal possibilidade. É precisamente

⁵ C. Darwin, *Origem das espécies*, 2002, p. 24.

⁶ R. Dawkins, *Deus, um delírio*, 2007, p. 178. Cf.: K. Miller, *Finding Darwin's God: A scientist's search for common ground between God and evolution*, 2007.

⁷ C. Darwin, op. cit., 380.

a subjetivação que é recusada pelos criacionistas, que se aferram ao texto bíblico como fonte de verdade – daí sua recusa virulenta ao darwinismo como corrente de pensamento que abala sua visão de mundo.

De fato, os criacionismos se caracterizam por seu apego à letra da Bíblia como relato transparente da realidade. Nunca é demais enfatizar a importância que uma narrativa religiosa com prestígio ocupa numa certa cultura. Não se tratando apenas de um relato teórico, ali se encontra também um modo de se fazer frente às constantes exigências que o mundo prático nos apresenta: há inúmeras prescrições morais no texto bíblico (basta lembrar as *Tábuas da Lei* com os dez mandamentos). E isso não vale apenas para o cristianismo: as grandes religiões monoteístas são nomeadas pelo islamismo, muito sintomaticamente, como “as religiões do Livro”, numa referência à importância que nelas desempenha um documento escrito – para além da tradição oral – que reúne os aspectos doutrinários a serem seguidos. Mesmo hoje, com frequência encontramos fiéis que, num momento de dúvida ou de debate sobre o correto procedimento a ser seguido, apontam para um trecho do texto religioso e dizem com convicção: “está escrito aqui”. Atento a tal característica, um sociólogo contemporâneo nos lembra que “ela [a religião] legisla em termos nada incertos sobre cada aspecto da vida, desembaraçando deste modo a carga de responsabilidade”⁸

Feito este breve excursão, estamos agora em melhores condições de entender a virulência com que os criacionistas atacam o darwinismo. O questionamento feito pela teoria da evolução ao relato bíblico se afigura para eles insuportável. Daí a reivindicação de uma estratégia de *cunha*, a ser cirurgicamente adotada:

Se encararmos a ciência materialista predominante como uma árvore gigante, a nossa estratégia é destinada a funcionar como uma “cunha” que, apesar de relativamente pequena, pode dividir o tronco quando aplicada em seus pontos mais fracos. O início dessa estratégia, a “borda fina da cunha”, foi a crítica ao darwinismo de Phillip Johnson, iniciada em 1991 com *Darwinism on Trial* (...). O grande sucesso de *A caixa preta de Darwin*, de Michael Behe, seguiu o trabalho de Johnson.⁹ (Discovery Institute, 2013, p. 14)

⁸ Z. Bauman, *O mal estar da pós-modernidade*, 1998, p. 229.

⁹ Discovery Institute, op. cit., p. 14.

Esta passagem nos fornece a ocasião para examinarmos a já citada versão mais sofisticada do criacionismo, o assim chamado design inteligente. Tal versão conseguiu obter a adesão de professores que obtiveram seus títulos acadêmicos de doutorado (PhD, na tradição anglófona) em áreas como biologia ou bioquímica. Notemos que tais profissionais, em seus pronunciamentos para um público mais amplo, costumam recusar a designação de criacionistas. Eles referem-se ao design inteligente como um movimento estritamente científico, que invoca os avanços da bioquímica (como a descoberta de uma suposta complexidade irreduzível) como negações inquestionáveis do darwinismo. Mas o fato é que nos textos produzidos para o público mais restrito de seus seguidores, como o documento programático *The Wedge*, a identidade de perspectivas entre design inteligente e criacionismo é apresentada de modo evidente:

Estamos aproveitando este momento, ampliando a cunha com uma alternativa científica positiva às teorias científicas materialistas, que veio a ser chamada de teoria do design inteligente (ID). *A teoria do design promete reverter a dominância sufocante da visão de mundo materialista e substituí-la por uma ciência consoante com convicções cristãs e teístas.*¹⁰

Quanto aos representantes do design inteligente, há vários nomes a serem lembrados; já citamos um pronunciamento de William Dembski, e outros serão comentados adiante. Interessa aqui destacar também o bioquímico Michael Behe, autor de *A caixa preta de Darwin* (1997), obra que se apresenta com um desafio ao darwinismo feito pela bioquímica. Contudo, quando se procede à sua análise textual, torna-se clara não só sua completa ausência de um programa de pesquisa, bem como a imersão numa doutrina religiosa que fornece o aval último de seus enunciados. Apenas como exemplo, recordemos que, ao abrir mão de investigar a origem de sistemas bioquímicos complexos, Behe simplesmente declara que eles foram planejados: “a conclusão óbvia é que muitos sistemas bioquímicos foram planejados (...). O planejador sabia que aparência os sistemas teriam quando completos, e tomou medidas para torná-los realidade

¹⁰ Ibidem; grifos nossos.

em seguida”.¹¹ Mas ora, perguntamos nós, quem é o planejador, se não o renitente Deus da teologia judaico-cristã?¹²

A afinidade estrutural entre o design inteligente e o criacionismo foi desenvolvida extensamente por Ronald Numbers, em seu clássico livro *Os criacionistas*. Lançado originalmente em 1992, o texto é uma referência para quem deseja conhecer com maior detalhamento a história dessa doutrina. Autor proveniente de uma família religiosa, e ele mesmo durante muitos anos um cristão praticante (com laços de amizade com representantes tanto do criacionismo como do evolucionismo), Numbers possui um sólido conhecimento dos diferentes matizes do criacionismo. Pois bem, na reedição de 2006 de sua obra, o autor realizou um acréscimo extremamente instrutivo para as teses que buscamos colocar aqui em evidência. Referimo-nos à sua decisão de acrescentar dois novos capítulos ao texto: um deles é precisamente dedicado ao surgimento do design inteligente, situado como um desdobramento do próprio criacionismo. Já o outro capítulo acrescentado aborda o tema da globalização do criacionismo. Globalização, sim, pois até algum tempo atrás essa doutrina costumava ser interpretada como um movimento tipicamente estadunidense, relacionado com características singulares daquele país. Contudo, o transcurso histórico encarregou-se de mostrar que fenômenos de âmbito local podem alcançar – desde que determinados pré-requisitos sejam preenchidos – um escopo mais amplo; foi precisamente o que ocorreu com a difusão internacional de algumas vertentes do criacionismo. Será esta a segunda parte do presente artigo: discutir algumas características do mundo contemporâneo que viabilizaram tal processo. Mas, para tanto, será necessário afastar-nos do debate apenas teórico para proceder ao exame dos processos sociais que o envolvem.¹³

¹¹ M. Behe, *A caixa preta de Darwin*, 1997, p. 195.

¹² Analisamos de forma mais minudente o livro de Behe em nosso artigo “De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo”. M. V. Martins, “De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 8, n. 3, 2001, pp. 739-56. O Capítulo 9 consiste numa versão revisada desse artigo.

¹³ Lateralmente, esclarecemos que, em que pese a seriedade do trabalho de Ronald Numbers, ele não chega a examinar as causas sociais da globalização do criacionismo; apresenta sobretudo um relato descritivo do processo.

A globalização do criacionismo e do design inteligente

Ao estudar o fenômeno da globalização, o pesquisador da área se vê de frente com um aparente paradoxo. Por um lado, a globalização foi apresentada a partir do final da década de 1970 como um ingresso sem retorno numa modernidade avançada, que deixaria para trás antigos problemas estruturais enfrentados pelas diferentes nações. O fim das barreiras econômicas nacionais, o desenvolvimento de novas tecnologias eletrônicas e o estímulo à livre circulação de capitais foram anunciados como precursores de um período de maior equidade em termos de relações sociais. Entretanto, após a concretização das medidas prescritas por instâncias econômicas internacionais (com destaque para o FMI e o Banco Mundial), logo se evidenciou o aprofundamento das estruturas responsáveis pela concentração de renda, pela pobreza e pelo acesso desigual às oportunidades de educação e bem-estar social. Para que não sejamos acusados de parcialidade, mencionemos, a esse respeito, os relatórios produzidos por uma instituição tão convencional como a Organização das Nações Unidas, pouco suspeita de alimentar simpatias desestabilizadoras. O que os relatórios periódicos da ONU sobre o tema do desenvolvimento nos diferentes países revelam é a persistência de antigos problemas referentes à concentração de renda e ao seu extenso corolário de consequências, concentração que pode ser mensurada estatisticamente no confronto entre os países ditos desenvolvidos com os demais países, e também no interior mesmo das nações mais ricas:

O mundo está experimentando uma prosperidade sem precedentes, enquanto o planeta está sob um stress sem precedentes. A desigualdade entre ricos e pobres do mundo está crescendo, e mais de um bilhão de pessoas ainda vivem na pobreza.¹⁴

A posição dos Estados Unidos neste contexto internacional deve ser analisada com cuidado. São bem conhecidos os efeitos de esgarçamento do tecido social ocorridos a partir da crise financeira de 2008. Porém, seria ingênuo supor que apenas a partir desta data a sociedade estadunidense enfrenta problemas mais sérios em suas condições de vida. Mesmo

¹⁴ United Nations..., 2012, p. 10.

nos períodos de maior prosperidade, a distribuição de riqueza sempre foi extremamente desigual no país: a imagem de uma sociedade aberta, sempre viabilizadora de processos de ascensão social, só se efetiva para uma parcela muito minoritária da população (que alcança grande visibilidade graças à divulgação internacional operada pelos defensores desta sociedade).

Registros literários clássicos já davam conta dessas contradições. Pensemos em textos como *As vinhas da ira* (1939), de John Steinbeck, um duro retrato dos efeitos da grande depressão de 1929 sobre os trabalhadores rurais americanos. Ou ainda em *A morte do caixeiro viajante*, texto escrito em 1949 por Arthur Miller, ácida crítica das ilusões de uma sociedade supostamente composta por prósperos empreendedores. Aquilo que a sensibilidade literária de alguns autores proeminentes detectou vem sendo confirmado há décadas pela pesquisa sociológica, que atesta a dureza das condições de vida das classes mais desfavorecidas na sociedade norte-americana. Mesmo no interior da classe média, já no terço final do século XX, o endividamento progressivo é a regra: “escondidas atrás das casas dos subúrbios, explícitas nos acordos de divórcio (...), as dívidas de consumo floresciam”.¹⁵

É mais do que abundante o material para uma indignação quanto à realidade vigente no país – indignação que comparece, transfigurada, nos documentos criacionistas citados no início deste artigo. Jornada de trabalho superior à média dos países desenvolvidos (tema analisado por Juliet Schor, em seu *The over-worked american*, de 1993)¹⁶, realidade ultracompetitiva no ambiente de trabalho e individualismo muito exacerbado são alguns dos traços fortes desta sociedade. Mesmo em sua produção cultural, a aspereza do modelo norte-americano é bem conhecida: parte expressiva de sua produção cinematográfica é de uma violência de tal ordem – gerando retroefeitos na própria realidade – que choca mesmo os automeados defensores da plena liberdade de expressão.

No que diz respeito ao nosso tema, os EUA são sempre considerados um exemplo da síntese peculiar entre acumulação capitalista e proliferação de movimentos religiosos, posição emblematicamente consignada no papel-moeda estadunidense que traz a inscrição: “In God we trust”. Pois

¹⁵ T. Sullivan; E. Warren; J. L. Westbrook, “Una prosperidad precaria: la inseguridad financiera de la clase media”, In: L. Wacquant (dir.), *Repensar los Estados Unidos*, 2005, p. 40.

¹⁶ J. Schor, *The overworked American: The unexpected decline of leisure*, 1993.

bem: historicamente, as resistências ao evolucionismo de Darwin deitam raízes nos estados mais pobres da federação, onde a violência da acumulação capitalista encontra uma involuntária contrapartida em diversos tipos de pregação religiosa. Esta é a substância social a que se referem os criacionistas quando afirmam que os efeitos do materialismo são devastadores e se espalham por toda a sociedade.

Mas, atenção, não se está usando aqui um argumento de intencionalidade. Não afirmamos que um determinado crescimento religioso tenha a intencional finalidade de se adequar a uma situação. Afirmar isso seria incorrer em grosseira sociologia da ciência, aquela que supõe existir algo como um cérebro maquiavélico comandando processos históricos. Já Richard Dawkins ironiza, de modo algo caricatural, explicações que afirmam que “a religião é um instrumento utilizado pela classe dominante para subjugar as classes inferiores”.¹⁷

Longe de ser um processo finalista (ocorrido “com a finalidade de”), o que existe é uma certa configuração estrutural, formada para além da vontade dos agentes conscientes, configuração esta que permite a emergência de discursos religiosos – com suas promessas de uma bem-aventurança futura – diante de uma realidade mundana muito restritiva. A essa decisiva ressalva deve ser acrescentada uma outra: quando registramos que o terreno social adequado para o *pathos* criacionista pode ser encontrado nas camadas sociais mais desfavorecidas, isso não significa que as lideranças deste movimento pertençam necessariamente a tais camadas. Já há muito a teoria social nos ensina que é possível existir uma acentuada assimetria entre os representantes destacados de um movimento (recrutados entre aqueles que dispõem de maior acesso ao sistema educacional) e a sua base social mais ampla.¹⁸

Avançando nessa análise, recordemos que, embora os EUA sejam o retrato concentrado de uma sociedade extremamente mercantilizada, tendências análogas atingem hoje quase todo o planeta. Foi em alusão a esta singular realidade que Zygmunt Bauman escreveu *O mal-estar na pós-*

¹⁷ Esse alerta de Dawkins não impede, entretanto, que ele mesmo resvale num reducionismo biológico em algumas passagens de seu livro *Deus, um delírio*: “Talvez o islã seja análogo a um complexo genético de carnívoros, e o budismo, a um de herbívoros”. R. Dawkins, op. cit., p. 264. Aqui, todo um vasto conjunto de causas econômicas, sociais e culturais das religiões é achatado em favor de um suposto determinismo genético.

¹⁸ P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, 1974, pp. 183-202.

modernidade (em explícita evocação ao clássico freudiano *O mal-estar da civilização*), texto onde são analisados os variados sintomas produzidos por um presente que parece se eternizar. Enquanto na abordagem freudiana a ênfase recaía sobre os percalços do desprazer provocado por um contínuo recalque da libido, Bauman destaca a fragilidade dos laços sociais estabelecidos na chamada pós-modernidade. Pois quando examinamos diferentes âmbitos da experiência contemporânea, vemos que os projetos de longa duração são continuamente bombardeados pelas urgências de um cotidiano cada vez mais veloz; e isso vale para as relações afetivas, profissionais, e mesmo para a adesão religiosa, que também ingressa no signo das relações voláteis. É precisamente nesse âmbito mais amplo de uma situação de mal-estar que deve ser visualizado o fortalecimento dos criacionismos contemporâneos. Eles são *uma forma de fundamentalismo religioso* e, como tal, partilham das características reativas de recusa extremada de uma certa realidade vigente, propondo o retorno a uma situação anterior idealizada, sob o domínio estrito das normas religiosas de conduta. Por não serem uma ilha autossuficiente, aos criacionistas também cabe a consideração de que pertencem

a uma família mais ampla de reações pós-modernas a esses medos pós-modernos que foram inflingidos aos indivíduos como indivíduos pela progressiva desregulamentação e privatização de todas as redes de seguro e proteção “seculares”.¹⁹

Nesse sentido, seria um equívoco considerar o criacionismo apenas como uma permanência do passado, a ser superada mediante um novo ciclo de desenvolvimento econômico. Ao invés disso, ele expressa precisamente a nossa contemporaneidade, com todas as suas contradições. Por outro lado, esse registro da diversidade de reações frente a um contexto de mal-estar na cultura contemporânea nos possibilita entender melhor uma já clássica pesquisa da Gallup nos Estados Unidos, que afirma que:

três quartos dos católicos e protestantes não sabiam dizer o nome de sequer um único profeta do Antigo Testamento (...). Um número significativo achava que Moisés era um dos doze apóstolos de Jesus.²⁰

¹⁹ Z. Bauman, op. cit., pp. 228-229.

²⁰ Gallup apud R. Dawkins, op. cit., pp. 433-434.

Aparentemente subsidiários, tais resultados iluminam uma dimensão relevante do fenômeno aqui em foco. Afinal, reiteram que, apesar da reputação religiosa bem difundida dos EUA, boa parte de sua população está na verdade envolvida secularmente com uma outra visão de mundo, que veicula valores relacionados a um pragmatismo muito acentuado. São exatamente esses valores que são criticados pelos criacionistas, que imputam sua origem ao materialismo em geral e, em particular, ao evolucionismo de Darwin. Vemos então que o criacionismo representa um segmento bastante determinado da sociedade norte-americana – segmento minoritário, mas que ganhou visibilidade graças às alianças estabelecidas por algumas de suas vertentes com grupos políticos poderosos, que incluem apoiadores do segmento mais conservador da sociedade estadunidense.²¹ Por essa via, foi assegurada a obtenção de recursos monetários elevados a fim de realizar um intenso ativismo em prol de uma sociedade onde valores religiosos tenham um posto central no convívio societário. O campo propício para o fortalecimento dessa antiga doutrina – agora com as novas roupagens do design inteligente – pode ser encontrado no vasto período que se iniciou no governo de Ronald Reagan, prosseguiu durante os de George Bush pai e filho, e encontra agora no *Discovery Institute* um centro contemporâneo de irradiação de sua ideologia.

Breves considerações sobre o criacionismo no Brasil

“Não acredito na evolução das espécies, tudo isso é teoria.”²² Rosinha Garotinho

Para finalizar, examinemos, ainda que de modo sucinto, alguns traços das doutrinas criacionistas no Brasil. Se incorporarmos as considerações referentes ao tema da globalização, veremos que as contradições já elenca-

²¹ O Discovery Institute foi assim descrito pelo site de rastreamento NNDB (*Notable Names Database*): “Fundado por Bruce Chapman, burocrata da era Reagan, e financiado pelos conservadores Howard Ahmanson Jr., Philip Anschutz, e Richard Scaife, o Discovery Institute é uma organização dedicada à reestruturação do governo americano, sem qualquer separação entre Igreja e Estado”. NNDB, Discovery Institute, 2013.

²² R. Garotinho apud E. Martins & V. França, “Rosinha contra Darwin: governo do Rio de Janeiro institui aulas que questionam a evolução das espécies”, *Revista Época*. Rosinha Garotinho foi governadora do estado do Rio de Janeiro de 2003 a 2007.

das são hoje planetárias, ainda que com importantes diferenças nacionais e regionais. Os movimentos religiosos não ficaram alheios a esta irradiação.

Enquanto a história dos criacionistas nos EUA é um tema bem pesquisado, a sua reconstituição mais minudente no Brasil ainda está por ser feita. De todo modo, os dados disponíveis até o momento mostram que em nosso país a presença da doutrina se expressa mais intensamente em segmentos protestantes da população, o que não significa que ela seja uma exclusividade de tais segmentos – precisamente os que mais cresceram nos últimos anos. O país já conta com duas sociedades criacionistas, a Associação Brasileira de Pesquisa da Criação e a Sociedade Criacionista Brasileira. O olhar arguto de Ronald Numbers detectou com precisão: “Em nenhum lugar da América do Sul os antievolucionistas fizeram incursões mais profundas do que no Brasil”²³

No sistema educacional, instituições tradicionais como o Colégio Mackenzie, em São Paulo, reconhecem que adotam uma perspectiva criacionista mesmo nas aulas de Ciências. Nelas, a diversidade das espécies é exposta não como o resultado da evolução, mas antes como representando a sabedoria de Deus.²⁴ Ainda no Mackenzie, já na primeira década do século XXI, livros de Ciências da vida foram substituídos por apostilas produzidas pela Associação Internacional de Escolas Cristãs (ACSI), confirmando o tema da internacionalização do criacionismo. Já no ensino superior, destaca-se a presença do UNASP (Centro Universitário Adventista de São Paulo), que promove regularmente encontros com convidados internacionais para divulgar sua doutrina e, obviamente, atacar os evolucionistas.

Temos aqui um fenômeno denso de significações. Num primeiro momento, chama a atenção o mimetismo face à realidade norte-americana (mimetismo que ocorre, bem o sabemos, em vários outros países). Isso posto, ficamos diante de uma pergunta mais ampla: como explicar a difusão de uma doutrina tipicamente estadunidense em solo brasileiro? Para responder tal questão, será necessário investigar as razões para o crescimento das diferentes formas de protestantismo no país (desde as mais tradicionais, até o chamado pentecostalismo), pois enquanto o presbiterianismo representado por um Colégio Mackenzie atende a um segmento mais favorecido da

²³ R. Numbers, op. cit., p. 417.

²⁴ M. Leite, “Criacionismo no Mackenzie”, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 30/11/2008, p. 9.

população, o mesmo não ocorre quando examinamos a expansão mais geral do pentecostalismo. Ele incide nas classes mais desfavorecidas, expostas à brutalidade de uma acumulação de capital nos trópicos:

Se é verdade que o pentecostalismo no Brasil não cresce apenas nas camadas populares (...), é nas áreas pobres que igrejas pentecostais se alastram (...). Ao que se soma o desemprego estrutural, cujos efeitos são potencializados em áreas urbanas onde há ausência de instituições escolares e políticas de saúde. *É neste cenário que a conversão religiosa se destaca.*²⁵

O empuxo para a conversão religiosa, proveniente da estrutura mais geral da sociedade, atinge de forma singular as diferentes classes sociais: desde as classes médias que fornecem a clientela de um Mackenzie e de um Unasp – que obviamente não estão imunes aos efeitos da estrutura social abrangente – até a população empobrecida do norte fluminense, que encontrou no casal Anthony e Rosinha Garotinho a vocalização de suas demandas. Particularmente condenável, neste último caso, foi a contratação de professores religiosos para lecionar em escolas públicas no norte fluminense, base eleitoral do casal Garotinho e de seus seguidores.²⁶

Ainda no que diz respeito ao contexto social brasileiro, é impossível não mencionar a vigência de taxas inacreditavelmente altas de violência urbana, que ultrapassam as de alguns países em guerra civil:

Os registros do SIM [Subsistema de Informação sobre Mortalidade/Ministério da Saúde] permitem verificar que, entre 1980 e 2010, perto de 800 mil cidadãos morreram por disparos de algum tipo de arma de fogo.²⁷

Vemos que uma mesma realidade pode gerar respostas muito diferentes, mas que partilham de uma gênese social comum. Analisando as reações históricas frente a um contexto de enfraquecimento de regras tra-

²⁵ R. Novaes, “Crenças religiosas e convicções políticas”, In: L. C. Fridman (org.), *Política e cultura: Século XXI*, 2002, p. 80; grifos nossos.

²⁶ Destaque-se também a incidência do significante “Satanás”, com o intuito de designar seus oponentes, no discurso desse segmento político, caracterizando um amálgama regressivo entre religião e política que deve ser criticado por qualquer visão de mundo democrática.

²⁷ J. J. Waiselfisz, *Mapa da violência 2013: Mortes matadas por armas de fogo*, 2013, p. 9.

dicionais e de adversidades, o historiador William McNeill afirma que as seitas religiosas e as gangues violentas – por mais que isso possa chocar um certo senso comum – são respostas contrastantes a uma mesma situação.²⁸ Sintomático de situações particularmente difíceis de serem enfrentadas, o crescimento religioso expressa, a seu modo próprio, a procura de uma linguagem para lidar com agudas tensões irresolvidas.

Mas nosso breve lineamento do contexto social contemporâneo estaria incompleto se não fizesse referência à crise internacional de um projeto político alternativo – e entendemos projeto político no sentido amplo do termo, como um projeto de vida, de relações entre os seres humanos. Com efeito, os historiadores do século XX nos mostram que – seja qual for o posicionamento que se adote quanto ao tema – a oposição entre a sociedade capitalista e o projeto alternativo socialista é fundamental para quem deseja entender em termos estruturais a história do século XX. E essa oposição é decisiva para a compreensão não só da política interna de vários países como também da configuração internacional vigente durante a maior parte do século passado.²⁹ A multiplicação de partidos políticos socialistas ou social-democratas (bem como de ativos movimentos sociais reivindicatórios) forneceu o pano de fundo, por exemplo, para a emergência de Estados em que as classes trabalhadoras abriam mão de suas reivindicações de transformações mais profundas, obtendo em troca ganhos determinados na sua inserção no sistema.³⁰

Entrando em crise o projeto político portador de uma crítica à lógica excludente da sociabilidade capitalista, proclamada tacitamente a vigência desta última como a única possível, o que passa a vigorar como realidade predominante são práticas de extrema competição entre indivíduos e classes sociais. Diante disso, os setores que aderem às religiões fundamentalistas nelas encontram uma linguagem que expressa suas inquietações. Daí a emergência de um discurso que lhes fornece enunciados simples e fortes: Deus criou em

²⁸ W. McNeill, “A história da violência urbana”, In: N. V. Oliveira (org.), *Insegurança pública*, 2002, p. 22.

²⁹ T. Bottomore, *Theories of modern capitalism*, 1985.

³⁰ Constatar tal fato não significa, obviamente, ignorar as sérias distorções ocorridas nos países do chamado socialismo real. Significa apenas discernir que a presença de um conjunto expressivo de Estados que se autoproclamavam socialistas constituiu um traço fundamental da história do século XX que repercutiu ainda nos dias de hoje.

sete dias o mundo e o homem, os bons serão recompensados e os maus serão punidos, a Bíblia deve ser adotada como texto fornecedor das regras cotidianas de conduta, ateus e “heréticos” não encontrarão salvação etc.

Para superar esse panorama regressivo seria preciso – além da necessária atividade de esclarecimento conceitual que os cientistas e seus aliados praticam – um conjunto de transformações muito amplo. Transformações que garantam um patamar de sociabilidade que favoreça, no caso aqui em foco, a pesquisa científica de fato independente dos preceitos religiosos para todos os cidadãos.

Por fim, para que visualizemos corretamente a virulência do design inteligente, ouçamos as palavras de um de seus expoentes internacionais, W. Dembski. No meio de outras pérolas de conservadorismo, Dembski defende a atualidade do conceito de *heresia*:

Dentro da cristandade norte-americana do final do século vinte, heresia tornou-se uma palavra impopular. Não podemos todos simplesmente conviver e viver juntos em paz? Infelizmente, a resposta é não. A paz não pode ser comprada à custa da verdade (...) e heresia permanece uma categoria válida para hoje.³¹

Eis aqui um retrato sem retoques do design inteligente, a versão pretensamente científica do criacionismo: um movimento religioso retrógrado, carente de qualquer programa de pesquisa, que invoca a Bíblia como garantia dos dogmas que deseja transmitir para seus adeptos. Ansiando ingressar nos currículos escolares para fazer sua defesa do “coração inviolável da fé cristã”, declara serem heréticos todos aqueles que pensam de forma diferente dele. Se no campo da ciência controvérsias são bem-vindas quando se credenciam como tais e estimulam seus praticantes a avançar num debate, já no âmbito do design inteligente diferenças de pensamento são sumariamente taxadas de heresias.³² Em contrapartida, só mesmo um projeto mais generoso de sociedade pode incentivar homens e mulheres a pensar e agir com suas próprias cabeças, postura bem distinta da adesão incondicional a um texto religioso, que os dispensa de examinar os pressupostos éticos de suas escolhas mundanas.

³¹ W. Dembski, op. cit., p. 43.

³² Fazendo eco às palavras de Dembski, Michael Behe afirma que a teoria da evolução darwiniana “deve ser banida”. M. Behe, op. cit., p. 189.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BOTTOMORE, Tom. *Theories of modern capitalism*. Londres: Routledge, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DARWIN, Charles. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEMBSKI, William. “The Task of Apologetics”. In: DEMBSKI, William & RICHARDS, Jay (eds). *Unapologetic apologetics*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- DISCOVERY INSTITUTE. The “Wedge Document”: “So what?”. Disponível em: <<http://www.discovery.org/f/349>>. Acessado em 20/07/2013.
- LEITE, Marcelo. Criacionismo no Mackenzie, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 30/11/2008, p. 9.
- McNEILL, William. “A história da violência urbana”. In: OLIVEIRA, Nilson Vieira (org.). *Insegurança pública*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- MARTINS, Elisa & FRANÇA, Valéria. “Rosinha contra Darwin: governo do Rio de Janeiro institui aulas que questionam a evolução das espécies”, *Revista Época*, 24/05/2004. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>>. Acessado em 28/07/2013.
- MARTINS, Maurício Vieira. “De Darwin, de caixas pretas e do surpreendente retorno do criacionismo”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 8, n. 3, 2001, pp. 739-56.
- MILLER, Kenneth. *Finding Darwin’s God: A scientist’s search for common ground between God and evolution*. Nova Iorque: Harper Perennial, 2007.
- NNDB. *Discovery Institute*. Disponível em: <<http://www.nndb.com/org/587/000053428/>>. Acessado em 27/07/2013.
- NOVAES, Regina. “Crenças religiosas e convicções políticas”. In: FRIDMAN,

- Luis Carlos (org.). *Política e cultura: Século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- NUMBERS, Ronald. *The creationists: From scientific creationism to intelligent design*. Expanded Edition. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2006.
- SCHOR, Juliet. *The overworked American: The unexpected decline of leisure*. Nova Iorque: Basic Books, 1993.
- SULLIVAN, Teresa; WARREN, Elizabeth; WESTBROOK, Jay Lawrence. “Una prosperidad precaria: la inseguridad financiera de la clase media”. In: WACQUANT, Loïc (dir.). *Repensar los Estados Unidos*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- UNITED NATIONS *Secretary-General’s high-level panel on global sustainability, Resilient people, resilient planet: A future worth choosing*. Nova Iorque: United Nations, 2012. Disponível em: <http://www.un.org/gsp/sites/default/files/attachments/GSP_Report_web_final.pdf>. Acessado em 27/07/2013.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2013: Mortes matadas por armas de fogo*. Brasil: Cebela/Flacso, 2013. Disponível em: <http://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/MapaViolencia2013_armas.pdf>. Acessado em 27/07/2013.

Esta obra foi produzida no Rio de Janeiro pela Consequência Editora em agosto de 2017 e impressa na Rotaplan Gráfica. Na composição foram empregadas as tipologias Minion e Helvetica.