

# As ilusões e Marx: um brevíssimo ensaio sobre as implicações do materialismo na formação da teoria social marxiana como não-determinista

*Yago Barreto Bezerra<sup>1</sup>*

## RESUMO

Frequentes são as acusações, despidas de qualquer leitura mais aprofundada, de que Marx, ao elaborar sua teoria social e revolucionária, reduziria a história humana a um fim necessário, ao comunismo; que, ainda, essa história deveria ser a história de todas as civilizações, como se a vontade e o indivíduo não tivessem espaço para respirar e, não obstante, como se o que o movesse fosse, na melhor das hipóteses, a sua mera sobrevivência. Este escrito vem questionar todos estes reducionismos, a reiterar, de que Marx seria determinista, universalista, que negasse o indivíduo e que seu único e melhor motor possível fosse a sobrevivência, dissertando, pois, sobre o óbvio em épocas em que até o óbvio é visto com desconfiança. Para tanto, parte-se de uma correlação do autor alemão com o materialismo presente em Espinosa, o que revela muito claramente as contradições entre o método materialista e as tais reduções aplicadas à teoria social marxiana.

## PALAVRAS-CHAVE

Materialismo; Espinosa; Marx.

---

<sup>1</sup> Yago Barreto Bezerra é graduando em Direito pela Universidade Federal Rural do Semiárido, Mossoró, RN, Brasil. E-mail: yago.barreto5@gmail.com.

# **The illusions and Marx: a brief essay about the implications of materialism in the formation of the marxian social theory as non-deterministic**

## **ABSTRACT**

Frequent are the accusations, stripped of any further reading, that Marx, in elaborating his social and revolutionary theory, would reduce human history to a necessary end, to the communism; that this history should be the history of all civilizations, as if the will and the individual did not have room to breathe, and yet, as if what moved him were, at best, their mere survival. This paper questions all these reductions, reiterate, that Marx would be deterministic, universalist, deny the individual and that his only and best possible motor was survival, thus dissipating the obvious in times when even the obvious is seen with suspicion. For this, it is based on a correlation of the German author with the materialism present in Espinosa, which reveals very clearly the contradictions between the materialistic method and the reductions applied to the Marxian social theory.

## **KEYWORDS**

Materialism; Espinosa; Marx.

## **Introdução**

Um dia uns fantasmas<sup>1</sup> firmaram pensamento em relação à história. Disseram eles: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX e ENGELS, 2007, p. 40), e então convocaram almas humanas atormentadas por outros fantasmas a se unirem a sua causa. Que causa era essa? Ora, que mais um fantasma pode fazer, se não atormentar? Sim, convocavam homens e mulheres para se livrarem das fragilidades mundanas e se alçarem a um hemisfério novo, onde se vivia aparentemente livre. Mas que promessa, essa! Tão magnífica que poucos acreditaram. Estes seres humanos, acostumados aos flagelos, não conseguiam crer que havia outra realidade além do tormento. Precisavam que mentes audaciosas, ansiadas pela ideia de sair de sua má condição e inspiradas por um brilho revelador — mentes antes humanas, mas que, ao se depararem com um novo universo, também se transformaram em fantasmas, um outro tipo de fantasma no entanto, algo completamente novo —, os libertassem das agonias que sentiam diariamente. Mas estes pobres seres limitados se habituaram a tal ponto ao flagelo que, numa espécie de atitude masoquista, negavam as afirmações dos novos fantasmas e os chamavam de loucos, utópicos ou coisas afins. Alguns, todavia, conscientes das dores diárias, resolveram acreditar e então perguntaram: “o que fazer para chegarmos lá? Como vamos todos a essa realidade onde não há fantasmas assombrando?” E as mentes audaciosas disseram: “Revolução! Capturemos o que nos atormenta e o primeiro grande passo estará dado! Uma ponte será criada para o novo mundo. Um mundo onde finalmente haverá alguma liberdade real.” E então os seguidores dessas mentes atrevidas se agitaram e partiram à luta. Estes novos fantasmas são os fantasmas dos fantasmas; eles assombram quem há tempos atemoriza as almas humanas. Eles “rondam toda a Europa”, como espectros. Eles se intitulam comunistas; e a sua principal voz, a maior mente idealizadora da nova realidade, gritou forte em meados do século XIX e ressoa até hoje; trata-se de Karl Marx. Quando escutam este nome, os velhos fantasmas já ficam estremecidos.

Mas que não se alegue que este sentimento, esta revelação, surgiu do nada; que ela brotou num dado momento na razão de seres iluminados. Pois a iluminação é tão somente a última parte do processo, que vem se desenrolando há anos. A iluminação é a explosão

---

<sup>1</sup> Uma alusão ao *Manifesto Comunista* (2007), precisamente na frase inaugural da Introdução: “UM ESPECTRO ronda a Europa — o espectro do comunismo.”

cataclísmica de uma história de assombros e opressão. Ela é a resposta inevitável aos flagelos diários. É a própria tentativa de emancipar-se da servidão, em forma de teoria prática. É o sopro que impulsiona a humanidade presa a grilhões, a buscar se libertar. É o apogeu de uma situação de escravidão insustentável. É o zênite de um grito por liberdade — não uma liberdade inventada, criada para manter os homens e as mulheres sob o jugo de um opressor, mas uma liberdade real, material, decorrente de uma igualdade também real, e de isenção de relações de dominação —. E *como* essa efervescência de ideias assustava os antigos fantasmas! E *como* eram eles agora assombrados pelas vozes daqueles que não aguentavam mais manter-se sob o flagelo! “Sem mais almas para atormentar? Sem mais correntes para manter a humanidade presa? Mas que absurdo! É preciso que se faça algo! É preciso que se acabe com esse movimento que pretende romper com todos os privilégios!” E, dessas conclusões das velhas assombrações e das novas, nasce o embate; a luta; a efervescência em si.

Marx está no centro dessa disputa, figurando como um dos grandes personagens. Mas ele mesmo nega seu papel protagonista; sua alçada à condição de líder, ou mesmo de “profeta<sup>2</sup>”. Não pode ser líder, pois a revolução não é algo dado por uma mente brilhante. Para Marx, a revolução é um processo consumado quando as próprias relações de opressão chegam a um ponto de saturação tal, que a própria elementaridade da relação opressora se descortina e se expõe — a ferida fica exposta! — aos olhos dos seres humanos: “tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e a sua relação com os outros homens.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 43). E diante da exposição, podem ou não fazer alguma coisa; podem ou não atuar como protagonistas. É a matéria, ou melhor dizendo, as relações que se dão na matéria, no mundo sensível, que dão origem ao sentimento de indignação que culminará na luta pela emancipação. Emancipação do quê? Dos grilhões, é claro, que por toda parte os prendem.

Também não pode ser profeta, pois não profetiza nada. Não profetiza o fim da história, não profetiza a revolução, não profetiza o embate, nem mesmo a luta de classes. *Profetizar* quer dizer *adivinhar o futuro*. Ora, Marx não é nenhum cartomante ou coisa do gênero. E se for, que se coloquem todos os demais pensadores político-sociais desta modernidade como tais. Não se alegrará, pois, que Adam Smith é um profeta do mercado

---

<sup>2</sup> Karl Popper, por exemplo, em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol. 2 (1974), é um dos que fazem essa acusação.

autorregulador; muito menos que Maquiavel prediz um comportamento adequado ao governante; ou que John Locke profetiza o Estado Liberal. Assim como qualquer pensador político-social, Marx — e talvez acima de tudo Marx — lê o seu tempo, problematiza o seu tempo e constrói conclusões a respeito desta leitura e problematização. *Ler o seu tempo* quer dizer *ler e interpretar a sociedade em que está incluído*, ou seja, a Europa do século XIX. Não se fala de outra coisa, e não se constrói nada fora, que não da sociedade europeia. A teoria marxiana, por sua própria essência (retomaremos adiante este ponto), não poderia abarcar necessariamente outra realidade, que não a realidade ocidental (“ocidental” aqui entendido como as nações europeias e as demais que delas sofreram forte influência). Pois se se admite que o ser humano é produto direto de seu meio, que ele é uma construção material, ou seja, resultado das relações sociais e das trocas com a natureza, e, em concomitante, que este mesmo ser humano ao agir, interfere também na matéria, transformando-a, remodelando-a, mas que essa ação, pela consequência da primeira proposição, pelo fato de serem os homens e mulheres produtos da matéria, é engendrada e condicionada pelo próprio meio (o social e o ambiental), decorre que aquilo que é produzido pelos seres humanos é invariavelmente, em maior ou menor medida, condicionado pelo meio em que vivem. Disso, a própria teoria de Marx, que evidentemente não se exclui da história, é um produto decorrente do espaço e do tempo vivido por Marx, qual seja, o mundo ocidental. Eis, pois, que o pensamento marxiano é uma leitura da Europa, um produto decorrente desta sociedade, e as problematizações e conclusões a que se chega somente dizem respeito necessariamente a ela. Disso resulta que a afirmação de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” não está para outro espaço que não por aquele que produziu os seres que cunharam tal assertiva, ou seja, a Europa. Assim, quando se diz “todas as sociedades até hoje existentes”, na verdade o sentido é “todas as sociedades [europeias e que delas sofreram forte influência] até hoje existentes”. Pois, partindo da própria concepção de que homens e mulheres são produtos e produtores, é absurdo conceber que um europeu — e qualquer ser humano — possa formular uma leitura de uma realidade que ele não viveu.

Mas a profecia está ligada a uma outra acusação — esta dita inclusive por alguns de seus considerados “defensores”, os tais marxistas vulgares<sup>3</sup> —, a de que Marx seria um

---

<sup>3</sup> Sobre isso falam Gramsci (ver em *Concepção Dialética da História*, 1974), Lenin (ver em *Materialismo e Empirocriticismo*, 1947) e Karl Popper (ver em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol. 2, 1974), por exemplo. O termo refere-se a todos que interpretam Marx num sentido determinista, universalista,

determinista, ou seja, alguém que acredita que a história culmina para algo, a dita revolução, ou emancipação da humanidade. Mais ainda: que seria determinista por condicionar toda a humanidade ao inevitável conflito entre opressores e oprimidos; em termos mais claros, que qualquer sociedade, em um momento ou outro, formará relações sociais desiguais e, posteriormente, as romperá. Em ambos os casos, trabalha-se com extremidades: na primeira, temos o fim da história; na segunda, o início. Assim, torna-se profeta das sociedades ocidentais, que borbulham antagonismo, por predizer a emancipação humana; e profeta das que ainda estão por emergir, por determinar nestas a formação inevitável de relações de opressão. É certo que Marx faz uma reconstrução histórica na sua teoria social, mas essa reconstrução não pode ser tida, de um modo geral, como a história de qualquer civilização. Muito menos, que a própria sociedade estudada (a sociedade burguesa) esteja para algum fim. Eis um pequeno trecho esclarecedor retirado da *Ideologia Alemã*:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a elas transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado, ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas, e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (...), enquanto o que designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior (MARX e ENGELS, 2007, p. 40).

Será que agora as visões dos críticos verborrágicos<sup>4</sup> e dos pregadores do comunismo inevitável se desobscurecerão? Será que deixarão de distorcer o materialismo a um tipo banal de determinismo histórico? Evidente que não! Pois esses críticos e esses pregadores vedam a si mesmos de propósito. Sustentam o determinismo, por um lado, para amparar as suas críticas; por outro, para angariar rebanho. Ora, se a história posterior não pode ser tida como uma finalidade da anterior, também não se pode conceber um caminho único e definido para o momento histórico atual. Será que não está claro? Como se poderia prender-se a uma direção única para a humanidade, se a própria dinâmica social

---

progressista e/ou que atribui um *pathos* humano ligado ao lucro ou ao poder, e que partem para tanto de um materialismo que beira ao fatalismo e mecanicismo.

<sup>4</sup> São todos aqueles que reduzem o pensamento marxiano a um mero fatalismo mecanicista, de modo semelhante ao marxismo vulgar, mas partindo suas críticas dessa redução. Ironicamente, Popper, mesmo fazendo a crítica ao “marxista vulgar”, recai nesse viés interpretativo. Ver em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol 2 (POPPER, 1974).

muda a todo instante, ou seja, se o objeto analisado pelo pesquisador social num período histórico já não pode ser contemplado inteiramente, por razões óbvias (a ininterrupta transformação da matéria), no período imediatamente posterior? Durante quase um século, no entanto, entre meados do século XIX e meados do XX — a época mais agitada e talvez de maior lucidez da Europa — a disputa se abreviou entre os críticos verborrágicos e os interpretadores vulgares de Marx. Só se discutia seriamente em espaços abstratos: em folhas de papel e revistas científicas. Sempre que o antagonismo se manifestava na política, toda a teoria comunista se banalizava e se reduzia a uma disputa de interesses entre a classe dominante e a oprimida; para usar os termos ainda hoje atuais e que nomeiam cada uma dessas classes no nosso período histórico, a burguesia e o proletariado.

É necessário, portanto, limitar o objeto em apreço, qual seja, a teoria social marxiana, e afastá-la de todas as distorções criadas no âmbito da efervescência política, alimentadas de um lado pelos seus pretensos “aliados”, e por outro por seus críticos que encontraram na insanidade da interpretação vulgar um horizonte abundante para sua repreensão. Estes marxistas vulgares lançam mão de uma espécie de maniqueísmo absurdo, que cinde o gênero humano de acordo com a posição de cada pessoa dentro do sistema de classes. Eles acreditam ter desnudado

(...) os segredos sinistros da vida social, revelando os motivos ocultos da avidez e da paixão de ganho material que impulsionam as forças por trás da história; forças que astutamente e conscientemente cria[m] a guerra, a depressão, o desemprego, a fome em meio à abundância, e todas as outras formas de miséria social, a fim de dar vazão a seus vis desejos de lucro (POPPER, 1974, p. 107 - 108).

Não mais se considera o burguês como humano. Este se encontra já inteiramente incorporado no seu papel de opressor. E o trabalhador, o dominado, o que é? Um alienígena! Um instrumento a serviço da causa revolucionária. E daí, reduz-se tanto a classe dominante quanto o proletariado a meros arquétipos de si mesmos. Estes marxistas vulgares desconsideram aqui o indivíduo burguês, o indivíduo proletário que possuem uma formação material única e que, portanto, podem não estar em conformidade com a abstração de suas classes. Eles ainda têm a audácia de universalizar a revolução, como se todas as sociedades humanas fossem agora sociedades europeias em um ou outro ponto de “evolução”, desprezando o próprio materialismo em si e as dinâmicas sociais únicas que se desenrolaram fora do bojo ocidental. Eles acreditam na universalidade do comunismo assim como os cristãos da Idade Média acreditavam na universalidade do cristianismo. Qual a diferença? Os primeiros pretendem impor a emancipação humana; os outros, Deus.

Por que a causa é considerada mais “nobre”, o comunismo teria o direito de estender a civilizações não-europeias todas as suas conclusões? Evidente que não. E por dois motivos óbvios: 1) estas civilizações podem não se encontrar dentro de um sistema baseado em relações de dominação e; 2) mesmo elas possuindo algum tipo de relação de dominância, não se pode conceber que tais relações sejam idênticas às que ocorrem (ou ocorreram em algum outro tempo) na Europa. Em carta de Marx, por exemplo, enviada à revolucionária russa Vera Ivavnova Zaslitch, assim ele coloca:

(...) a “fatalidade histórica” desse processo está *expressamente* restrita aos *países da Europa ocidental*.

(...) Nesse processo ocidental, o que ocorre é a *transformação de uma forma de propriedade privada numa outra forma de propriedade privada*. Já no caso dos camponeses russos, ao contrário, seria preciso *transformar sua propriedade comunal [propriété commune] em propriedade privada*.

Desse modo, a análise n’*O Capital* não oferece razões nem a favor, nem contra a validade da comuna rural (...) (MARX, 2011, p. 1033).

Estes marxistas vulgares — estes sim! — querem ver Marx antes como um profeta do que como um cientista. Estes pretensos “aliados” jogam Marx à fogueira dos velhos fantasmas que, com seus críticos verborrágicos, o deslegitima e o coloca exatamente onde os vulgares não fazem questão de retirar: como um pregador, um profeta, um romântico, um utópico ou, no máximo — quando muito bem humorados — um político cientista em vez de um cientista político. Quanta ingenuidade! Esta concepção de Marx não é Marx. É um amorfo, uma deformidade, uma má anomalia, uma *distorção* de Marx. Esta visão mal-acabada não é o que nos interessa aqui, pois, como já explicitado acima, leva a conclusões rasas, e inadequadas com o próprio materialismo, a base metodológica da teoria social marxiana.

O que é o materialismo então? Ora, a questão já foi rondada diversas vezes, mas repitamos: trata-se de conceber o ser humano como algo fundado na matéria, ou seja, no mundo material, sensível, onde ocorrem todas as relações de troca. Dentro dessa perspectiva, o que forma os seres humanos, e aliás qualquer coisa que se encontra no mundo, decorre de processos de transformação da matéria, e esses processos de transformação, por sua vez, são resultados específicos de troca de matéria. Assim, cada coisa dada no mundo, está no mundo devido a uma transformação de matéria anterior, seja por junção, destruição, remodelação. E cada nova coisa que se encontra no mundo concebe, unindo-se a outras ou remodelando a si mesma, novas coisas, ou melhor dizendo, novas manifestações da matéria. Os animais aqui, portanto, são um produto ímpar da

transformação ininterrupta do mundo sensível. Cada gênero animal, por sua vez, se configura como mais uma novidade dentro da realidade. E ainda, cada espécie, e cada subespécie constitui-se como algo essencialmente novo. E, não obstante, cada ser e cada ínfima manifestação da matéria são essencialmente novos e, portanto, singulares. Disso decorre que nada no mundo pode ser igual a nada. Decorre, por óbvio, que nenhum ser humano pode ser igual a outro, nem em formação nem em vida. Não pode, primeiro porque a matéria que o constitui é resultante de um processo de desconstrução e reconstrução constante. “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87) E segundo porque os encontros com o mundo, encontros estes que determinam as trocas de matéria, são inevitavelmente únicos. E são únicos, pois é inconcebível que dois corpos ocupem o mesmo espaço ao mesmo tempo. Se não se pode estar exatamente no mesmo lugar no mesmo instante, a formação de cada ser e cada coisa será única. Em Marx, o materialismo adquirirá os contornos da dialética e da prática.

É fácil compreender essas proposições quando se quer conceber uma imagem do corpo. Mas a mente humana — ah, a mente humana, este objeto de tanta polêmica, alvo de tantas acusações! — não se exclui de todo esse processo empoeirado. A mente já nasce inevitavelmente influenciada pelo ambiente que a circunda. Mas, sim, ela possui uma peculiaridade. Ela é capaz de perceber a si mesma. É a mente que lê o mundo, que o interpreta, e que, por fim, acorda os seres humanos do sono ignorante. E *como* deve ser devastador para o corpo acordar e perceber-se no mundo — e perceber também o mundo — e ter que, de repente, problematizar a tudo; a tudo o que antes fazia de forma automática. “Mas por quê? Por quê?” — Perguntarão os homens e as mulheres, estes seres débeis e frágeis — “por que eu preciso fazer o que faço? E ainda, por que eu faço o que faço? E por que eu me indago sobre isso e simplesmente não faço? Mas qual o sentido do fazer?” E como deve ser desolador não encontrar absolutamente nada além do próprio mundo que já se tomou conhecimento. Como deve ser angustiante essa emersão da *consciência* ao universo material e o surgimento de toda essa problematização. Mas não é isto que estivemos fazendo há anos? Esta atividade do intelecto em busca de alguma resposta para nada? A única verdade que se pode aferir, de acordo com o pensamento materialista, — se é que ainda se admite falar em verdades — é que a mente humana, a

sua consciência, a todo instante sofre influência do mundo sensível. E tudo o que ela apreende enquanto consciente não deriva de outra coisa, que não da matéria, deste mundo sensível, em suma, da realidade em si. Espinosa já resumira essa ideia na sua *Ética*, Parte II, ao dizer que

(...) se o corpo humano não foi afetado, de nenhuma maneira, por algum corpo exterior, então, a ideia do corpo humano tampouco o foi, isto é, a mente humana tampouco foi afetada, de qualquer maneira, pela ideia da existência desse corpo; ou seja, a mente não percebe, de nenhuma maneira, a existência desse corpo exterior. Em troca, à medida que o corpo humano é afetado, de alguma maneira, por algum corpo exterior, a mente percebe o corpo exterior (SPINOZA, 2016, p. 119).

É claro que Espinosa não falava da Europa de Marx. Seu objeto de estudo era diverso; era a essência do ser humano em si, o elemento que nos dá forma e que, sem ele, não somos o que somos. Mas o que Espinosa produz diverge inteiramente do pensamento hegemônico de sua época. Uma prova disso é sua pouca utilização posterior. Muito comentou-se sobre Hobbes, sobre Locke, sobre Rousseau ou sobre Kant. Mas muito pouco, quando comparado a estes senhores do pensamento, se difundiu Espinosa. E a resposta para essa questão é óbvia: o autor holandês não agrada. Mas nenhum grande pensador, que rompe com sua sociedade, agrada, pode-se argumentar. E sim, isso é fato. Se fosse para agradar, que se debandassem para outra profissão; de preferência algo isento de pensamento. Mas o que o autor holandês escreve fere com as entranhas até o mais rebelde dos filósofos modernos. Pois ele retira do ser humano o que lhe confere todo o poder, toda a fonte de vontade, toda a aparente liberdade: retira o pleno livre arbítrio. Não há “impérios dentro de um império” (SPINOZA, 2016, p. 161) E por afirmar isso, Espinosa foi postergado e relegado ao beco mais escuro holandês para que não fosse visto; para que não houvesse riscos de adoentar a raça humana — imaginar um mundo em que não se tem o devido controle, será que há pesadelo maior? —; para que não irrompesse a insegurança e trouxesse o caos. Marx não é, pois, inteiramente inovador ao virar Hegel de cabeça para baixo e trazer as ideias para a sua fonte geradora. Muito antes dele, no campo da ontologia, Espinosa já nos demonstrava a força da matéria sobre o corpo, a inevitabilidade da interação, e a interação com o mundo como elemento criador/destruidor/recriador. Se Marx se empenha em retomar o materialismo e afastar a tradição idealista (que teve Hegel como seu porta-voz mais recente até meados do século XIX na Alemanha) e caracterizar, através de uma leitura histórico-material, a sociedade europeia, Espinosa se preocupa em esmiuçar como se formam a natureza, o ser humano e as coisas. Antes de Marx, Feuerbach buscará retomar esse pensar. N’A *Ideologia*, contudo,

Marx o critica por tomar o ser humano enquanto objeto sensível, e não enquanto atividade sensível:

[...] na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento. A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão” (MARX e ENGELS, 2007, p. 30).

O objeto de estudo da *Ética* é, portanto, anterior ao objeto do *Capital*. Tanto Espinosa quanto Marx partem elementarmente da mesma premissa: de que o ser humano, e tudo o que há, é um produto resultante de processos materiais antecedentes e concomitantes. É possível não se simpatizar, de antemão, com essa nova proposição, mas para os que olham com descrença, eis um exemplo macrossocial e didático. É perceptível, e não deverá se objetar, a diferença entre dois seres humanos que residem respectivamente na América do Norte e no sul da Ásia. Essas diferenças dirão respeito tanto ao corpo, ao se comparar características físicas (como altura, cor da pele, etc.) quanto à mente, se se indagar o modo como ambos pensam, ou o que sabem a respeito de algo, etc. Também não se objetará a diferença entre duas pessoas quaisquer, que morem numa mesma cidade, pelos mesmos motivos evidentes, quais sejam, o que se nota de distinto no corpo e na mente de ambos. Em decorrência, também não haverá que contestar a diferença entre dois seres humanos quaisquer, mesmo que façam parte de uma mesma família ou comunidade. A diferença entre os dois ainda será latente e ninguém deverá dizer que um é outro e vice versa. E por que são diferentes? Ora, porque os encontros com o mundo, *as afecções* espinosanas, são completamente únicos em cada ser, uma vez que é impossível que dois ou mais seres e matérias possam estar no mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo a todo instante. Se é inconcebível tal fenômeno, cada ser é afetado unicamente pela matéria, pois se encontrarão em lugares inteiramente distintos em tempos distintos, e *isso* estabelece sua individualidade. Chauí, ao comentar Espinosa, faz um acerto muito feliz:

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo extensão constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluídos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. É uma singularidade, isto é, uma unidade estruturada: não é um agregado de partes nem uma máquina de movimentos, mas um organismo, ou unidade de conjunto, pois, como explica Espinosa, quando um conjunto de partes interligadas agem em conjunto e simultaneamente como uma causa única para produzir um determinado efeito, essa unidade de ação constitui uma individualidade (CHAUÍ, 2006, p. 120).

Eis aí o indivíduo fundado, não no livre-arbítrio ou na liberdade de sua razão, mas na própria matéria. Isto assustava a toda a humanidade, já contaminada por todas as partes pela noção oposta. E por isso deveria ser calado, mais calado do que os outros, ou pelo menos suavizado. E era isso que faziam os supostos leitores de Espinosa: o comparavam a Descartes, Hobbes ou a todos os que imperializavam o ser humano. Viravam-no de ponta-cabeça, mais ou menos como fez Marx com Hegel, mas não para produzir uma teoria-resposta, mas para interpretar — interpretar! — o próprio autor. E daí surgiu a deturpação; surgiu a interpretação de um Espinosa idealista. Mas paremos por aqui antes que também contaminemos essas páginas.

Nenhum materialismo, pois, — nenhum materialismo sério pelo menos — negará a existência do indivíduo. Resulta-se ser um erro acreditar que Marx o nega — esse erro ocorre particularmente naquele marxismo vulgar, já comentado acima. Ele o afasta, jamais o recusa. E se repudia alguma noção, esta é a do “indivíduo burguês”, que difere completamente do conceito primário de indivíduo. O indivíduo burguês é uma espécie heterogênea de indivíduo; é uma conceituação dada pela ideologia de uma classe. Não é o indivíduo solto, emancipado de qualquer grilhão. O que, contudo, não quer dizer, de forma alguma, que se objeta a individualidade. Perceba-se que o indivíduo é inevitável pela própria inevitabilidade da imprevisibilidade das trocas materiais. Marx o afasta porque não é de seu interesse; porque o seu objeto é a comunidade (precisamente a comunidade europeia) e as relações sociais que lhe dão forma. Diversas são as passagens em que Marx faz menção ao indivíduo, mas uma delas é particularmente elucidativa, por contrapor a individualidade em si à noção de individualidade proveniente de uma ideologia de classe:

Na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista é o presente que domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e pessoal, ao passo que o indivíduo que trabalha é dependente e impessoal. É a supressão dessa situação que a burguesia chama de supressão da individualidade e da liberdade. E com razão. Porque se trata efetivamente de abolir a individualidade burguesa, a independência burguesa, a liberdade burguesa (MARX e ENGELS, 2007, p. 53).

É cognoscível a separação entre individualidade e individualidade burguesa. Se a primeira é aquela que se funda na matéria, a segunda tem origem no coração da classe dominante à época. Pois quando Marx fala que pretende abolir a individualidade burguesa, dá-se margem para uma individualidade que não esteja sob o manto da ideologia capitalista; em suma, uma real individualidade. Logo, que não se queira simplificar para ficar mais fácil ou para convir com as vossas críticas ou interesses políticos. Que muito

menos se ache — essas bizarrices só se manifestam no campo puro do achismo — que o indivíduo é uma convenção. O que se trata de convenção é, na verdade, a noção de indivíduo que provém de uma classe e que contém embutida nela os interesses desta classe. O indivíduo em si, fundado na matéria, inevitavelmente existe, mesmo que a sua caracterização correta esteja perdida. Pois os encontros com o mundo e as incessantes trocas materiais continuarão a ocorrer independentemente de teorias que discorram sobre elas. A individualidade, portanto, não é negada por Marx nem atribuída à ideia de convenção; é um fato material, decorrente do universo material e que não é amplamente discutida pela sua teoria social, porque suas pretensões e seus objetos são outros.

Mas ainda falta, para Espinosa, responder àquela questão que assola a mente destes pobres humanos: por que se faz o que se faz, que pode ser transformada em uma outra: o que move cada indivíduo humano? Para tanto, é preciso que se retire do ser humano a sua consciência e que se o iguale aos demais animais, como era uns tantos anos atrás. E é preciso enquadrar os animais em uma categoria ainda maior, a categoria do ser vivo. E então podemos falar algo. Mas o que falar? Qual a resposta que o universo material fornece? A nossa melhor pista está na observação empírica. Observemos qual a característica comum a todos os seres vivos. “Qual é? Qual é?” Eles agem! “Mas agem por quê?” — perguntará o humano debilitado — “O que motiva a ação?”. Em geral, a pergunta vale tanto para os humanos quanto para qualquer animal. E também para qualquer ser vivo. De modo que se pode indagar por que o cavalo pasta, por que o leão caça e por que a zebra foge do leão. Ora, a resposta não é óbvia? Não está na ponta da língua? É preciso enfatizar? É preciso desnudar? Pois bem, que fique dito e bem recebido que o cavalo pasta, o leão caça e a zebra foge para *conservarem-se enquanto tais*. A questão pode ser mais difícil de enxergar em seres ainda menores, como as bactérias. Mas mesmo estas possuem um conjunto de atividades internas que estão a todo momento para a preservação da bactéria enquanto ela mesma. Mas ainda se pode objetar o que guia os seres vivos para a autoconservação enquanto tal. Ora, se o cavalo pasta e o leão caça é porque têm fome; se a zebra foge de um ataque é porque avistou o seu potencial predador e sentiu-se em perigo; se a bactéria trabalha internamente para se manter é porque *o meio em que vive a todo instante a transforma*. Eis o “motivo” da ação: a inevitável interação com o mundo, que a todo tempo nos modifica. Quando a matéria constituinte do ser vivo é afetada pela matéria a seu redor, o corpo reage em prol de si mesmo. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. (...) E nenhuma coisa tem em si algo

por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência; pelo contrário, ela se opõe a tudo o que possa retirar a sua existência.” (SPINOZA, 2016, p. 173 - 175). Disso decorre que a vida só pode estar para a vida. E que fique tangível que manter-se enquanto tal difere enormemente de sobreviver, porque alguns, ao chegar neste ponto, podem confundir. Pois o mero ato de sobrevivência apenas mantém o ser vivo existente no momento concomitante à ação. Manter-se enquanto tal significa, não somente se manter vivo no momento presente, mas elevar todas as categorias do próprio ser, de modo que a vida possa se expressar ainda mais enquanto vida. Trata-se de uma ação que é inicialmente reação, mas que toma ares de ação autêntica e independente, como que almejando emancipar o ser vivo enquanto tal, de maneira que consiga elevar as próprias condições de vida e fazer com que o ser se expresse em sua plenitude. Essa plenitude, no entanto, pela própria natureza da motivação (manter-se enquanto tal), jamais se encerra; jamais se concretiza. Pois a todo instante, por mais que o ser se eleve, as trocas com o mundo persistirão e a condição atual do ser, eventualmente mais elevada em relação ao ponto imediatamente anterior, passa a ser a única condição do ser, que necessita ela mesma perseverar na existência e, portanto, expressar-se ainda mais enquanto tal.

Eis porque a sobrevivência não pode ser confundida com a motivação dos seres vivos, pois sobreviver quer dizer *manter-se em seu estado*, ao passo que o que se procura é *manter-se enquanto ser*. Marx fala sobre esse mote do indivíduo, por exemplo, n<sup>o</sup> *Ideologia Alemã*. Diz ele: “(...) devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também o pressuposto de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para fazer história”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 33) Trata-se, pois, de firmar uma compreensão de que os indivíduos e as sociedades são produtos histórico-materiais e, por conseguinte, o mero ato de sobreviver, de manter-se em seu estado, não se adequa à figura do revolucionário. Este procura a emancipação total e absoluta, procura uma vida digna e não uma sobrevida, procura expressar-se plenamente enquanto tal. E o revolucionário, salvo em interpretações absurdas, não é um estrangeiro ou um forasteiro; é a humanidade em si, encarcerada e atormentada por todos os lados. Confundir essa passagem da *Ideologia* à concepção de que a mera sobrevivência seria o motor da ação humana significaria incorrer no erro frequente de equivocar-se entre manter-se em seu estado e ser enquanto ser.

A próxima indagação, para se compreender o materialismo, é a seguinte: existe um objeto ou um conjunto de objetos que necessariamente são pretendidos pelos seres? Ao

acordarem para o mundo, a questão primordial, manter-se enquanto tal, é problematizada e a partir daí, os mais infindos objetos podem ser fruto de desejo, na medida em que se atribui a eles determinado valor positivo; em suma, que acredita-se que tais objetos, quando desfrutados, podem fazer com que o seu detentor eleve-se e expresse-se plenamente enquanto tal. É neste ponto onde o ser humano cria todo um universo de significações, ou melhor, de ressignificações do real. É neste momento em que o despertar provoca uma série de outros despertares: desperta-se a cultura, as artes, os esportes, a tecnologia, a religião, a teologia, a filosofia, a ciência, etc. Em síntese, o acordar da consciência concretiza a desassociação indubitável entre a procura por elevar-se enquanto ser e os campos primeiros de busca por conservação.

E o que garante à consciência a problematização da própria busca por expressar-se plenamente enquanto tal, e daí abstrair os mais diversos e imprevisíveis objetos de satisfação? Ora, não poderia ser outra coisa, que não os exclusivos e distintos encontros com o mundo: se as afecções que se submetem a um corpo e a uma mente são únicas, pelo fato de ser impossível que dois corpos — e, conseqüentemente, duas mentes — possuam o mesmo conjunto de experiências, os produtos derivados respectivamente do corpo e da mente prescindem de equivalência com outros corpos e outras mentes. Logo, a atribuição da própria alegria a um objeto, produto da mente, prescinde de equivalência, não devendo ser *necessariamente* igual em todos os seres humanos. Mas que não venha se alegar que tal atribuição é definitiva. Por vezes, homens e mulheres definem não um, mas vários objetos de desejo; por vezes se enganam, ou voltam atrás; por vezes desistem, ou encontram algo mais atraente; ora não almejam nada; ora almejam tudo; querem ser uma coisa, e depois outra coisa, e às vezes as duas coisas juntas. O objeto em que se atribui a satisfação própria é indefinido e volátil. A única certeza é o seu ponto de partida: a busca do ser em manter-se enquanto tal. Que não se considere, no entanto, a indefinição um elemento de emancipação total da mente. É a matéria que a instiga e a quem deve sua manifestação; é a matéria que a condiciona e mesmo nas mentes mais pretensiosas, que tentam alçar voos para além do mundo sensível, os traços terrenos persistem, inexoravelmente, e independentemente da vontade do ser.

Eis o porquê do absurdo das tentativas de cisão definitiva da humanidade. As classes sociais, por si próprias, jamais podem fundar uma subespécie humana, como imagina a interpretação vulgar. Não existe o escravo ou o senhor, o servo ou o rei, o súdito ou o príncipe, o plebeu ou o nobre, o proletário ou o burguês, o oprimido ou o opressor se

não no campo das ressignificações. Disso decorre que nenhum ser humano está necessariamente para a procura do lucro e do poder; para a alimentação e reprodução; ou para a reputação, as amizades, as relações conjugais, as manifestações coletivas de euforia, o trabalho especializado, ou o que quer que seja. Nada está de antemão para nada, exceto a vida para a vida. Por isso, é insensato afirmar que o indivíduo opressor é movido por um conjunto pré-concebido de objetos (como por exemplo o lucro ou o poder) ou que a sua motivação está na sustentação das relações de opressão. Na crítica feita a Stirner, Marx denuncia as visões engessadas do burguês e do proletariado. Escreve:

(...) pelo fato de São Max identificar os burgueses com os bons burgueses, os pequeno-burgueses alemães, ele não consegue captar o que lhe foi transmitido tal como é na realidade e tal como foi expresso por todos os autores competentes – a saber, que o discurso liberal é a expressão idealista dos interesses reais [*realen*] da burguesia –, mas pensa, ao contrário, que o propósito último do burguês é tornar-se um liberal consumado, um cidadão do Estado [*Staatsbürger*]. Para ele, não é o *bourgeois* a expressão verdadeira do *citoyen*, mas sim o *citoyen* é a expressão verdadeira do *bourgeois* (MARX e ENGELS, 2007, p. 196).

Mais adiante:

Da sagrada burguesia o nosso santo Padre da Igreja chega, agora, ao proletariado “único” de Stirner (p. 148). Este se compõe de “cavalheiros de indústria, prostitutas, ladrões, assaltantes e assassinos, jogadores, pessoas desapossadas sem ocupação e levianas” (ibidem). Estes são “o proletariado perigoso” e, por um instante, reduzem-se a “alguns gritalhães”, depois, por fim, a “vagabundos” cuja expressão plena são os “vagabundos *intelectuais*” que não se atêm “aos limites de uma forma moderada de pensar”. [...] “*Tal é o sentido amplo* do assim chamado proletariado (...) (MARX e ENGELS, 2007, p. 198).

O que esse indivíduo na verdade busca é, como já posto, expressar-se plenamente enquanto ser. E tudo aquilo que se retira do campo mais superficial, sem a análise da motivação elementar, é, na verdade, uma simbologia, ou ressignificação do real. Eis, pois, o que é, dentro desse arcabouço, em essência, a revolução comunista: trata-se da busca por romper com todas as abstrações (ou ressignificações) que desemboquem na fundamentação e na construção de uma sociedade desigual manifesta entre a aparente divisão da humanidade entre opressores e oprimidos. É esta tal realidade, realidade quase que consolidada, que os comunistas buscam atacar. É a ela que visam superar. E eles dizem — e dizem alto, incomodam, assombram! — trazer consigo a realidade em si; a realidade *real*, em detrimento de todas as ilusões, todas as realidades aparentes ou ilusórias, que funcionam como correntes, que prendem, que limitam os seres humanos e que, portanto, os impedem de expressar-se em sua plenitude. Eis o significado do grito

irrompido pelas vozes já cansadas pelo peso da exploração diária. Eis o novo assombrar dos novos fantasmas que agora rondam a Europa e perseguem os antigos, que não cansam de se alimentar das abstrações humanas. E as assombrações da velha-guarda, tão inveteradas quanto o próprio continente europeu, nunca pareceram tão assustadas, tão ameaçadas, tão acuadas. Falta uma palavra... sim, esta, pois, a melhor definição: tão ultrajadas! É esta a leitura material da sociedade ocidental; é esta a situação confinante das relações sociais europeias; é este o cenário antagônico, efervescente, borbulhante. E é daqui que parte toda a crítica de Marx.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

BENSAÏD, Daniel. Apresentação. In: MARX, Karl. *Sobre A Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. En publicacion: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron*, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, pg. 113 – 143, Ano: 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORENDER, Jacob. Introdução – O Nascimento do Materialismo Histórico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1974.

LENIN. *Materialismo e Empirocriticismo*. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda., 1947.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*, 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.