

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
GRADUAÇÃO**

Henrique Bortoli Goldbach

Reconstrução do debate histórico sobre o caráter ontológico do materialismo de Marx

Florianópolis

2021

Henrique Bortoli Goldbach

Reconstrução do debate histórico sobre o caráter ontológico do materialismo de Marx

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em
Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Santa Catarina como requisito
para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Goldbach, Henrique Bortoli
Reconstrução do debate histórico sobre o caráter
ontológico do materialismo de Marx / Henrique Bortoli
Goldbach ; orientador, Alessandro Pinzani, 2021.
87 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Materialismo. 3. Ontologia. 4.
Marxismo. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Graduação em Filosofia. III. Título.

Henrique Bortoli Goldbach

Reconstrução do debate histórico sobre o caráter ontológico do materialismo de Marx

Este Trabalho Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de bacharel e aprovado em sua forma final pelo Curso

Florianópolis, 16 de Setembro de 2021.

Prof. xxx, Dr.

Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.(a) xxxx, Dr.(a)

Orientador(a)

Instituição xxxx

AGRADECIMENTO

Sou imensamente grato aos meus pais, Camile e Cláudio, por me proverem a possibilidade de encontrar meu caminho, mesmo que tortuoso e incerto. Desde o início da faculdade me apoiaram, por isso pude me dedicar integralmente aos estudos. Portanto, essa tese não poderia ter sido escrita sem a ajuda de vocês.

Também sou grato à minha irmã gêmea Carol por todo o companheirismo, carinho e conversas. Teria sido muito difícil concluir o curso de filosofia sem ter sempre sua companhia ao lado para dar risadas, afastar a solidão e fazer exercícios juntos.

Sou grato por todos os meus amigos, que muitas vezes foram também companheiros de estudos, sem os quais o complicado campo da filosofia seria ainda mais impenetrável. Em especial à Mariana, que sempre lê com atenção o que eu escrevo e me fez companhia em dias e noites de estudo.

Agradeço também aos meus companheiros de movimento estudantil. Sem dúvida, essa pesquisa não teria ocorrido se, apesar de todos os limites e dificuldades, não houvesse um debate político autônomo e comprometido por parte dos estudantes que, contra o ensimesmamento da academia, coloca em pauta as questões reais.

Agradeço ao professor Pinzani por aceitar me orientar em um tema tão pouco discutido, e por ter sido excelente nisso. Seus conhecimentos profundos em filosofia, história, política e tantos outros temas sempre me impressionam e me inspiram.

Por último, agradeço aos realizadores dos projetos Library Genesis, Sci-Hub e Marxists Internet Archive. A remoção das barreiras da ciência feita por estes permitiu-me consultar muito mais fontes do que seria possível sem eles.

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto ou da contemplação; mas não como atividade humana sensível, como prática, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva.

(Marx, 2007)

RESUMO

A pesquisa tem por objetivo situar historicamente e comparar as diferentes interpretações sobre o caráter ontológico do materialismo de Marx realizadas pelos principais intelectuais marxistas entre o final do século XIX e o início do século XX. O método utilizado é o de revisão bibliográfica. A escolha dos autores discutidos se deu devido à influência que estes tiveram no marxismo, e, conseqüentemente, nas subseqüentes elaborações sobre o materialismo de Marx. Investigamos como esses autores, que definiram o que viria a ser o “marxismo”, frequentemente faziam uma leitura ontológica do materialismo de Marx, e apontamos alguns defeitos teóricos nessas leituras e a relação delas para com as concepções políticas dos autores. Desenvolvendo uma linha de continuidade histórica, demonstramos como esses autores estavam engajados em uma discussão entre si, portanto compartilham certas teses mas ao mesmo tempo defendem posições díspares. Nas considerações finais, fazemos um balanço do legado desses autores e apontamos algumas hipóteses que podem direcionar a uma interpretação mais satisfatória do materialismo marxiano.

Palavras-chave: materialismo, marxismo, ontologia.

ABSTRACT

The research aims to historically situate and compare the different interpretations of the ontological character of Marx's materialism carried out by the main Marxist intellectuals between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The method used is the literature review. The choice of authors discussed was due to the influence they had on Marxism, and, consequently, on subsequent elaborations on Marx's materialism. We investigate how these authors, who defined what would come to be "Marxism", frequently made an ontological reading of Marx's materialism, and we point out some theoretical defects in these readings and their relation to the authors' political conceptions. By developing a line of historical continuity, we demonstrate how these authors were engaged in a discussion among themselves, therefore sharing certain theses but, at the same time, defending different positions. In the final considerations, we take stock of the legacy of these authors and point out some hypotheses that may lead to a more satisfactory interpretation of Marxian materialism.

Keywords: materialism, marxism, ontology.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	11
2.	ENGELS.....	16
	2.1. A DIALÉTICA DA NATUREZA	19
	2.2. ENTRE O MATERIALISMO E O IDEALISMO	22
3.	KAUTSKY.....	27
	3.1. MARX VIA DARWIN.....	29
	3.2. LIMITES DA POSIÇÃO KAUTSKYANA.....	33
4.	PLEKHANOV.....	37
	4.1. O CALDEIRÃO RUSSO.....	37
	4.2. O DESENVOLVIMENTO DA CONCEPÇÃO MONISTA DA HISTÓRIA	40
	4.3. PLEKHANOV E O MATERIALISMO DE MARX.....	48
	4.4. AS PROBLEMÁTICAS DE UM MATERIALISMO MONISTA.....	53
5.	LENIN.....	58
	5.1. HISTÓRIA DE UM PSEUDÔNIMO.....	58
	5.2. A CISÃO DOS BOLCHEVIQUES.....	60
	5.3. MATERIALISMO E EMPIRIOCRITICISMO.....	62
	5.3.1. A EPISTEMOLOGIA DO MATERIALISMO DIALÉTICO	63
	5.3.2. O SUPOSTO DESAPARECIMENTO DA MATÉRIA.....	69
	5.3.3. AS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS DO EMPIRIOCRITICISMO.....	72
	5.4. BALANÇO DO MATERIALISMO EM LENIN.....	74
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
	REFERÊNCIAS.....	85

1. INTRODUÇÃO

Devido à preponderância do pensamento marxiano na luta política internacional dos últimos cem anos e sua constante presença em meios acadêmicos, pode parecer estranho, à primeira vista, perguntar o que é, ao fundo, esse “materialismo” a que Marx se referiu em grande parte de suas obras. Parece que essa pedra angular metodológica necessitaria estar bastante esclarecida para sequer ser possível um debate sobre a correção, a aplicação e a justeza das análises e das práticas propostas na obra deste pensador, que decorrem desse pressuposto. Porém, a teoria de Marx não é uma teoria como qualquer outra, que busca desvelar as leis da natureza, servir a alguma função pragmática tecnológica, remanejar a sociedade em vista de um funcionamento mais harmônico ou descrevê-la neutramente, mas sim ser a consciência teórica de uma classe revolucionária e, assim, o veículo de superação do modo de produção capitalista. Portanto, é uma teoria que possui um caráter eminentemente prático-político, e, assim, pode ser utilizada mesmo quando aqueles que a utilizam não possuem perfeita clareza de seus pressupostos e sua lógica. Logo, a adoção da perspectiva teórica de Marx por parte de partidos, governos e movimentos não garante a posse de clareza conceitual ou metodológica. Além disso, também por seu caráter político e revolucionário, o debate rigoroso sobre a teoria marxista foi historicamente arrefecido por instituições de pesquisa e censurado e reprimido por parte de governos, tendo portanto de se realizar em condições adversas. Em terceiro lugar, o marxismo não é uma ciência positiva universal, mas a ciência revolucionária da classe trabalhadora, e, por isso, está fadada a sofrer deturpações por parte das classes dominantes. Finalmente, a teoria marxista não escapa do caráter histórico que identifica na sociedade. Uma das observações mais penetrantes de Marx e Engels foi a compreensão de que as ideias que uma sociedade produz sobre si mesma são fruto dessa sociedade, e estão enraizadas em suas relações sociais de produção. Portanto, diferentes situações sócio-históricas produziram diferentes interpretações do marxismo. Com isso, se torna compreensível o acalorado e interminável debate sobre questões básicas do pensamento de Marx, e também a recorrência de movimentos políticos ou intelectuais que afirmam a necessidade de voltar à apreensão do “verdadeiro Marx”.

O objetivo dessa pesquisa é reconstruir esse debate histórico enquanto ele se refere ao caráter da ontologia do materialismo de Marx. Esse enfoque não pressupõe a existência de uma filosofia do ser neste materialismo, pois seu objetivo é justamente expor como diferentes

intelectuais abordaram essa questão, ou seja, os argumentos a favor e contra a identificação de uma ontologia, e as características dessa ontologia, na obra de Marx. Esse debate foi particularmente vibrante desde a morte de Marx - momento em que os socialistas que se reconheciam como marxistas passaram a precisar interpretar os textos marxianos por si mesmos, sem poder recorrer à autoridade do autor para resolver suas questões - até a primeira guerra mundial, quando a crise mundial desfaleceu a Segunda Internacional e transferiu o eixo do debate marxista para questões políticas mais imediatas. Durante esse período, de 1883 até 1914, o movimento operário internacional cresceu exponencialmente, e, com isso, o pensamento de Marx passou a ser cada vez mais disseminado. Porém, essa disseminação era mediada pela divulgação desse pensamento por meio de manuais, panfletos políticos, e brochuras de comentários, na grande maioria das vezes não escritos por Marx, mas por seus seguidores. Dentre esses, os principais intelectuais marxistas dessa época são Engels, Kautsky, Lenin e Plekhanov. Esses autores foram cruciais para cristalizar o que viria a ser definido como o “marxismo”. Durante o período aqui discutido, todos eles, em um momento ou outro, atacaram, por meio da filosofia, os pressupostos teóricos de alguma outra posição socialista. Muitas vezes, esse conflito era definido pelos termos de “materialismo” e “idealismo”: ou a posição do adversário era, supostamente, adepta de um materialismo inadequado, ou a posição do adversário era inadequada por ser, explicitamente ou não, partidária do idealismo. Isso demonstra que, para eles, o materialismo de Marx era pressuposto importante para a política proletária. Logo, se nesse período se conformou, de forma influente e duradoura, uma concepção geral do que seria o marxismo, conseqüentemente, através desses debates, foi conformada também uma noção geral do que seria o materialismo em Marx. Isso não significa que a posição desses autores sobre essa questão seja homogênea: pelo contrário, tentaremos mostrar como as diferentes concepções filosóficas se relacionam com as também diferentes concepções políticas professadas por eles. Porém, também buscaremos demonstrar uma certa linha de continuidade, que permite, com as devidas ressalvas, agrupar essas concepções sob o nome de “marxismo da Segunda Internacional”. Portanto esse período será nosso recorte de pesquisa, por ser um período importante da gênese do marxismo, e por questão de extensão da tese. Não serão discutidos aqui os textos do próprio Marx, pois investigar o caráter da ontologia do materialismo em sua obra seria maior do que o escopo previsto para um Trabalho de Conclusão de Curso. Logo, será realizada uma reconstrução cronológica da interpretação desse materialismo por parte dos primeiros marxistas.

Friedrich Engels, o segundo violino de Marx, é, sem dúvida, o pensador que deu o pontapé inicial nessa discussão. Portanto é adequado analisar suas obras, especificamente as de sua velhice, enquanto gênese desse debate. Pode-se encontrar elementos de sua interpretação materialista em vários pequenos textos e cartas, mas as obras de maior fôlego sobre esse assunto são seu *Anti-Dühring*, a inacabada *Dialética da Natureza*, e o ensaio *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Devido a uma certa divisão de trabalho entre Marx e Engels, este dedicou-se mais intensamente ao estudo da ciência natural, acompanhando de perto as efervescentes descobertas de sua época. Buscando aliar este conhecimento científico enciclopédico com o método desenvolvido por ele e Marx, Engels remete, pela primeira vez em 1878, a uma dialética da natureza, em sua polêmica contra o professor Eugen Dühring, publicada no jornal “Vorwärts!”, do Partido Social-Democrata alemão. Em sua tentativa de refutar o professor, Engels descreve o “materialismo moderno” em contraposição ao “materialismo simplesmente metafísico, exclusivamente mecânico” (ENGELS, 2015, p.47) do século XVIII, como uma concepção segundo a qual a história é o “processo de desenvolvimento da humanidade” (ibid). Além disso, segundo o autor, esse materialismo moderno se adequa às novas descobertas científicas e reconhece que a natureza não é imutável, nem se move em ciclos limitados, mas, assim como a humanidade, possui uma história e um caráter dialético. Contraditoriamente, essas afirmações sobre o ser enquanto ser são acompanhadas de uma rejeição parcial ao pensamento filosófico, que seria majoritariamente superado pelo “materialismo moderno”, restando à filosofia apenas a área da lógica formal e da dialética.

O livro *Anti-Dühring* foi a principal influência para a formação da consciência marxista de Karl Kautsky. Ele foi um colaborador próximo de Engels, nos últimos anos da vida deste, e chegou a conhecer Marx uma vez, em 1881. Militando ao lado de ambos no Partido Social Democrata Alemão, Kautsky se estabeleceu como um dos mais influentes intelectuais desse período no movimento operário alemão. Sua obra de divulgação *As Doutrinas Econômicas de Karl Marx* e seus comentários sobre o programa de Erfurt foram editadas em alemão 25 e 19 vezes, e traduzidas 50 e 18 vezes, respectivamente (KAUTSKY, 1988, p. xxv). Em sua prolífica obra, Kautsky demonstra, assim como Engels, um vasto conhecimento em ciência natural. Porém, indo além deste, Kautsky argumenta a favor de subsumir o estudo da sociedade ao estudo da natureza, portanto investigar a primeira meramente através dos métodos e dos conceitos da segunda, marcando sua obra com o traço distintivo de um certo positivismo difuso na época. Ele é responsável pela popularização da

noção de que a obra de Marx é, em seu conjunto, uma *Weltanschauung*, visão de mundo. Em sua obra-prima, *A Concepção Materialista da História*, de mais de 1400 páginas, Kautsky comenta como ele interpreta o materialismo, e sua diferença para com Engels nessa questão.

Outro pensador de grande relevância do período de vigência da Segunda Internacional foi o russo Gueorgui Plekhanov. Originalmente militante *narodnik*, populista, Plekhanov conheceu a teoria marxista após ser exilado da Rússia em 1880, devido à sua agitação contra o tsarismo. Ele foi um dos primeiros russos a se declarar marxista, e foi pioneiro no desenvolvimento de muitos temas que futuramente seriam profusamente explorados no marxismo, entre eles o materialismo, investigado por ele a fundo em seu livro *Em Defesa do Materialismo: o Desenvolvimento da Concepção Monista da História* e no ensaio *Problemas Fundamentais do Marxismo*. O primeiro livro, segundo Vladimir Ilyich Ulyanov, foi responsável por educar toda uma geração de marxistas russos. Nessas obras, o autor enfatizou a necessidade de compreender o marxismo como um sistema abrangente e monista, que revela relações causais necessárias onde, aparentemente, existiria alguma arbitrariedade. Mesmo com o antagonismo entre Plekhanov e o partido bolchevique, importantes instituições soviéticas foram dedicadas a seu nome depois da Revolução Russa, entre elas a Academia Soviética de Economia e o Instituto G. V Plekhanov de Mineração Estatal, por reconhecimento do legado desse revolucionário. Logo, além de ter sido vanguardista em seu conteúdo, a obra de Plekhanov adquire extra relevância na consideração histórica da interpretação do materialismo de Marx devido à sua influência na geração de revolucionários que iria realizar a primeira revolução proletária da história, a Revolução Russa de outubro de 1917.

Entre os inúmeros personagens desse feito histórico, sem dúvida o mais notável foi o chefe da revolução, V. I. Lenin. A partir de sua análise da situação russa, ele foi uma figura essencial para a construção do partido que lideraria a revolução. Por suas atenciosas observações e táticas, foi amplamente reconhecido como um estrategista notável, até por seus inimigos. Porém, além de seu lado prático, Lenin foi um intelectual prolífero, que, apesar de concentrar seus esforços em análises concretas de economia e história, também arriscou a produzir uma densa obra filosófica. *Materialismo e Empiriocriticismo* foi escrito no exílio, com o intuito de atacar a fração bolchevique “otzovista”. Após anos de tensões entre os apoiadores de Lenin e os otzovistas, que propunham remover (*otzovat*) todos os deputados bolcheviques do parlamento, a unidade interna foi rompida em 1909, quando as frações declararam guerra uma à outra, e cada uma tentou expulsar os líderes da outra do partido. Os

otzovistas eram adeptos de uma proposta de revisão da filosofia de Marx, que substituísse o materialismo por uma epistemologia “empiriocriticista”, inspirada nas teorias do físico Ernst Mach. Portanto, como parte dessa disputa política, Lenin escreveu a obra citada, que tinha por objetivo demonstrar a similaridade da concepção empiriocriticista e do idealismo, apontar que essa base teórica não era adequada para um partido revolucionário, e, com isso, aniquilar o respeitado status de líder intelectual que o chefe dos otzovistas, Bogdánov, possuía, a fim de minar seu poder político.

A maioria das obras de bibliografia primária discutidas nessa pesquisa foram escritas com a intenção de intervir politicamente em algum debate concreto. Além disso, os autores estavam inseridos em contextos sócio-históricos variados. Por isso, no início de cada capítulo, procuramos apontar certos aspectos do contexto das obras e da formação intelectual dos autores que são determinantes para a interpretação adequada dos textos. Em seguida, mergulhamos diretamente no texto, e concluímos cada capítulo com uma avaliação das teses apresentadas, e a relação destas com as teses dos outros autores discutidos. Após passar por nossos quatro autores, encerramos com algumas considerações finais, na qual discorreremos sobre o significado político do materialismo e o legado desse período do marxismo para os dias de hoje.

2. ENGELS

O papel de Friedrich Engels no desenvolvimento da obra de Marx e do movimento comunista não se resume ao de um comentarista ou intérprete. Através de uma elaboração teórica independente, foi Engels que indicou ao jovem Marx o caminho da crítica da economia política como chave heurística para a compreensão da sociedade burguesa (NETTO, 2020, p. 127). Os dois pensadores se tornaram amigos e colaboradores próximos quase que desde o primeiro encontro, e o apoio financeiro e intelectual de Engels foi essencial para que Marx pudesse redigir sua obra. Além disso, Engels foi um homem ativo e pensador independente, que durante toda sua vida adulta militou em partidos da classe trabalhadora, e se aprofundou intelectualmente em uma vasta profusão de temas, desde a teoria militar e a história do povo celta até as descobertas da microbiologia e a filosofia especulativa hegeliana. Também é importante notar que Engels nunca teve um interesse acadêmico sobre a teoria social. Para Engels, as teorias que ele e Marx desenvolveram tinham o objetivo prático de guiar a organização e a agitação revolucionária da classe trabalhadora. Portanto, foi principalmente através e por causa desse motivo prático-político que Engels legou seus comentários sobre a obra marxiana. Nestes, foi o primeiro a discutir o seu caráter ontológico, mesmo que não colocasse a questão nesses termos.

São três os principais textos de onde pode-se extrair a concepção engelsiana de materialismo, que ele considerava ser a mesma de Marx. Pode-se observar nestes a identidade das teses apresentadas, o que permite falar sobre a concepção materialista de Engels em geral. Porém, estes textos e estas teses precisam ser distinguidas das apresentadas por Marx e Engels em suas primeiras colaborações, por exemplo *A Ideologia Alemã*, pois existem diferenças marcantes, e porque, por duas das quatro mãos que trabalharam no texto terem sido do próprio Marx, esses textos não podem ser classificados como comentários da obra de Marx, nem entrar para a história da interpretação dessa obra. Portanto, trata-se aqui de discutir as teses do velho Engels, marcadas cronologicamente por sua aposentadoria da Ermen & Engels Victoria Mill, seu retorno a Londres, e uma particular dedicação ao estudo das ciências naturais.

O primeiro destes textos, e o único a ser publicado durante a vida de Marx, foi uma sequência de artigos que foi denominada *Senhor Eugen Dühring revoluciona a Ciência*, que

mais tarde seria publicada em formato de livro com o título *Anti-Dühring*. É importante notar o contexto em que esses artigos foram escritos para entender sua forma e conteúdo.

Como sugere o título, o livro é uma polêmica contra Eugen Dühring. Após a publicação do livro 1 de *O Capital*, Dühring, na época um docente privado, escreveu uma das primeiras críticas da obra. Contra a teoria de Marx, o professor passou a defender, na década de 1870, uma versão particular de “socialismo”. Com o passar dos anos, ele desenvolveu prolificamente suas concepções filosóficas, teses científicas e programa político, escrevendo grandes tomos que tratavam “de todas as coisas possíveis e de outras mais” (ENGELS, 2015, p. 29). Devido a certas características pessoais, Dühring emergiu rapidamente como uma das figuras mais populares do movimento socialista alemão, cativando a juventude estudantil, uma parcela significativa da classe trabalhadora e vários dirigentes do Partido Social-Democrata Alemão, como Bernstein, Fritsch, Most, Bebel e Bracke. Segundo Riazanov:

Ele era uma grande figura. Ele tinha em si aquilo que torna muitos tais ativos homens imediatamente atraentes à juventude, nomeadamente, as qualidades de um homem com uma educação enciclopédica, capaz de orientar-se com inusual liberdade entre questões de ciência natural, filosofia, economia política, e socialismo. Era um homem que podia fornecer à geração mais jovem, no antigo termo popular, “um sistema de verdades”. Ele fornecia um sistema completo de perspectiva de mundo, ele fornecia respostas a todas as perguntas espinhosas. Além disso, era um homem conhecido pela geração mais jovem por seu ódio por professores, e por sua vida pessoal não tão feliz, como pode ser esperado de um homem que perdeu sua visão com vinte oito anos de idade, e foi compelido a adquirir todo seu conhecimento com a ajuda de outras, quase acidentais, pessoas. Ele era um homem que vivia em grande pobreza. Tudo isso criava simpatia para ele (RIAZANOV, 2006, tradução nossa).

A popularidade de Dühring crescia a um ponto que já não podia mais ser ignorada. Para responder às críticas ao marxismo e atacar a fração política que se formava ao redor do professor, Engels enfim decidiu, após insistentes pedidos de dirigentes partidários como Liebknecht, deixar de lado temporariamente seus estudos sobre ciências naturais e publicar uma série de artigos no jornal “*Vörrwarts*”, órgão central do partido, refutando as elocubrantas teorias do professor. Para isso, era preciso segui-lo na multidão de áreas sobre as quais ele havia discorrido.

Esta necessidade interna da forma do texto e a atenção que Engels dedicava às ciências naturais naquele momento explicam a novidade da exposição metateórica do marxismo, encontrada, pela primeira vez, em *Anti-Dühring*. Ao invés de utilizar as categorias marxistas para analisar uma situação concreta, ou desenvolver alguma teoria sobre um

fenômeno social, o objetivo de Engels aqui era de explicitar os pressupostos da teoria, demonstrar sua lógica interna e sua metodologia. Segundo ele, o seu objetivo com isso não era “contrapor outro sistema ao ‘sistema’” (ENGELS, 2015, p. 30). Porém, ao acompanhar Dühring em todo seu campo teórico, “a crítica negativa se converteu em crítica positiva, e a polêmica se transformou numa exposição mais ou menos coerente do método dialético e da concepção de mundo [*Weltanschauung*] comunista defendida por mim e por Marx” (ENGELS, 2015, p. 33). O objetivo dessa explicação do contexto de *Anti-Dühring* é indicar as razões do surgimento dessa obra de tipo inédito no percurso intelectual de Marx e Engels. Porém, isso não justifica, por si só, as posições filosóficas da obra, que devem se sustentar sozinhas, e, por isso, analisadas por si mesmas.

Outro texto, em que Engels discute o significado do que ele chama de “materialismo moderno”, é sua resenha do livro *Ludwig Feuerbach*, de C. N. Starcke, intitulada *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Aproveitando o pedido de uma resenha por parte dos editores do jornal *Die Neue Zeit*, Engels elaborou uma retrospectiva teórica do desenvolvimento do materialismo na Alemanha, em contraposição ao hegelianismo reinante até por volta da década de 1840. Porém, esse escrito é mais econômico e não faz afirmações tão profundas sobre o ser da natureza.

Antes e após a escrita de *Anti-Dühring*, Engels estava trabalhando em ensaios sobre a dialética dos fenômenos naturais. Porém, estes escritos nunca puderam ser concluídos, porque Engels dedicou a maior parte de seus últimos anos à edição e publicação dos livros 2 e 3 de *O Capital*. Até a sua morte, escreveu um prefácio e cinco capítulos para essa obra incompleta e deixou dezenas de páginas de anotações. Esse texto foi editado, publicado e nomeado *Dialética da Natureza* em 1925 por David Riazanov e pelo Instituto Marx-Engels da União Soviética. Por um lado, é problemático comentar esse texto como se ele expressasse posições definitivas de Engels, pois ele nunca foi encaminhado para a publicação pelo autor, logo, ainda poderiam ter sido revisadas. De fato, algumas passagens devem ser analisadas com o devido ceticismo e generosidade hermenêutica. Porém, as teses centrais escritas aqui já estavam em *Anti-Dühring*, e o projeto de uma *Dialética da Natureza* já estava anunciado naquele livro. Portanto, *Anti-Dühring* é a principal fonte das posições ontológicas de Engels, mas não há motivo suficiente para se rejeitar *Feuerbach* e *Dialética*.

Estando concluída a análise preliminar da possibilidade de conhecimento da posição particular de Engels sobre o materialismo e a averiguação de suas fontes, pode-se examinar as teses objetivadas nessas obras.

O que é, portanto, o materialismo de Marx, e qual seu estatuto ontológico, segundo Engels?

2.1. A DIALÉTICA DA NATUREZA

De modo geral, o materialismo é, para Engels, um grande campo da filosofia, existente desde a antiguidade, que defende que a natureza é o elemento primordial da realidade, em contraposição ao idealismo, que afirma que algum tipo de espírito, criador do universo, é o primordial (ENGELS, s/d, p. 171-207). Engels faz questão de afastar qualquer concepção metafísica de “matéria” quando se insere ao lado dos materialistas. Para tanto, afirma:

A matéria em si é uma pura criação do pensamento e uma abstração. Nós deixamos de considerar as diferenças qualitativas entre diferentes coisas ao subsumi-las em coisas corporalmente existentes sob o conceito de “matéria”. A matéria em si, enquanto oposta a peças de matéria definidas, existentes, é, portanto, algo que não possui existência sensível (ENGELS, 1940. p. 322-3, tradução nossa)¹.

Além disso, “O movimento é a forma de existir da matéria. Jamais e em lugar algum houve nem pode haver matéria sem movimento” (ENGELS, 2015, p. 78).

A consequência epistemológica da posição materialista é a de que o pensamento jamais pode derivar as formas de ser do mundo exterior de dentro do sujeito, apenas formas de pensar. Portanto, princípios da realidade não são derivados da subjetividade, mas abstraídos da realidade. Não é a natureza e a humanidade que se guiam por princípios a priori, mas os princípios utilizados pelo pensamento só são corretos na medida que estão de acordo com a natureza (ENGELS, 2015, p. 60). Segundo Engels, a maneira mais precisa de se testar um conhecimento é na produção: se somos capazes de produzir um objeto então o conhecemos inteiramente, e assim não há mais espaço para qualquer questionamento sobre a coisa-em-si. (ENGELS, 1986, p. 12-13).

É no campo do materialismo que Marx e Engels se encontram, “Mas”, adverte Engels, “note-se bem, não [d]o materialismo simplesmente metafísico, exclusivamente mecânico do século XVIII” (ENGELS, 2015, p. 47). O que é esse materialismo mecânico?

¹ Esse escrito consta em anotações realizadas por Engels durante a escrita de *Anti-Dühring*, e não consta em traduções para o português, por isso foi citado uma tradução inglesa de *Dialética da Natureza* que acompanha essas notas.

O materialismo do século passado era predominantemente mecânico, visto que nessa época a mecânica, e mesmo assim apenas a mecânica dos corpos sólidos - celestes e terrestres - numa palavra, a mecânica da gravidade, era de todas as Ciências Naturais a única que havia chegado a certo ponto de coroamento. A química existia apenas sob uma forma incipiente, flogística. A biologia estava ainda em fraldas; os organismos vegetais e animais tinham sido investigados apenas de maneira superficial e explicavam-se por meio de causas puramente mecânicas; para os materialistas do século XVIII, o homem era o que o animal fôra para Descartes: uma máquina. Essa aplicação exclusiva do modelo da mecânica a fenômenos de natureza química e orgânica nos quais, embora atuem, as leis mecânicas passam a plano secundário face a outras que lhes são superiores, constituía uma das limitações específicas, mas inevitáveis em sua época, do materialismo clássico francês (ENGELS, s/d, p. 171-207).

Portanto, o materialismo mecanicista anglo-francês era reducionista, enquanto o “materialismo moderno” reconhecia diferentes legalidades em diferentes extratos do ser, ou seja, leis diferentes são válidas em diferentes níveis de organização da matéria, e umas não se reduzem às outras. Outro defeito do materialismo mecânico era seu caráter a-histórico. Para este, a natureza se move apenas em ciclos estreitos, não possui um desenvolvimento (ENGELS, s/d, p. 171-207). Esse segundo defeito também é justificado por Engels pelas limitações das ciências naturais do século XVIII. Esses defeitos inserem o materialismo mecanicista no campo do pensamento metafísico, que só consegue enxergar as diferentes substâncias no mundo de forma rigidamente apartada, imóvel, e imutável. Esse tipo de pensamento foi útil na passagem do feudalismo para a modernidade, pois permitiu uma ampla classificação e análise dos objetos da natureza. Porém, segundo Engels, essa classificação avançou a tal ponto que encontrou contradições na natureza por todos os lados. Por exemplo, a morte, antes entendida como um momento abrupto, passava a ser reconhecida como um processo, no qual é quase impossível determinar em que momento se passa da “pura vida” para a “pura morte”. A descoberta da célula demonstrou que, a cada momento, os seres vivos produzem e secretam milhares de células, negando o contorno brusco de sua forma substancial. Essas descobertas levam a um “conflito entre os resultados descobertos e o modo tradicional de pensar, a confusão sem fim que atualmente reina na ciência teórica da natureza e leva tanto professores como alunos, tanto escritores como leitores ao desespero” (ENGELS, 2015, p. 46). Porém, justamente devido à crise em que se encontrava, o materialismo poderia dar agora um salto qualitativo: “a ciência da natureza está agora no ponto em que não tem mais como escapar da síntese dialética” (ibid, p. 37). Isso significa que, agora, a ciência da natureza, enriquecida por séculos de pesquisa durante a revolução burguesa da ciência, é forçada a se reconciliar com a tese de Heráclito: tudo é e não é ao mesmo tempo, tudo flui, está em constante processo de devir e fenecer. Em síntese:

Saber que esses antagonismos e essas diferenças ocorrem na natureza, mas que sua validade é apenas relativa e que, em contraposição, suas supostas rigidez e validade absoluta são primeiramente introduzidas na natureza pela nossa reflexão - esse conhecimento perfaz o ponto central da concepção dialética da natureza. É possível chegar a ela forçado pelo acúmulo de fatos da ciência da natureza, mas chega-se mais facilmente ao encontro do caráter dialético desses fatos com a consciência das leis do pensamento dialético. (ENGELS, 2015, p. 37)

Desse modo, as ciências deixam de ser ciências “coleccionadoras” e passam a ser ciências “coordenadoras”, “que estudam os processos, a origem e o desenvolvimento dessas coisas e a concatenação que faz desses processos naturais um grande todo” (ENGELS, s/d, p. 171-207). Com essa passagem, Engels não tinha a intenção de impor à natureza um funcionamento dialético estabelecido aprioristicamente, ou modelar os programas de pesquisa dos cientistas da natureza conforme esse pressuposto, mas apenas ordenar e sintetizar o conhecimento científico conforme a dialética.

Engels tinha noção de que, para a dialética, os antagonismos só podem existir, enquanto elementos de uma dialética, dentro de uma totalidade. Porém, como aludido na última citação, para ele, a própria natureza constitui uma totalidade, e, assim, a unidade do mundo consiste em sua materialidade:

Toda natureza que nos é acessível, constitui um sistema, um conjunto de corpos. E é necessário que admitamos como corpos todas as existências materiais, desde a estrela até o átomo e até mesmo a partícula de éter, desde que admitamos sua existência. Mas, já que todos esses corpos constituem um conjunto, não se pode deixar de admitir também o fato de que eles atuam um sobre os outros; e essa ação de uns sobre os outros é justamente o que constitui o seu movimento. (ENGELS, 2000, p. 43)

Logo, não há uma real separação entre natureza, sociedade e pensamento, são todos constituídos por matéria, e, por isso, as mesmas leis (dialéticas) são válidas entre eles (ENGELS, 2015, p. 37). A especificidade do ser social para o materialismo de Engels é a de ser consciente. Tanto a natureza quanto os homens possuem uma história, mas os homens, na medida em que se desenvolvem e se diferenciam dos animais, fazem conscientemente sua história. A dialética é o fio de Ariadne que permite conferir alguma razão à história humana, que à primeira vista seria aleatória e incontrolada, pois os homens concretos não conseguem fazer na história aquilo que intencionam.

Essa nova concepção de mundo, o “materialismo moderno” ou dialético, permitia, através da síntese dialética da ciência natural, majoritariamente superar a filosofia, ao negá-la e incorporá-la, relegando-a apenas a autoridade sobre o estudo da lógica e da dialética (ibid). E, segundo Engels, a dialética, válida para a natureza, a sociedade e o pensamento, podia ser

reduzida a três leis: 1) A lei da transformação de quantidade em qualidade e vice-versa; 2) A lei da interpenetração dos contrários; 3) A lei da negação da negação (ENGELS, 2000, p. 34). Essas leis são extraídas da filosofia hegeliana, porém “invertidas”, e, assim, dotadas de uma substância materialista. A “inversão” da filosofia hegeliana é um tema recorrente, variável e complexo na obra de Marx e Engels. Apesar de fortuito, seria além do desígnio desta tese debater qual é o sentido dessa inversão, as diferentes maneiras em que ela se expressa em diferentes períodos da obra dos autores, e se as críticas deles a Hegel são legítimas e justificam tal operação. Porém, o que é válido notar aqui é que Engels, em seus escritos materialistas tardios, é claro quanto ao significado dessa “inversão”: é a transposição das teses idealistas de Hegel para uma base material, portanto o devir ontológico não seria mais enraizado no Sujeito absoluto, mas na Matéria. Esse procedimento não cria outra filosofia, mas a nega, pois, segundo Engels, torna-a supérflua, porque agora “já não se trata de tirar do cérebro as conexões entre as coisas, mas de descobri-las nos próprios fatos” (ENGELS, s/d, p. 171-207). Ou seja, não se trata mais de especular, o que Engels considerava ser a prática essencial da filosofia, mas de averiguar empiricamente, ao modo científico, pois o trabalho conceitual de conhecimento das dinâmicas essenciais da realidade já estava concluso.

2.2. ENTRE O MATERIALISMO E O IDEALISMO

Por algumas décadas, desde a publicação de *Anti-Dühring* até as primeiras críticas de Rodolfo Mondolfo, Lukács, Korsch, Brzozowski, Erwin Ban, entre outros, a concepção materialista de Engels foi largamente difundida e aceita dentro do nascente marxismo. Engels era tido como um intérprete com autoridade sobre o pensamento de Marx, afinal, ambos colaboraram por quase toda a vida adulta, e Marx estava vivo no início desse debate, e nunca se propôs a divergir publicamente da concepção de materialismo de Engels. Nos próximos capítulos, veremos que diferentes autores comentaram a obra do velho Engels e se questionaram sobre seu significado político, sua adequação para com a metodologia marxista, suas implicações filosóficas etc. Sem adiantar nada disso, o fim deste primeiro capítulo é dedicado a avaliar as teses do materialismo engelsiano por si mesmas, se são coerentes e cumprem a própria proposta.

Nesse sentido, é difícil dizer que Engels foi capaz de desenvolver um materialismo que superasse a filosofia, como ele queria. Ao contrário, suas próprias concepções são profundamente filosóficas, e, poderíamos dizer, até mesmo, idealistas. Pois, inevitavelmente, a especulação sobre a unidade do mundo, que Engels identifica na matéria, é um problema da

filosofia idealista, pois trata do conceito que rege o ser enquanto ser. Por outro lado, se considerarmos a afirmação de Engels sobre a matéria como uma afirmação da materialidade daquilo que é dado, então essa tese se torna totalmente banal, por ser compartilhada por quase todas as filosofias (sendo exceções notáveis as de Leibniz e Pirro) e não pode cumprir seu objetivo de ser a fundamentação de uma concepção de mundo.

A refutação da tese da identidade material do mundo atinge a viga da proposta de uma dialética da natureza, pois uma dialética depende de uma totalidade, que possui, dentro de si, contradições que a colocam em movimento. Porém, mesmo hipoteticamente aceitando a totalidade que Engels atribui ao mundo, é questionável se existem realmente contradições na natureza, independentes do homem. Engels exemplifica a dialética objetiva da natureza com a fervura da água (ENGELS, 2000, p. 36). A água se altera quantitativamente ao aquecer, e acumula essa mudança, que se torna mudança qualitativa quando ela ferve. Porém, há aqui apenas uma mudança de forma, e não de conteúdo. Logo, não é possível dizer que o vapor d'água seja a negação da água líquida, da mesma maneira que o capital é a negação do trabalho (ANTUNES, CONCEIÇÃO, 2008, p. 165-178). Pelos mesmos motivos, nenhum exemplo da suposta dialética da natureza que Engels fornece são realmente dialéticos (as células, as transformações químicas, a evolução das espécies, etc.), pois não são exemplos que possuem verdadeiras contradições, mas apenas ações recíprocas (previstas no sistema da natureza de Holbach), que são mais ricas que simples interações mecânicas, mas não constituem uma dialética (SCHMIDT, 2014, p. 55). De fato, mesmo se considerarmos que Engels tinha boas razões para combater o reducionismo e o mecanicismo de certos naturalistas, a dialética é uma ferramenta conceitual inessencial nessa crítica. Ainda mais, mesmo se, generosamente, concedêssemos que alguns dos exemplo providos por Engels fossem genuinamente dialéticos, o projeto de Engels esbarraria no problema da indução: não há nenhuma maneira clara de se fazer o salto lógico da observação empírica de algum fenômeno para certas leis universais que regem a natureza, os homens e o pensamento (SHEEHAN, 1993, p. 41). Assim, visto que Engels propõe adicionar a dialética à concepção materialista anglo-francesa de Holbach, Helvetius, Bacon, entre outros, por falhar nessa adição, ele retorna à compreensão científica desses pensadores, adicionando apenas certas especulações metafísicas sobre a natureza, que remontam à filosofia da natureza de Schelling e Spinoza.

Também é possível fazer aproximações entre as teses de Engels e a filosofia idealista quando se considera sua concepção de história. Retomando o que foi dito anteriormente,

Engels considera a história um emaranhado de ações humanas, que formam um conjunto que não pode ser resumido às intenções conscientes dos sujeitos históricos, mas são racionais em sua síntese, em seu resultado final, que segue leis homólogas às da natureza. Essa é uma tese muito próxima da filosofia da história kantiana. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant afirma:

Os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como os animais, e também não como racionais cidadãos do mundo em conformidade com um plano combinado; parece-lhes, pois, que também não é possível construir uma história segundo um plano (como, por exemplo, acontece entre as abelhas e os castores). Não se pode conter uma certa indignação quando se contempla a sua azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica manifestação da sabedoria em casos isolados, tudo, no conjunto, se encontra finalmente tecido de loucura, de vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora: pelo que não se sabe, no fim de contas, que conceito será preciso instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade. Não há aqui outra saída para o filósofo porque, nos homens e no seu jogo à escala global, não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar excepto inquirir se ele não conseguirá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para semelhante história; e queremos, depois, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber. Deste modo suscitou ela um Kepler, que submeteu inesperadamente a leis determinadas as trajectórias excêntricas dos planetas; e também um Newton, que explicou estas leis por uma causa natural geral (KANT, s/d, p.4-5).

Enquanto que, em Kant, uma razão histórica progressista deve ser postulada pela razão prática devido à necessidade de se chegar a uma realização concreta do ideal moral formulado por esta última, Engels racionaliza o drama histórico através das leis de uma dialética objetiva. Portanto, para o primeiro, a história universal humana possui uma unidade e uma teleologia, vagamente definida como “providência”, que garante um sentido existencial para a moralidade. Supostamente, a consideração sobre uma “unidade histórica”, ou seja, uma história universal, estaria vetada para um materialista, pois independe da real conexão entre povos humanos. Em outras palavras, apenas conceitos idealistas podem conectar a história dos aborígenes australianos com a história do povo Inca, pois estes povos não realizavam qualquer intercâmbio material ou intelectual entre si. Porém, Engels considera que a história humana é uma unidade diferenciada, que pode ser explicada pela dialética. Logo, ele implicitamente recorre a uma noção idealista de história universal humana.

Da mesma maneira, a homologia da humanidade e natureza intrinsecamente reduz o papel ativo dos homens, e os insere como seres passivos da ação natural. No prefácio de *Dialética da Natureza*, Engels elabora uma breve história da ciência humana, e, ao final,

anuncia que ela pode chegar a um eventual fim, pois a entropia do universo esfriaria o sol e encerraria as condições de vida na terra. Porém, ele tranquiliza o leitor ao dizer que, mesmo que isso acontecesse, essas condições ressurgiriam em outro planeta, uma nova espécie racional surgiria, e, portanto, a história da consciência avançaria (ENGELS, 2000, p. 29-30). Assim, as contingências intrínsecas ao Sujeito são completamente desconsideradas, reduzidas a uma ordem astronômica, física, química e biológica. Em outro texto, o autor afirma que

perguntando o que são pensamento e consciência e de onde eles vêm, descobre-se que são produtos do cérebro humano e que o próprio cérebro humano é um produto da natureza que se desenvolveu em seu entorno e com ele; sendo assim, é óbvio que as produções do cérebro humano, que em última instância também são produtos da natureza, não contradizem o restante do contexto natural, mas correspondem a ele (ENGELS, 2015, p. 60).

Se o argumento sobre a impossibilidade de uma dialética puramente objetiva estiver correto, então justamente o contrário do que Engels afirma aqui é verdadeiro: apenas a subjetividade humana é capaz de contradizer (negar) a natureza. Pois, se não há uma “totalidade mundial”, um “sistema da natureza”, e se de fato a transitoriedade das formas da natureza conforme seus próprios fenômenos não constitui uma “negação”, então quaisquer que sejam as “totalidades” dentro das quais há processos dialéticos, elas só podem se constituir quando a ação humana cria sistemas fechados que caracteristicamente possuam relações internas contraditórias, e essas contradições só podem existir quando os homens passem a negar certas determinações naturais, por exemplo escravizando o sujeito que é naturalmente livre ou enriquecendo aquele que não trabalha. Logo, os homens, por meio de sua razão, são os únicos seres naturais que, em sua própria natureza, são capazes de se levantar contra sua base natural, e a negar (SCHMIDT, 2014, p. 56). Portanto, pode-se dizer que, no mínimo, as teses de Engels não são apodíticas, pois é possível reconciliar o materialismo e a dialética sem necessariamente afirmar a homologia entre o ser social e o ser natural, como queria Engels. Portanto, esse autor abre o debate, de maneira sistemática, ambiciosa e profundamente influente, mas este debate tomará em seguida formas muito variadas, que se afastarão das propostas engelsianas. Em sequência, veremos como um de seus pupilos mais fiéis o acompanhou até certo ponto, mas ao fim desenvolveu uma interpretação materialista radicalmente nova.

3. KAUTSKY

Até os últimos anos de sua vida, Engels dedicou-se a editar e publicar o segundo e terceiro tomo de *O Capital*, tendo o último sido publicado apenas alguns meses antes de sua morte. Mesmo com esse hercúleo esforço realizado por um homem em sua velhice, haviam ainda muitos manuscritos inéditos de Marx que necessitavam de revisão e publicação, e o idoso Engels reconhecia que seria necessário passar o bastão para algum representante da nova geração de socialistas realizar essa tarefa. O fato de ele ter escolhido relegar isso a Karl Kautsky é revelador da relevância deste no movimento socialista do final do século XIX.

Kautsky nasceu em 1854 em Praga, hoje capital da República Tcheca, filho de um pintor local e uma famosa escritora alemã. Com apenas 9 anos, se mudou para Viena, um importante centro intelectual europeu. Nesse rico meio cultural, ele obteve uma formação humanista que o colocou em contato com um movimento socialista em ascensão. Já tendo suas simpatias a esse campo político, a Comuna de Paris, de 1871, foi um evento decisivo que o colocou definitivamente do lado socialista da luta política, onde ele permaneceria até o fim de sua vida. Portanto, poucos anos depois ingressaria no Partido Social-Democrata Austríaco. Porém, nessa época ainda era adepto de um socialismo eclético e indeterminado, característico do período anterior à Segunda Internacional. Carregou de seus estudos multidisciplinares na Universidade de Viena as influências do biólogo Haeckel, das teorias econômicas de John Stuart Mill e Thomas Malthus, do socialista neo-kantiano Albert Lange, e da imponente figura de Darwin, o qual permaneceria central em suas produções teórico-políticas até o fim da vida. Apenas em 1875 leu *O Capital*, porém posteriormente afirmou que só compreendeu essa obra muitos anos depois. A obra que de fato inclinou o jovem Kautsky às teorias marxistas foi *Anti-Dühring*, de Engels, lida entre os anos de 1877 e 1878, que, segundo ele, “contribuiu para que entendessem as doutrinas marxistas mais do que poderiam fazê-lo todas as obras apodíticas de Marx sobre o modo pelo qual queria ser entendido quanto a esse ou aquele ponto” (KAUTSKY, 1945, p. 2 apud SALVADORI, 1989, p. 299-339).

Em 1880, emigrou para Zurique a convite de um amigo, e filiou-se ao Partido Social-Democrata Alemão (PSDA). Apenas então, afirmou Kautsky, começaria "a evoluir em

direção a um marxismo consequente, metódico” (KAUTSKY, 1935, p. 20 apud MATTICK, 1988 p.15).

Em 1881, realizou uma peregrinação à Inglaterra para conhecer os homens que durante toda a vida adulta designaria de “mestres”. Desde então, foi *protégé* e colaborador de Engels. Em meados da década de 1880, já era considerado um dos mais importantes jovens intelectuais do PSDA. O papel que ele intencionou cumprir, como intelectual partidário, era claro, e foi expresso por ele com todas as palavras quando declarou que “Foi em 1883 que descobri minha vocação: difundir, popularizar e, na medida em que fosse capaz, aprofundar os resultados obtidos por Marx no plano do pensamento e da investigação” (KAUTSKY 1935, p. 93 apud MATTICK 1988, p. 16). Nessa tarefa, teve grande êxito, sendo responsável pelos textos mais difundidos da história do marxismo até então, por exemplo *As Doutrinas Econômicas de Karl Marx* reeditado 25 vezes, e *Luta de Classes*, reeditado 19 vezes, sendo ambos traduzidos para dezenas de línguas. Sob a asa de Engels, ambos defenderam a ortodoxia marxista nas disputas internas do partido e fundaram a Segunda Internacional sob essa égide. Escreveram juntos *Socialismo Jurídico* em 1890, polemizando contra os revisionistas. Quando aquele morreu, Kautsky assumiu a função de editor póstumo das obras marxianas, continuou a popularizar a doutrina marxista, a desenvolver suas pesquisas históricas, sócio-econômicas e filosóficas, e a manter a mesma posição no partido. Segundo ele mesmo, nunca foi um homem de “ação”, pois tinha uma concepção pedagógica e professoral de política, que designava aos intelectuais do partido a função de educar as massas sobre suas verdadeiras necessidades e interesses (SALVADORI, 1989, p. 299-339; KAUTSKY, s/d). Realizando essa função com esmero, ele escreveu, durante sua carreira de mais de 50 anos, em torno de 40 livros e 600 artigos². Assim, firmou-se a práxis que Kautsky levaria a cabo até o fim de seus dias, a de um fiel pupilo do “marxismo ortodoxo”, e sob esse prisma apresentou, em vários textos, suas interpretações sobre o materialismo de Marx.

² Devido à vastidão dessa obra, alguns comentadores, como Rafferty (1990) e Sheehan (2009, p. 79-80), enfatizam as rupturas filosóficas em sua obra, como a alteração da posição de Kautsky frente ao darwinismo, que em seus primeiros textos é celebrado, e mais tarde passa a ser criticado através do neo-lamarckismo, ou sua posição frente à “complementação” do materialismo com o neo-kantismo, que foi de uma tolerância desinteressada (pois Kautsky considerava que o marxismo era a negação da filosofia, portanto a posição filosófica seria apenas uma questão particular) para uma dura crítica, devido ao caráter conciliador da ética kantiana. Porém, entre os textos de sua fase “marxista” as descontinuidades filosóficas são acidentais, e em sua obra-prima *A Concepção Materialista da História* ele afirma que seus textos anteriores que tocam no tema do materialismo, escritos quase três décadas antes, foram ensaios preliminares para esse seu último grande escrito, demonstrando assim a permanência de suas teses gerais.

3.1. MARX VIA DARWIN

Isso é, podemos dizer que Kautsky foi um “fiel pupilo” segundo a concepção que ele tinha de si mesmo e do significado da ortodoxia marxista. Não é do escopo deste trabalho debater as críticas de Luxemburgo, Korsch, Lenin, Trotsky, entre outros, que afirmaram que Kautsky ou capitulou, ou nunca compreendeu realmente o marxismo³. Porém, devido às teses bastante peculiares e idiossincráticas de Kautsky, ele mesmo, em alguns de seus trabalhos, teve de reconhecer a independência e originalidade de algumas de suas ideias, que, desse modo não poderiam se resguardar eternamente sob o baluarte da autoridade de Marx e Engels⁴. Porém, ele afirmava que suas teses não poderiam ser as mesmas de seus mestres, pois o marxismo é uma ciência, e a ciência havia avançado desde a morte de Marx e Engels, e, com isso, revelado novos fenômenos com importantes implicações para a teoria social marxista (KAUTSKY, 2002). Portanto, suas novas teses seriam apenas a atualização do marxismo conforme essas novas descobertas científicas.

Essa linha de argumentação é demonstrativa da concepção de ciência, marxismo e a relação entre os dois, na obra de Kautsky. Segundo ele,

Eu aplico o método das ciências naturais no estudo da sociedade, a qual eu não considero como algo apartado da natureza, mas como parte dela. A sociedade possui, de fato, suas leis específicas, assim como a natureza orgânica é sujeita a leis específicas que não são válidas para fenômenos inorgânicos, e na natureza inorgânica, por sua vez leis específicas são efetivas para cada um dos diferentes estados de agregados. Essas diferenças não são incompatíveis com a unidade da natureza. ...No meu livro, eu argumento várias vezes contra concepções que simplesmente derivam conclusões sobre a sociedade a partir de conhecimentos reais ou presumidos das ciências naturais (ibid, tradução nossa).

Em vez de tomarmos Kautsky por sua palavra, devemos analisar seus textos, e verificar qual é a natureza da separação/união entre sociedade/natureza em sua obra, e se ele segue o próprio conselho de que não se derive conclusões sobre a sociedade a partir de conhecimentos da ciência natural.

De fato, a característica mais notável da interpretação de Kautsky do materialismo de Marx é a sua afirmação da imbricação entre as teorias sociais marxistas e o evolucionismo

³ Sobre isso: Lenin: O Renegado Kautsky e a Revolução Proletária; Trotsky: Socialismo e Terrorismo; Korsch: The Passing of Marxian Orthodoxy; Luxemburgo: Teoria e Prática.

⁴ Por exemplo, em *Ética e a Concepção Materialista da História* Kautsky afirma no prefácio que seu ponto de partida é o método materialista de Marx e Engels, mas apenas ele é responsável pelos resultados, e no texto “Nature and Society” ele afirma que de certa maneira é um revisionista, pois apenas na religião há ortodoxia.

darwiniano e neo-lamarckista. Segundo ele, uma das conquistas históricas de Marx teria sido o de “combinar a biologia com as ciências humanas” (KAUTSKY, 2020, tradução nossa).

Isso porque, segundo Kautsky, não há nenhuma diferença essencial entre o homem e os animais. Para chegar a essa tese, ele argumenta por exclusão, ou seja, apresenta algumas hipóteses de supostas diferenças essenciais entre homens e animais e as refuta. De partida, o autor desconsidera que a diferença resida na racionalidade ou na moralidade, pois os animais também possuiriam essas faculdades, apenas de modo menos desenvolvido. Outra hipótese levantada é a de que os homens se diferenciam por sua habilidade de alterar as formas da natureza, ou seja, por produzir. Mas Kautsky novamente afirma que isso não é uma exclusividade humana. Logo, não haveria nenhuma essência humana específica. Porém, logo em seguida, o autor afirma que:

Com a produção de meios de produção, o homem animal começa a se tornar o homem humano; com isso ele se liberta do mundo animal para fundar seu próprio império, um império com seu próprio tipo de desenvolvimento, que é totalmente desconhecido no resto da natureza, na qual nada de similar pode ser encontrado (KAUTSKY, 2003, tradução nossa).

Não fica claro porque esta não seria uma diferença essencial. É de se notar que não se hipotetiza que a essencialidade da atividade produtiva do homem resida em seu caráter teleológico, como Marx afirma no quinto capítulo de *O Capital*⁵ (MARX, 2013, p. 255-6). De fato, isso seria impossível no esquema conceitual de Kautsky, pois a própria formação de uma sociedade e a sua dinâmica de produção e reprodução são explicados em termos biológicos, portanto inconscientes e não-intencionais.

Isso fica evidente quando o autor descreve quais seriam as raízes da formação social, quais são os processos que formaram as instituições jurídicas, morais, culturais e produtivas. Contrariando sua noção de gênese do “império humano”, identificada com o momento em que os homens passam a produzir seus modos de produção, Kautsky inicia sua exposição da origem da sociedade humana com o mundo animal. Pois, segundo ele, todos os organismos biológicos são guiados pela finalidade de adaptação ao meio, para que consigam lutar por sua sobrevivência. Estas finalidades não são intrínsecas ao mundo, mas inscritas em cada indivíduo. Para que consigam sobreviver, cada indivíduo desenvolve uma “divisão de trabalho” interna, em que órgãos cada vez mais complexos cooperam para um trabalho único e instintivo: a manutenção da vida. Na luta contra o meio e os outros indivíduos, os que

⁵ MARX, Karl. **O capital : crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255-256.

desenvolvem uma melhor “divisão do trabalho” interna prevalecem. Desse modo, aqueles indivíduos sobreviventes mais evoluídos desenvolvem forças e capacidades provenientes de sua luta pela existência que podem ser utilizadas para ações além da mera sobrevivência, por exemplo empregar a elasticidade e diligência dos músculos, desenvolvidos para correr de predadores, na dança, ou especular com a razão, que antes servia apenas para deliberar sobre questões práticas imediatas.

Motivados pela sobrevivência, certos tipos de indivíduos passam a se unir com seus pares e formar “sociedades”, caso isso seja vantajoso para essa espécie, o que tende a ser o caso para os herbívoros, mas é exceção entre os carnívoros. Desse modo, esses “animais sociais” desenvolvem um sentimento altruísta para com seus congêneres, o que possibilita a formação de estruturas favoráveis para a sobrevivência dessa espécie, como relações íntimas mais longas, para a proteção da progênie, fidelidade de um indivíduo a sua comunidade, respeito à hierarquia estabelecida, etc. Assim, o fortalecimento de uma “sociedade animal”, em número e complexidade, permite um segundo grau de desenvolvimento da “divisão do trabalho”, entre os animais dessa comunidade (por exemplo a função de líder do rebanho, de cuidadora dos filhotes, de guarda contra predadores, etc.), o que novamente os torna mais adaptados para o seu meio, pois essa sociedade é, segundo Kautsky, em si uma espécie de organismo, o qual é, em sua concepção, o sujeito da divisão do trabalho. A “sociedade animal” forma um tipo particular de organismo, pois, ao contrário do organismo individual, ela não é naturalmente unívoca, e deve ativamente manter e estabelecer sua unidade e harmonia. Essas relações formam o ponto de partida para as relações sociais humanas.

Toda a moralidade humana pode ser encontrada nessa raiz biológica, e a própria ideia kantiana de tratar alguém como um fim, e não como um meio, já era presente nas sociedades animais. Portanto, a moralidade é meramente instinto. Isso explica, segundo o autor, a dificuldade de se analisar racionalmente a ética, pois a reflexão sobre esse tema demonstra não a liberdade, mas a necessidade, portanto pensar sobre as ações morais humanas significa aceitá-las todas como necessárias, e reconhecer que nada é realmente bom ou mau. A única diferença na moralidade humana é que a “divisão do trabalho” do “organismo social” humano, é muito mais desenvolvida, criando “regras do jogo” muito mais complexas, na qual, por exemplo, se criam impulsos de rebanho para combater a ambição e o poder dos mais fortes, fortalecendo a tensão entre indivíduo e comunidade (KAUTSKY, 2003). O “organismo social” humano, a partir de certo estágio evolutivo, também possui a especificidade da estratificação em classes, o que cria outra dinâmica, além da luta pela vida, que é a luta entre

as classes. A diferença entre as duas é a de que a luta pela vida é individual, enquanto a luta de classes é um fenômeno de massas, em que massas que compartilham condições de vida semelhantes se unem para combater massas adversárias. Mas a luta entre as classes é apenas um fator da existência humana, e menos essencial e abrangente do que a condição biológica compartilhada entre os homens, pois a humanidade viveu muito mais tempo em sociedades sem classes sociais do que com elas (KAUTSKY, 2002). Por isso, “apenas em certas condições sociais a luta de classes é a força motora da história; é sempre, fundamentalmente, a luta contra a natureza” (KAUTSKY, 2020, tradução nossa), e “Para nós, aquilo que é universalmente humano... é basicamente nada além daquilo que é animal no homem- tudo aquilo que não é animal é historicamente particular” (KAUTSKY, 1989, p. 104, tradução nossa). Portanto, a raiz do homem não é o próprio homem, mas o animal.

A diferença entre Darwin e Marx repousa, para Kautsky, no ponto de partida utilizado para investigar essas duas essenciais lutas, pela vida e entre as classes, ou seja, a de que o primeiro faz uma análise em que o indivíduo é o “condutor do desenvolvimento”, enquanto, para o segundo, é a classe. Essa contradição pode ser reconciliada ao se adicionarem certas teses neo-lamarckistas, que enfocam o papel da comunidade, em detrimento do indivíduo, na evolução das espécies. Esse desenvolvimento teórico do evolucionismo biológico, que, para o autor, faz a ponte entre a biologia e as teorias sociais marxistas, só ocorreu após a morte de Marx e Engels, e apenas por isso essa conexão rígida entre teorias da evolução e marxismo nunca foi assinalada pelos “mestres” (KAUTSKY, 2002). Imageticamente, Kautsky se vê sentado nos ombros dos gigantes fundadores do materialismo moderno, e as novas descobertas na ciência biológica são os avanços que lhe concedem uma altura extra para enxergar ainda mais “longe”.

Tendo essas concepções em vista, não é tão surpreendente que Kautsky afirme que o livre arbítrio seja apenas uma ilusão ultrapassada, que nunca foi justificada racionalmente, apenas postulada pela razão prática, e que os avanços da ciências nos forcem a rejeitar definitivamente essa ideia (KAUTSKY, 2020). Ele mesmo contradiz essa ousada afirmação no prefácio de *A Concepção Materialista da História*, onde afirma que essa concepção

não nega o poder da liberdade humana. Mas ela mostra que a vontade é vitoriosa e invencível de forma duradoura apenas quando ela é ativa na direção dada por condições econômicas e quando ela permanece dentro das condições do que é possível em um período em particular, o que é definido por essas condições (KAUTSKY, 1998, p. I.xix, tradução nossa).

Porém, é difícil entrever qual exatamente é a consideração dada ao livre arbítrio em sua metodologia naturalista. Se Kautsky não nega que o livre arbítrio exista, o que exatamente ele faz, qual papel ele cumpre no funcionamento e no estudo da sociedade? No máximo, parece que o arbítrio humano apenas tenciona por vezes com a lei social, já descobertas pela economia política, e atrapalha a análise das estatísticas (KAUTSKY, 2003). Pois, se o ser humano é apenas um animal esquisito, que utiliza de suas capacidades evolutivas para funções diferentes das quais elas foram gestadas pelo instinto de sobrevivência, não há porque levar em consideração no estudo desses bichos quaisquer fatores “idealistas” e “fantasmagóricos” como o arbítrio, a ética, a cultura, etc., que são apenas manifestações anormais de instintos ou de funções metabólicas, e assim a história se torna apenas um processo evolutivo regado por leis imutáveis (isso explica porque Kautsky considerava inevitáveis o socialismo e a democracia (KAUTSKY, 1998, p. 410)).

3.2. LIMITES DA POSIÇÃO KAUTSKYANA

Assim, fica evidente que aquilo que Kautsky considerava o materialismo de Marx não era meramente uma concepção monista, o simples “reconhecimento de que o mundo fora de nós realmente existe, não é mera aparência, nem um produto do cérebro pensante”, somado com a demanda de não considerar cada uma das coisas externas à nós como imóveis e imutáveis, mas sim investigar essas coisas em seus movimentos e mudanças, em seu devir e fenecer, na totalidade de suas inter-relações” (KAUTSKY, 2002, tradução nossa). Apesar de suas intenções, toda vez que Kautsky coloca em prática essas concepções, e utiliza essa metodologia para investigar algum objeto social, ele o reduz à sua base biológica. Portanto, esse materialismo é uma afirmação ontológica forte sobre a essencialidade da biologia frente ao ser social. Aqui, novamente, o sistema conceitual de Kautsky entra em contradição com algumas esporádicas constatações, pois ele afirma que o materialismo marxista é apenas sinônimo de método científico, e que um materialismo que intenciona explicar todos os princípios da realidade através da substância Matéria é insustentável (KAUTSKY, 1998, p. 7). Porém, é exatamente esse projeto insustentável que Kautsky constrói, substituindo apenas a *arché* “Matéria” por “Organismo”.

Adotando essa metodologia, Kautsky se viu forçado a abrir mão da dialética, e reconhece que nesse ponto ele tem de divergir de seus “mestres” (KAUTSKY, 2002). Isso é, por vezes, Kautsky afirma a importância da dialética para o marxismo. Em seu papel de fiel escudeiro do “marxismo ortodoxo” ele atacou os revisionistas bradando: “O que resta do

marxismo se ele é privado da dialética, sua ferramenta mais útil e sua arma mais afiada?” (KAUTSKY, 1989, p. 22 apud SHEEHAN, 1993, p. 78, tradução nossa). Porém, o que ele quer dizer com isso é que desenvolvimento, como notamos, é “dialético”, isto é, é o produto de uma luta entre opostos que necessariamente ocorre. Toda luta entre opostos irreconciliáveis, todavia, deve, em última instância, levar à superação de um dos lutadores” (KAUTSKY, 2020). Portanto, a dialética é meramente uma parte de um processo de evolução em que duas forças irreconciliáveis entram em conflito, e uma é derrotada. Essa “dialética” se aplica até mesmo a uma bola rolando na rua, que eventualmente cessa seu movimento uniforme devido ao “oposto irreconciliável” do atrito do asfalto. Kautsky confirma que, de fato, essa relação de “tese-antítese-síntese” parece ser um pressuposto correto para o mundo orgânico, e se aplica não só à plantas e animais, mas também a reinos inteiros, corpos celestiais inteiros”, mas não da maneira em que Engels ilustra. Pois este supostamente apenas consideraria uma relação de mão única, em que algum objeto da natureza encontra dentro de si sua negação, que por sua vez o força a realizar uma síntese, enquanto que, para Kautsky, a negação sempre provém da contradição entre o indivíduo e seu meio. Enquanto essa relação, mesmo que antagônica, se restringir ao indivíduo em sua adaptação ao meio, ela não é dialética, pois prossegue igualmente em todos os indivíduos dessa espécie nesse meio, como um ciclo fechado que não cria nada de novo. Porém, essa relação passa a ser dialética se considerada ao nível da evolução das espécies ou do desenvolvimento de uma sociedade. Pois, nesse caso, não só o ambiente pressiona o indivíduo e o incide a evoluir, como o indivíduo altera-se e, com isso, altera o meio. Porém, “a evolução dialética que é propriamente hegeliana” ocorre apenas na raça humana, porque ela consegue se adaptar ao meio criando novos “órgãos”. Kautsky não esclarece qual exatamente é a diferença entre a “dialética” da evolução das espécies e a “dialética propriamente hegeliana” humana. Ora, contra essa bizarra ideia de dialética criada por Kautsky, o próprio Kautsky se vê forçado a protestar. Pois evidentemente, não há universalmente tensões entre o indivíduo e o meio. Por vezes, os indivíduos podem ser harmonicamente adaptados aos seus meios, e em alguns casos não há sequer algo que possamos chamar de “indivíduo” e de “meio”. Portanto, seria um erro considerar que a “dialética” exista a priori e universalmente, como queria Engels, é necessário apenas a reconhecer onde possamos a identificar (KAUTSKY, 1998, p. 218). Isso é, onde possamos identificar essa “dialética” esvaziada e deformada, que não contém totalidade, negação determinada, reconciliação, nem nada do tipo. A importância da dialética para Kautsky era a de que ela possibilitaria defender uma teoria do desenvolvimento, contra as

ideais estáticas e metafísicas adotadas pela burguesia a partir do momento em que esta classe se tornou conservadora (KAUTSKY, 2003).

Esta noção de dialética rompe com o que comentaristas frequentemente denominam, em Marx, de “crítica imanente” (PINZANI, 2017). Kautsky expressa a noção de que o marxismo é apenas uma entre outras ciências, que pode e deve ser misturada com a biologia, e que descreve certas estruturas geradoras de fenômenos no mundo. Certas noções éticas (ilusórias) do pesquisador marxista podem o inclinar a condenar a sociabilidade vigente, mas ele deve suprimir esse ideal moral para investigar neutramente as leis de evolução e movimento do organismo social (KAUTSKY, 2003). Porém, ao mesmo tempo, ele afirma, no mesmo texto, que o “ideal moral” é o “motor da luta de classes”. Portanto, a moral é meramente uma ilusão necessária para mover os homens em direção à realização inconsciente da necessidade evolutiva histórica do socialismo. Apesar da aparente contradição, essa conclusão é natural caso se considere que o marxismo é apenas uma ciência positiva sociológica. Em contrapartida, a noção de crítica imanente, comumente atribuída ao pensamento de Marx, reconhece a dialética como uma ferramenta de investigação das contradições de uma sociedade, que demonstra o descompasso entre os ideais gerados por ela mesma e a sua realidade, no sentido de apontar as potencialidades vigentes de emancipação. Com essa metodologia, o “ideal moral” não é algo externo, ilusório ou irracional, mas algo proveniente da própria constituição da sociedade atual. Essa contraposição revela quão pouco materialista é o biologicismo de Kautsky, que explica todas as manifestações “espirituais” como um uso estranho das faculdades naturais, e não como fruto da materialidade das relações sociais de uma dada sociedade. Portanto, em busca de estabelecer uma concepção monista e unitária de mundo, Kautsky desenvolve meramente um materialismo que subsume toda a existência social às suas determinações biológicas, e portanto é incapaz de apreender as determinações reais do ser social.

Em conclusão, pode se estabelecer uma certa continuidade entre a interpretação materialista de Kautsky e Engels, no sentido de que ambos ontologizam o materialismo de Marx, e tentam derivar dele uma concepção de mundo. Mas seria exagero considerar a interpretação de Kautsky uma mera repetição das teses do velho Engels. Há aqui, de certa maneira, uma radicalização das tendências cientificistas já presentes em Engels, mas Kautsky inova independentemente ao se aferrar à junção de marxismo com evolucionismo darwinista, produzindo teses que não estavam presentes em Marx e Engels, nem mesmo de maneira latente. Pois, enquanto para estes últimos o desenvolvimento das formas biológicas e

geográficas de fato formavam a base da história humana, no sentido de que são a matéria com a qual os homens se relacionam e utilizam para construir e reproduzir a sociedade, portanto os pressupostos e limites que confrontam a vida humana, a concepção materialista da história de Marx e Engels considera que o ser social possuía uma relativa independência dessa base, portanto características próprias que não podem ser investigadas através das categorias da ciência natural. Pelo contrário, é a história da apropriação humana da natureza que disponibiliza as categorias que utilizamos para estudar a natureza. Logo, há uma inversão dessa relação em Kautsky, que, desse modo, considera a história humana apenas um apêndice da história natural, e, por isso, aplica uma metodologia típica do darwinismo social (SCHMIDT, 2014, p. 42-3).

Apesar da grande força do PSDA no cenário político alemão do final do século XIX e da existência de um volumoso proletariado nesse país, a partir da década de 1870 seria, surpreendentemente, a Rússia, um país atrasado e semi-feudal, que teria o movimento revolucionário mais vibrante do continente europeu, e conseqüentemente, realizaria uma abrangente recepção da obra de Marx. Por isso, nos voltaremos agora aos intelectuais desse país em que, no futuro, se encenaria a primeira revolução proletária da história.

4. PLEKHANOV

4.1: O CALDEIRÃO RUSSO

Das explosivas condições sociais do Império Russo na segunda metade do século XIX, uma geração de revolucionários, de variadas matrizes, foi gestada. A Rússia havia sido, até então, a retaguarda da contrarrevolução (MARX, 1953), confiável aliada de governos absolutistas e retrógrados de toda a Europa. Porém, esse país atrasado, semi-feudal, estava em vias de modernização durante o período de um dos mais acelerados crescimentos econômicos do capitalismo europeu. A partir da década de 1840, a insuficiência da produção agrícola servilista diminuiu a exportação de trigo, travancando o desenvolvimento da indústria, a qual também se defrontava com a falta de mão de obra. A autocracia tsarista administrou esse problema através da emancipação dos servos de 1861, que juridicamente “libertava” o trabalhador da gleba ao lhe impor a dívida de um dispendioso e ínfimo pedaço de terra, muitas vezes insuficiente para a alimentação de uma família. Desse modo, se intensificou o deslocamento de parte da população rural para as cidades, fugitivos da fome em busca da venda de sua força de trabalho para obter condições mínimas de vida. As grandes terras dos antigos proprietários de mujiques são modernizadas, incrementando a produção de trigo russo em 140% em quinze anos. Com o aumento populacional ao longo dos anos, as pequenas terras dos camponeses recém-libertos passam a ser cada vez mais exíguas, aumentando a carestia, e o proletariado urbano é submetido a salários baixíssimos e uma longa jornada de trabalho, uma exploração ainda mais abjeta do que a que vigorava na maioria dos países da Europa ocidental da época, pois a débil indústria russa exigia uma alta taxa de mais-valor absoluto para competir com a mais desenvolvida indústria européia. Devido a esse subconsumo, a indústria, apesar das lucrativas vantagens dos salários rebaixados e da constante expansão do exército industrial de reserva, é travancada, pois tem dificuldades de realizar suas mercadorias internamente e de competir internacionalmente. Por causa da rústica técnica industrial, da proibição dos sindicatos, e do baixíssimo nível educacional (segundo o censo de 1897, apenas 29% dos homens e 13% das mulheres eram alfabetizados), não se formou no país uma significativa aristocracia operária, o que conformou uma maior homogeneidade nos interesses da classe trabalhadora em geral. (SERGE, 2007, p. 37-57).

Por esses motivos e muitos outros que vão além desse breve esboço, a Rússia nesse período era um caldeirão de contradições, em que se confrontavam o clero, a burocracia estatal, a nobreza, os grandes proprietários fundiários, a pequeno-burguesia camponesa, e as classes mais jovens, porém cada vez mais poderosas, burguesia e proletariado. Nesse contexto, surgiram, ao lado dos mais antigos movimentos liberais constitucionalistas, apoiados pela burguesia e parte da *intelligentsia*, grupos e partidos radicais, que, de diferentes maneiras, identificavam as classes subalternas como um sujeito revolucionário na conjuntura russa da época.

Entre esses, a tendência mais importante na segunda metade do século XIX era a dos *Narodnik*, nome que provém de *narod*, povo, sendo usualmente traduzida como “Populistas”. Porém, é importante deixar de lado as conotações contemporâneas desse termo traduzido. Os *narodniki*, como toda tendência política, possuíam entre si várias divergências, e militavam em diferentes organizações políticas, mas se coadunavam em sua posição pró-camponesa e sua oposição ao desenvolvimento do capitalismo na Rússia, devido à pauperização dos pequenos produtores ocorrida desde a emancipação dos servos, mas ao mesmo tempo eram contrários a um reacionário retorno às relações sociais de produção feudalistas. Ao invés do fogo ou da frigideira, os *narodniki* propunham a construção de um socialismo tipicamente russo baseado nas pequenas propriedades de terra, através de um movimento liderado pelos intelectuais, que guiariam o povo em direção a essas conquistas, seja por via revolucionária ou reformista. (WALICKI, 1969, p. 6).

Foi como representante de um partido *narodnik*, Terra e Liberdade, que o jovem estudante G. V. Plekhanov fez um ardente discurso improvisado na praça de Kazan, em São Petersburgo, na tarde de 6 de dezembro de 1876, denunciando a autocracia e a perseguição ao escritor Tchernichevski, no que foi a primeira manifestação operária da história da Rússia, que contou com a participação de cerca de 400 pessoas, entre militantes partidários, estudantes e trabalhadores. Na ocasião, foi hasteada, pela primeira vez na Rússia, a bandeira vermelha socialista. Essa manifestação foi organizada em reação ao fracasso do movimento “Ir ao Povo” (Хождение в народ), ocorrido em 1874, quando em torno de 2.000 a 4.000 estudantes, muitos deles membros da nobreza ou da burguesia, se dirigiram ao campo para ensinar os camponeses sobre suas tarefas políticas e a possibilidade do socialismo. Em sua maior parte, o campesinato não só não foi receptivo para com essas mensagens, como denunciou os estranhos visitantes às autoridades, o que resultou na prisão de mais de 1.000 militantes. Os *narodnik* reavaliaram suas táticas após essa grande derrota política, e, com isso, se difundiu

amplamente no movimento a tese de que a propaganda não podia ser apenas pela palavra, mas principalmente pela ação exemplar. Por esse motivo, e após longa discussão, o partido Terra e Liberdade decidiu convocar essa arriscada manifestação em defesa dos direitos civis dos trabalhadores, que foi boicotada por vários grupos socialistas e duramente reprimida pela polícia (MCKINSEY, 1985).

Permaneceu, portanto, a indecisão sobre o que fazer para avançar o movimento *narodnik* entre as massas. A maior parte do partido defendeu a causa do terrorismo, sendo o primeiro ato executado em 1878, contra o general Toprov. Se seguiram muitos atos terroristas durante os próximos meses, mesmo com a oposição ferrenha de parte do partido, que defendia o retorno à propaganda política entre as massas camponesas. Em 1879, a tensão entre as duas correntes se tornou insustentável e elas se separaram em duas facções: a Vontade do Povo, partidária do terrorismo, e a Partilha Negra, liderada por Plekhanov, que defendia o retorno à antiga tática. No ano seguinte, o líder desta é forçado ao exílio. Em 1881, a Partilha Negra é dissolvida (SERGE, 2007, p. 42). Influenciado pelo contato com o movimento operário ocidental, Plekhanov abandona o populismo, e escreve seu primeiro ensaio claramente marxista, uma introdução ao Manifesto do Partido Comunista, em 1882. Um ano depois, exilado na Suíça, forma, com seus antigos companheiros da Partilha, o primeiro grupo marxista russo, Libertação do Trabalho, que assume a dupla tarefa de divulgar o marxismo na Rússia e reexaminar a proposta de Revolução Russa a partir do ponto de vista marxista (GETZLER, 1984). Em 1883 publicam seu primeiro manifesto, *Socialismo e Luta Política*, complementado dois anos mais tarde pelo mais robusto *Nossas Diferenças*, ambos escritos por Plekhanov.

Essa mudança, apesar de significativa, não suprime a continuidade de parte do pensamento de Plekhanov. Desde a sua participação no movimento *narodnik*, ele era um inimigo intransigente do “Blanquismo”, e crítico da proposta de “tomada do poder”. Sua passagem para o campo marxista possibilitou a renovação da defesa da antiga tática de propaganda de massas, porém agora com um conteúdo e um interlocutor diferenciado: a revolução segundo os preceitos do “socialismo científico”, encabeçada pela burguesia e sustentada pelo proletariado. Travando contato com sociais-democratas europeus, ele passou a adotar para si essa designação, não apesar, mas devido à moderação que esse rótulo implicava, o que combinava com seu projeto político que, defendendo o caráter democrático-burguês da revolução, suprimiria o “fantasma vermelho” do socialismo, permitindo uma aliança com os liberais, e isolaria os “inimigos da democracia” no campo da

contrarrevolução. O papel histórico dos socialistas e do proletariado da Rússia era, naquele momento, realizar a propaganda de massas, que incentivaria os trabalhadores a se organizarem para libertarem a si mesmos: apoiando a revolução burguesa e o desenvolvimento capitalista na Rússia, evitando a tentação de tomar o poder, e completando a ocidentalização russa iniciada por Pedro, o Grande. Apenas após essas condições serem concluídas, seria o momento da classe trabalhadora retornar à cena histórica e lutar pelo socialismo na Rússia. Nas condições de atraso, a tentativa de construção imediata do socialismo seria inevitavelmente ditatorial, e, para Plekhanov, se o capitalismo é ruim, o despotismo é ainda pior (WALICKI, 1969, p.153-158). Portanto, ele abandona a crença em um socialismo *sui generis* apoiado nas pequenas propriedades e uma posição política contrária ao desenvolvimento do capitalismo, e adota a defesa da revolução burguesa como única mediação possível para a construção do socialismo.

Apenas a partir do contexto do apogeu e declínio do movimento populista, que viria a ser ofuscado pelo marxismo, e a localização de Plekhanov dentro dessas duas matrizes, é possível compreender os objetivos e argumentos contidos em seu livro *O Desenvolvimento da Concepção Monista da História*, publicado em 1895, seu ensaio de 1907, *Problemas Fundamentais do Marxismo*, e a posição destes na história da interpretação do materialismo marxista. Esses textos contêm apenas alguns ensaios dos muitos escritos pelo autor que abordam esse tema. Selecionamos estes em particular por serem as explanações mais extensas e completas produzidas por ele, que, em outros textos mais curtos, frequentemente remete a essas duas obras como referências centrais de seu ponto de vista.

4.2 O DESENVOLVIMENTO DA CONCEPÇÃO MONISTA DA HISTÓRIA

Exilado em Londres, Plekhanov começou a escrever, em 1894, uma série de artigos sobre o materialismo de Marx, com o objetivo de esclarecer as posições marxistas e criticar os *narodniki*, que se aproveitavam da falta de traduções da maioria das obras de Marx e Engels para distorcer suas teorias e atacar seus “discípulos” russos. Inicialmente, tinha a intenção de imprimir os livros na Suíça e traficá-los para a Rússia, mas foi convencido por seu editor a tentar driblar a censura e publicar o livro legalmente na Rússia. O título original, *Em Defesa do Materialismo*, foi alterado, o livro foi assinado pelo pseudônimo N. Beltov, e, assim, o texto foi aprovado pelos censores russos (PLEKHANOV, 1947, p. 17-8).

O livro, estruturado em cinco capítulos e uma conclusão, tem o objetivo eminentemente político de refutar as teses que embasavam o ainda relevante, porém decadente, movimento *narodnik*. Para isso, o autor expõe a história da teoria social moderna, tendo como princípio organizativo dessa exposição a demonstração de um suposto desenvolvimento intelectual que culmina no marxismo. Desse modo, Plekhanov busca inscrever a teoria *narodnik* junto às concepções superadas, pequeno-burguesas e anti-científicas do socialismo utópico. Nas seguintes seções, sintetizamos as teses de Plekhanov sobre o desenvolvimento filosófico pré-marxista e sobre o materialismo de Marx contidas no livro e no ensaio, para, na última seção, considerar quais são os limites e consequências dessa interpretação, e confrontá-la com as interpretações de Engels e Kautsky.

De início, Plekhanov refuta a ideia de que Marx não seria “filosoficamente” materialista, apenas utilizaria um método materialista para o estudo da economia, sendo sua concepção portanto um “materialismo econômico”, destacado de, e não relacionado ao, “materialismo em geral”. Para o autor, ao contrário, a obra de Marx se filia à grande tradição materialista, que rivaliza com o idealismo desde o início da filosofia. Enquanto a primeira explica os fenômenos espirituais através da matéria, sua organização e suas diferentes qualidades, a segunda explica os diferentes fenômenos da matéria através do espírito (PLEKHANOV, 1947, p. 28). Porém, é desnecessário aqui reconstruir toda a história do materialismo. É suficiente, para os propósitos do autor, partir dos materialistas franceses do século XVIII.

A principal contribuição desses pensadores foi a epistemologia sensualista, ou seja, considerar que as sensações eram fonte de todas as ideias, e toda atividade espiritual do homem seria uma sensação transformada e sintetizada pelo corpo. Isso significa que todo o pensamento é causado no homem pelo ambiente. Portanto, o homem é fruto da natureza e da sociedade, portanto pode ser reformado pela educação. Essa era a base filosófica das exigências políticas igualitárias e liberais desses materialistas.

Se o ambiente é a causa das ideias, então, se queremos compreender as ideias, temos que compreender o meio em que elas surgem, portanto realizar um estudo do desenvolvimento histórico da sociedade. Essa seria, para Plekhanov, a conclusão lógica do materialismo. Porém, os setecentistas afastam-se dessa conclusão, e afirmam que são as opiniões que governam o mundo, ou seja, o desenvolvimento histórico é determinado pelas ideias, abandonando seu pressuposto sensualista. Essa incoerência incute antinomias no

sistema desse materialismo. Pois, ao mesmo tempo, 1) todas as opiniões do homem são derivadas de seu meio; e 2) o meio, em todas as suas características, é construído pela opinião do homem. Dessa contradição fundamental, outras são derivadas. Por exemplo: 1) tal e tal ações são definidas como boas ou más em virtude de suas consequências prazerosas ou dolorosas, logo, as opiniões das pessoas são determinadas por seus interesses; e 2) prazer e dor são definidos a partir do sistema de opiniões de cada indivíduo, portanto, seus interesses são determinados por suas opiniões. Além disso, 1) A constituição de um povo determina o seu meio, portanto determina seus costumes; e 2) Os costumes do povo são a base de sua organização política, logo eles determinam sua constituição.

Criticando os limites do materialismo setecentista, o autor aponta a problemática central da ciência social, que subsequentemente é discutida por todos os autores apresentados: a relação entre o indivíduo e o meio, entre a liberdade e a necessidade. Analisando essas teses e antíteses, Plekhanov afirma que são todas igualmente verdadeiras, o problema é que elas não exaurem a questão porque são parciais, analisam ora de um ponto de vista, ora de outro, sem considerar a totalidade. O máximo que esses filósofos materialistas, e também todos os iluministas idealistas, podiam fazer, era afirmar que as duas esferas, do indivíduo e do meio, interagem. Mas eles eram totalmente incapazes de explicar *porquê, de que maneira*, elas interagem. Para isso, seria necessário identificar qual seria a “terceira força”, mais fundamental, que determina essa interação. Essa ausência levava os materialistas à conclusão absurda de que as ideias não afetavam de maneira alguma a constituição de uma sociedade, ao mesmo tempo em que afirmavam que “as opiniões governam o mundo”. Portanto, a principal contribuição desses filósofos foi a identificação da importância do meio como elemento determinante das ideias vigentes em certa sociedade, o que implica na centralidade da transformação do meio para a reforma do espírito humano. Porém, suas teorias eram muito débeis para explicar o caráter histórico do meio, eles eram incapazes de apreender a noção de desenvolvimento, e de superar a antinomia meio/indivíduo (PLEKHANOV, 1947, p. 27-37).

No segundo capítulo, Plekhanov afirma que os historiadores franceses da época da restauração borbônica forneceram algumas pistas a respeito de qual era essa “terceira força”, que unia e determinava a interação entre indivíduo e meio. Suas pesquisas históricas e suas exposições apontavam as relações de propriedade como elemento determinante no movimento da história, pois era a estrutura que separava as diferentes classes em momentos revolucionários, como a Revolução Gloriosa ou a Revolução Francesa. Portanto, para esses autores, Guizot, Thierry e Mignet, não há apenas uma interação aleatória entre, por exemplo,

os costumes e a constituição, mas é a condição civil do homem, suas relações de propriedade, que as determinam.

Porém, esses pensadores não conseguem explicar porque exatamente as relações de propriedade se desenvolveram dessa ou daquela maneira, e qual é a sua origem. Apesar de corretamente observarem essa determinação em casos empíricos da história, não dão conta de conceitualizar esse elemento como chave da história de forma rigorosa. Em vez disso, oferecem algumas vagas explicações, como o desejo de “conquista”, a luta por “interesses positivos”. Quando estas falham, esses autores são forçados a recorrer à normatividade da “natureza humana”. Portanto, eles eram capazes de observar que existem certas leis de desenvolvimento histórico, e que elas eram determinadas pelo meio social do homem, não meramente por suas ideias, mas ainda não podiam dizer quais eram essas leis, e como elas operam (PLEKHANOV, 1947, p. 38-53).

Em seguida, Plekhanov descreve como os socialistas utópicos se inspiraram nesses historiadores, e aprofundaram a ideia de que a “natureza humana” era o motor da história. Assim como o homem é primeiro uma criança, depois um adulto, e em seguida um idoso, a história progrediria de forma igualmente linear, e sempre em direção a uma maturidade progressista. Assim como os historiadores, eles por vezes se aproximavam da noção de que as relações de propriedade eram o núcleo do desenvolvimento histórico, mas o que predominava, no caso dos utópicos, era uma teodicéia de um desenvolvimento progressista linear, contínuo e inevitável. Para Saint-Simon, o homem deve passar do estágio teológico, para o metafísico e em seguida para o positivo. Atingindo este último, a humanidade adquire conhecimento suficiente para elaborar, com precisão matemática, uma “ordem social ideal”, que completaria a história humana. Para atingir esse objetivo, os utópicos apelavam a todas as classes e estratos da sociedade, buscando convencê-los da retidão de seus ideais e da viabilidade de seu projeto. Por considerarem que o ponto central da ciência social era a invenção de um modelo social a ser implementado, eles tratavam as questões políticas e teóricas com desprezo, apoiando sofisticadamente qualquer causa ou teoria que concordasse com o modelo previamente estabelecido.

Plekhanov considera a concepção histórica utópica uma doutrina do Destino, que, mesmo afirmando a liberdade humana, é fatalista e torna os homens meros joguetes no desenvolvimento do Progresso. Assim, mesmo que os homens estivessem cientes das vantagens da ciência positiva contra a metafísica, eles seriam forçados a permanecer no

estágio metafísico, se a história assim exigisse. Segundo o autor, quando os *narodniki* enfatizam a “personalidade” e as “ideias” contra uma filosofia da história determinista, eles não estão atacando o marxismo, mas essa filosofia utópica.

Apesar de se considerarem “socialistas científicos”, o autor caracteriza os populistas russos como socialistas utópicos, pois eles compartilhavam uma concepção idealista de história e uma metodologia subjetivista de sociologia. Assim como os populistas russos do final do século XIX, os socialistas utópicos alemães da metade desse mesmo século consideravam que era dever dos socialistas impedir o desenvolvimento capitalista na Alemanha e defender os pequenos produtores. (PLEKHANOV, 1947, p. 54-90)

Sintetizando,

A característica distintiva de pensadores “subjetivistas” consiste no fato de que, para eles, o “mundo do dever-ser, da verdade e da justiça” é apartado de toda a conexão com o curso objetivo do desenvolvimento histórico: em um lado está o “dever-ser”, do outro, a realidade, e essas duas esferas são separadas por um abismo - aquele abismo em que, segundo os dualistas, separa o mundo material do mundo espiritual. A tarefa da ciência social no século dezenove tem sido de, entre outras coisas, construir uma ponte entre esse abismo sem fundo. Enquanto nós não construirmos essa ponte, nós devemos necessariamente fechar nossos olhos à *realidade*, e concentrar toda nossa atenção ao que “deve ser” (como fizeram os Saint-Simonistas, por exemplo): o que naturalmente apenas atrasará o devir do que “deve ser”, já que torna mais difícil formar uma opinião precisa disso (PLEKHANOV, 1947, p. 47, tradução nossa).

O materialismo setecentista era capaz de construir uma ponte entre essas esferas, mas seu calcanhar de aquiles era sua incapacidade de explicar a história e o desenvolvimento, inclusive no âmbito das ciências naturais. Foram os idealistas alemães, especialmente Hegel, que proveram à filosofia uma compreensão abrangente e rigorosa de razão histórica. Por isso, Plekhanov dedica o quarto capítulo a esse movimento intelectual.

Segundo o autor, Hegel considerava que a dialética era o princípio de toda vida, e a dinâmica de todo movimento. Vida e morte, devir e fenecer, indivíduo e sociedade, são todos pares dialéticos, e não podem ser compreendidos isoladamente. A razão dialética é oposta à razão metafísica, presente tanto em materialistas quanto idealistas, que não conseguem apreender os objetos em movimento e em contradição. Ela não se resume a uma ideia evolucionista, de constante progresso ou aperfeiçoamento, pois considera que há saltos qualitativos entre diferentes níveis do ser.

Criticando os *narodnik*, que consideravam que a metodologia hegeliana tinha como fundamento a “tríade” tese-antítese-síntese, Plekhanov afirma que a característica central do

método dialético de Hegel era a prática de conceitualmente compreender o objeto por si em sua concretude, e deixar ele apresentar sua forma independentemente, sem inculcar a ele fórmulas e dinâmicas a priori. Portanto, a “tríade” é apenas uma ferramenta utilizada quando o objeto apresenta em si mesmo contradições que a tornam necessária.

Porém, o autor considerava que o estado da arte demonstrava que esse é o caso não apenas nas ciências “do espírito” mas também das ciências naturais. Todas as atuais investigações sobre evolucionismo biológico repetem algumas das proposições gerais de Hegel, mesmo sem saber. Por isso, ele refuta as críticas do sociólogo Mikhailovsky à tese de Engels de uma dialética da natureza. O sociólogo afirmava que os momentos da “dialética” proposta por Engels são arbitrários, pois podemos considerar que, por exemplo, uma aveia, em vez de possuir três momentos, grão, talo, fruta, possui, entre o segundo e o terceiro, um quarto momento, de florescimento. Plekhanov nega essa correção, pois, em primeiro lugar, o florescimento não poderia ser uma negação do talo, pois não é algo que ocorre com a planta, mas apenas com parte dela. Isso seria como afirmar que a cabeça é negação do corpo. Além disso, mesmo que essa planta ou alguma outra não passasse, em seu desenvolvimento, por uma tríade, e sim por uma tétrade, isso não negaria a dialética da natureza, pois Hegel afirmou, em sua *Enciclopédia*, que muitas tríades por vezes se tornam tétrades, e que a tríade é suprema apenas na esfera do espírito.

Contudo, Plekhanov coloca pouca ênfase nessa questão, e está mais interessado na dialética enquanto uma metodologia que permite superar as antinomias presentes nos pensamentos predecessores. Com ela, todas as utopias são abandonadas, pois não há como se derivar uma “ordem social ideal” da “natureza humana”, pois esta passa a ser compreendida como um fenômeno histórico, portanto mutável. Por isso, a ingenuidade histórica dos autores precedentes, que consideravam que o movimento da história era derivado das mudanças de opiniões dos homens, como se os homens e suas instituições fossem basicamente os mesmos desde a antiguidade, era forçosamente rechaçada. Desse modo, segundo a interpretação de Plekhanov da filosofia da história hegeliana, não é a razão dos homens concretos que determina a história, mas é uma Razão histórica que ordena a história humana, de acordo com certas leis, analogamente à como a gravidade ordena a órbita dos planetas. Assim como os astros não estão cientes das leis que os determinam, os homens também podem não estar, o que não torna a lei menos inexorável. Logo, o conhecimento humano não é o que move a história, mesmo a filosofia é apenas a coruja de Minerva, que inicia seu voo a noite, e

apreende o que já aconteceu. Porém, se a razão histórica, com suas leis, necessariamente dirige os homens e sua história, onde fica a liberdade humana? Ora,

A atividade espiritual do homem é sujeita às leis da necessidade material. Mas isso de modo algum destrói a liberdade humana. As próprias leis da necessidade material não são nada mais que as leis de ação do espírito. *Liberdade pressupõe necessidade, necessidade passa inteiramente à liberdade* (ibid, p. 126, tradução nossa)

Essa tese é ilustrada através de um exemplo em que um homem deseja realizar os ideais da justiça e da verdade nas relações sociais. Porém, os seus vizinhos revoltam-se contra suas ações, e o impedem de realizar suas intenções. O homem apenas é capaz de convencer seus vizinhos, ou de superar qualquer obstáculo na realização de seus ideais, se for capaz de reconhecer as causas dos impedimentos que surgirem, ou seja, a necessidade por trás de cada uma das ações livres de seus vizinhos: “Isso significa que a possibilidade da atividade histórica livre (consciente) de qualquer pessoa em particular é reduzida a zero, se na própria fundação da livre ação humana não residir a necessidade, que é acessível ao entendimento do ator”. Assim, a liberdade e a necessidade passam a ser compreendidos como um par dialético: certas ações livres necessariamente tem certas consequências históricas não-intencionais, que se tornam as condições concretas em que os homens realizam suas ações livres. Essa passagem de um âmbito a outro, da necessidade à liberdade e vice-versa, também é regida por certas leis, que precisam ser descobertas pela filosofia. Uma vez que conheçamos essas leis, podemos agir de maneira efetivamente livre. Essa parte do livro é especialmente relevante, pois, no ensaio de 1907, Plekhanov afirma que “A filosofia marxista não discorda de maneira alguma com a doutrina hegeliana em relação à questão sobre a qual nos ocupamos aqui, a saber, a relação da liberdade para com a necessidade” (PLEKHANOV, 1976).

Porém, a união dialética de liberdade e necessidade, e toda a noção de Razão histórica, só era possível para os idealistas alemães através do conceito de Ideia Absoluta, ou seja, de que haveria um espírito único que personifica o processo lógico da história e coaduna a história particular de cada um dos povos. Portanto, “explicar uma época histórica em particular significa mostrar a qual estágio do desenvolvimento lógico da Ideia Absoluta ela corresponde” (PLEKHANOV, 1947, tradução nossa). Porém, explicar cada evento histórico específico em relação a uma ideia universal significa abandonar a concretude de cada fenômeno histórico, e a resposta passa a ser necessariamente abstrata e insatisfatória. Porque Atenas perdeu sua autonomia e foi submetida à Macedônia? Porque a Ideia Absoluta, um espírito a-histórico que guia toda a história, assim requeria. Segundo Plekhanov, o próprio Hegel eventualmente reconhecia que esse tipo de explicação é fraca, e, por isso, por vezes

recorria a certas explicações econômicas para o decurso histórico. Desse modo, se cria, no seio do idealismo, um materialismo embrionário, devido à insuficiência do próprio idealismo dialético, que, assim, se revela não ser uma concepção de mundo que coerentemente explique o devir histórico e a relação entre indivíduo e sociedade.

Portanto, após avaliar as contradições de todos esses pensadores, o autor apresenta a teoria de Marx, o pai do materialismo moderno, que resolveu os problemas metodológicos que surgiram até aqui. Porém, antes de apresentar como Plekhanov interpretava o materialismo desse autor e sua relação com os pensadores anteriores, é fortuito expor dois elos desse desenvolvimento que estão ausentes nesse texto, mas que são discutidos no ensaio de 1907.

Em *Problemas Fundamentais do Marxismo*, Plekhanov discorre sobre a influência de Spinoza e Feuerbach nas teorias de Marx. Segundo o autor, mesmo que Marx e Engels tenham rompido com Feuerbach, eles não deixaram de compartilhar uma parte considerável de suas noções filosóficas. A prova disso estaria nas Teses sobre Feuerbach de Marx, que, segundo Plekhanov, apenas corrige e torna mais coerente a filosofia feuerbachiana, mas não a nega substancialmente.

A principal tese compartilhada pelos autores seria a de que “a real relação do pensamento com o ser é apenas a seguinte: ser é o sujeito, pensar, o predicado. Pensar é condicionado pelo ser, e não pelo pensar. O ser é condicionado por si mesmo... tem sua fundamentação em si mesmo” (FEUERBACH, apud. PLEKHANOV, 1976, tradução nossa). Disso se deriva que não há contradição absoluta entre ser e pensar. Hegel já havia removido essa contradição, mas, para Feuerbach, ele fazia isso meramente ao remover um dos elementos componentes da equação, a saber, a matéria, a natureza. Logo, não haveria contradição na filosofia hegeliana simplesmente porque tudo era resumido ao espírito, ao Eu, enquanto o ponto de partida correto deveria ser o “Eu e Você”, ou seja, o sujeito e o objeto.

Plekhanov considerava que, ao afirmar isso, Feuerbach se aproximava muito de Spinoza, e seu conceito de Substância. O que os diferencia é que o segundo considerava que as ações da Natureza são as ações de Deus, que portanto permanece como um ser apartado, o sujeito do predicado Natureza, enquanto o humanismo de Feuerbach elimina esse aspecto teológico de sua filosofia:

Desse modo, o “humanismo” de Feuerbach provou ser nada mais do que o spinozismo desembaraçado de seu pingente teológico. E era o ponto de vista desse tipo de spinozismo, que Feuerbach havia libertado de seu pingente teológico, que Marx e Engels adotaram quando eles romperam com o idealismo. Entretanto, desembaraçar o pingente teológico do spinozismo significava revelar o seu conteúdo verdadeiro e materialista. Consequentemente, o spinozismo de Marx e Engels era, efetivamente, o materialismo atualizado (PLEKHANOV, 1976).

4.3 PLEKHANOV E O MATERIALISMO DE MARX

Traçadas as origens apresentadas por Plekhanov, podemos agora nos debruçar sobre sua interpretação direta do materialismo de Marx.

O objetivo de nosso autor com os quatro primeiros capítulos de seu livro era de, por um lado, demonstrar que as explicações históricas e sociológicas pré-marxistas eram insuficientes, e traziam em si contradições que as impeliam a novos desenvolvimentos teóricos. Por outro, Plekhanov busca apontar que Marx não inventou todas as suas concepções e teorias, mas realizou uma síntese crítica do que havia sido desenvolvido até então. Portanto, a teoria de Marx é a culminação desse longo desenvolvimento teórico. É apenas com ela que se estabelece uma rigorosa metodologia que permite explicar racionalmente a história humana e a sociedade.

Vimos que, segundo o autor, a grande contribuição dos idealistas dialéticos foi a de ter desenvolvido uma filosofia da história que explicasse toda a história humana conforme leis racionais inexoráveis, assim possibilitando que a história se tornasse uma ciência. Porém, para isso, eles foram forçados a recorrer à mística da Ideia Absoluta. Para Plekhanov, Marx interpretou Hegel de maneira materialista, e, com isso, assentou sua filosofia da história no desenvolvimento das forças produtivas. Para defender essa tese, ele cita o prefácio de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, em que Marx afirma que “as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’” (MARX, 2008, p. 47). Porém, Marx foi além desses autores, pois, além de identificar a centralidade da economia política para a compreensão da história e da sociedade, ele conseguiu explicar a raiz da economia política, que seria a relação histórica entre o homem e a natureza. Essa relação seria tal que passaríamos a compreender

a própria natureza do homem como o resultado do progresso histórico, cuja causa jaz externa ao homem. Para existir, o homem deve sustentar seu organismo, emprestando as substâncias que requer da natureza externa que o cerca. Esse empréstimo pressupõe uma certa ação do homem nessa natureza externa. Porém, “atuando na natureza externa, o homem muda sua própria natureza” (PLEKHANOV, 1947, p. 146, tradução nossa)

Pois, o homem apenas emergiu de sua condição animal, e se tornou verdadeiramente humano, ao qualitativamente alterar sua relação para com as ferramentas. Isso porque vários animais utilizam ferramentas, mas elas adquiriram uma centralidade única na vida dos homens, e se tornaram órgãos artificiais do homem social. Desde então, “a história se tornou, em primeiro lugar, a história do *aperfeiçoamento dos órgãos artificiais, do crescimento de sua força produtiva*” (PLEKHANOV, 1947, p.147, tradução nossa). Disso se segue que a história humana é determinada pela tecnologia de produção, e as sociedades mudam conforme elas, da mesma maneira em que um exército se altera conforme passa a utilizar novas tecnologias bélicas.

Nesse ponto, Plekhanov combate uma suposta objeção: se o desenvolvimento da história é determinado pelo desenvolvimento dos meios de produção, então é o intelecto, que cria as novas tecnologias, o fator dominante na história, ou seja, a consciência dos homens é o motor da história. Porém, segundo Plekhanov, o intelecto humano só pode surgir e se desenvolver caso certas condições materiais, geográficas e fisiológicas forem satisfeitas:

apenas devido a certas qualidades particulares do meio geográfico, nossos ancestrais antropomórficos puderam emergir à altura do desenvolvimento intelectual que era necessário para transformá-los em animais fabricantes de ferramentas. E, do mesmo jeito, apenas certas particularidades do mesmo ambiente poderiam prover o escopo para o uso prático e o constante aperfeiçoamento dessa nova capacidade de fabricar ferramentas. No processo histórico do desenvolvimento das forças produtivas, a capacidade do homem para fazer ferramentas deve ser examinada, em primeiro lugar, como uma magnitude constante, enquanto as condições externas para o uso dessa capacidade devem ser consideradas como uma magnitude variável. (ibid, p.152, tradução nossa)

Por isso, a diferença de desenvolvimento entre diferentes povos humanos pode ser explicada através do ambiente em que os povos atrasados se encontram, que não permite que estas sociedades façam um uso prático equivalente de sua habilidade de “inventar”.

A consequência metodológica dessas afirmações ontológicas sobre o ser humano, a história, e a natureza, é de que a ciência social não deve iniciar sua investigação a partir da “natureza humana” ou seja, o homem racional que age livremente, pois explicar a história assim, partindo do pressuposto de atitudes livres e conscientes, significa abandonar o conceito de necessidade e conformidade à lei, que são absolutamente necessários para qualquer

explicação científica. Em vez disso, devemos considerar que o homem, ao alterar a natureza, altera a si mesmo. Portanto, a investigação deve iniciar no ponto oposto: em primeiro lugar, “é necessário verificar de que maneira esse processo de ação produtiva do homem na natureza se realiza” (PLEKHANOV, 1947, p. 178), ou seja explicar a história a partir das relações de produção de cada sociedade. De acordo com Plekhanov, isso não significa escamotear o papel da razão, mas sim explicar porque, em certo momento, se agiu dessa ou daquela maneira, prover razão suficiente para explicar as ações livres.

A partir das relações de produção podemos derivar o funcionamento ideológico de certa sociedade:

Com base em um estado particular das forças produtivas, passam a existir certas relações de produção, que recebem sua expressão ideal na noção legal dos homens e em regras mais ou menos abstratas em costumes não escritos ou na lei escrita. Nós não precisamos mais demonstrar isso; como vimos, o estado atual da ciência jurídica demonstra isso por nós (ibid, p. 180, tradução nossa).

Plekhanov considerava que a antropologia e psicologia de seu tempo respaldavam essa tese, que também pode ser afirmada da seguinte maneira: “A psicologia de uma sociedade é sempre expediente em relação à sua economia, sempre corresponde a ela, sempre é determinada por ela” (ibid, p. 188, tradução nossa). Porém, essa consciência social não é unívoca, pois a sociedade é contraditória e constantemente mutável. Portanto, cada avanço no desenvolvimento das forças produtivas cria condições materiais que estão em descompasso com a consciência social. Aos poucos, essa condição faz com que certas classes sejam a favor de manter a ordem estática, enquanto outras passam a ser favoráveis ao progresso. Para o autor, esse seria o processo pelo qual estaria passando o proletariado europeu, uma longa evolução “psicológica” que precede a revolução econômica (ibid, p. 193, tradução nossa). No seu ensaio de 1907, ele cria uma fórmula para essa concepção de relação entre “base” e “superestrutura”, que ele considera prover o espaço adequado para todas as formas de desenvolvimento histórico. Elas interagiram, hierarquicamente, conforme a seguinte ordem:

1. O estado das forças produtivas.
2. As relações econômicas dessa produção.
3. O sistema sócio-político que se desenvolveu na “base” econômica dada.
4. A mentalidade do homem social, que é determinada em parte diretamente pelas condições de obtenção, e em parte pelo sistema sociopolítico que cresceu nessa fundação.

5. As variadas ideologias que refletem a propriedade dessa mentalidade. (PLEKHANOV, 1976. tradução nossa)

Porém, a consciência social não é meramente ideologia. Para Plekhanov, do ponto de vista intelectual, a história garante um constante progresso, que, eventualmente, em certas áreas do conhecimento passa a ser conhecimento objetivo: “Relações sociais mudam, e as teorias científicas mudam com elas. Como resultado dessas mudanças, aparece, finalmente, o exame da realidade por todos os lados, e, conseqüentemente, a realidade objetiva” (PLEKHANOV, 1947, p. 218, tradução nossa). Isso é exemplificado através da categoria de dinheiro, que, para os mercantilistas, era a riqueza por excelência, enquanto para Hume, o dinheiro era meramente um símbolo, sem qualquer valor. Isso permite o surgimento da categoria marxista de dinheiro, que fica entre os dois extremos, e é objetivamente correta.

Tanto o decurso histórico do desenvolvimento das forças produtivas, quanto o desenvolvimento intelectual correspondente a essa “base”, ocorrem de maneira absolutamente necessária. Porém, para Plekhanov, existe uma única brecha histórica que permite que os homens libertem-se do jugo da necessidade (tanto da “natural”, que subjugava os homens primitivos, quando a “econômica”, que se torna dominante com o surgimento da civilização), e passem a fazer a história de acordo com suas intenções: a revolução proletária e a conseqüente construção do modo de produção comunista. A lógica do desenvolvimento das relações de produção possibilitam que o homem perceba que a anarquia da produção capitalista é a causa da escravização da sociedade. Por isso, ele possui a oportunidade de, através de um ato de vontade, romper com essa lógica, e submeter a produção ao controle da sociedade. Desse modo, a humanidade consegue, finalmente, obter um “triunfo da consciência sob a vontade, da razão sob a lei cega” (ibid, p. 244, tradução nossa). Isso distingue o materialismo moderno das concepções fatalistas do materialismo setecentista e dos socialistas utópicos.

Após expor suas teses sobre o materialismo, o autor conclui o livro com algumas considerações sobre a política e a conjuntura da Rússia daquele período, que evidenciam o propósito desse texto enquanto intervenção. Nessa conclusão, ele utiliza desse edifício conceitual sedimentado na necessidade e no monismo para combater as deliberações práticas dos *narodniki*. Primeiramente, ele elabora sobre o seu ponto de ruptura para com o movimento *narodnik*: a questão da “inevitabilidade” do desenvolvimento capitalista na Rússia. Nessa seção, ele comenta uma carta que Marx escreveu em resposta a uma crítica de Mikhailovsky, o já mencionado sociólogo *narodnik*, em que este último afirmava que o

penúltimo capítulo de *O Capital*, A Assim Chamada Acumulação Primitiva, continha, não apenas uma descrição do processo de “acumulação primitiva” ocorrido na Inglaterra, mas também uma teoria histórico-filosófica sobre os rumos de qualquer sociedade, que estariam, assim, fatalmente condenadas ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. Marx contesta que não há, em seu texto, teoria alguma desse tipo, pois o estabelecimento do modo de produção capitalista depende de circunstâncias históricas específicas, que devem ser averiguadas concretamente, e não buscadas a partir “[d]o passaporte universal de uma teoria histórico-filosófica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica” (MARX, 1877). Com essa resposta, Mikhailovsky chegou à conclusão que os marxistas russos estavam errados ao afirmar que era impossível interromper o desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Plekhanov aponta que Mikhailovsky não compreendeu a carta corretamente, pois o que Marx afirma não é que não existem forças sociais, independentes da vontade do homem, que impelem o desenvolvimento do modo produção capitalista, mas sim que essas forças não são espíritos supra-históricos, mas condições concretas que podem, ou não, existir em determinadas sociedades. Portanto, para avaliar se o capitalismo é inevitável ou não na Rússia, não devemos nos perguntar sobre o que diz a filosofia da história, ou sobre o que desejam os sociólogos, mas averiguar quais são, concretamente, as condições econômicas dessa sociedade e quais forças atuam dentro dela. Para Plekhanov, o desenvolvimento do capitalismo era inevitável na Rússia de 1895, não por causa de alguma força misteriosa que levava a esse caminho, mas devido ao fato de que, nessa situação concreta, não existia qualquer sujeito social forte o suficiente para frear a acumulação de capital (ibid, p. 268).

Essa questão é de profunda relevância política, pois essas diferentes concepções fundamentam a divergência tática entre os *narodniki* e os marxistas da Libertação do Trabalho. Enquanto os primeiros defendiam que era função dos “heróis” intelectuais fomentar e liderar a rebelião camponesa contra a modernidade capitalista, para com isso criar o socialismo camponês russo, este grupo marxista era favorável a uma revolução social, executada e dirigida pela classe trabalhadora, mas de caráter burguês, que tornaria a Rússia uma democracia liberal, e assim, primeiramente, impediria que essa nação continuasse a exercer seu papel geopolítico reacionário, o que favoreceria o movimento socialista internacional, e, em segundo lugar, criaria um robusto proletariado russo, que então lutaria pela destruição do capitalismo⁶.

⁶ Evidentemente, Plekhanov não expõe detalhadamente o programa político de sua organização na conclusão de seu livro de 1895, devido à censura. Porém, esse programa pode ser deduzido das partes mais “filosóficas” do texto, além dos comentadores citados na primeira seção do capítulo.

Estando exposta a concepção materialista de Plekhanov, podemos agora fazer uma avaliação dessa posição, averiguar suas consequências e limites, e comparar as continuidades e descontinuidades dessas teses para com as de Engels e Kautsky.

4.4. AS PROBLEMÁTICAS DE UM MATERIALISMO MONISTA

A característica mais marcante da concepção materialista plekhanoviana é a importância que ele atribui à categoria “necessidade”. Como vimos, o autor considera que a interpretação da realidade social desenvolveu sua cientificidade e correção ao incorporar cada vez mais elementos de explicações causais necessárias e conectadas por um monismo. Devido à falência do idealismo, esse monismo só poderia ser materialista. Desse modo, seguindo Engels, ele também considera que o materialismo marxista seja uma concepção de mundo totalmente abrangente, pois apenas uma concepção desse tipo é capaz de conectar todas as esferas da realidade por meio de leis, e assim desvendar o que é necessário. Através desse sistema, Plekhanov considera que, finalmente, através de uma adequação materialista da dialética liberdade/necessidade de Hegel, podemos compreender a história e a sociedade sem primariamente recorrer à investigação do arbítrio dos sujeitos concretos de cada momento histórico. Agora, ao contrário, a investigação explicaria o arbítrio.

Evidentemente, para a viabilidade desse projeto, Plekhanov necessita, da mesma maneira que Engels, pressupor a unidade metafísica da realidade. Porém, para ele, esse pressuposto, e o caráter espinosiano dele, eram auto-conscientes. Como vimos na seção 4.2, o autor conecta explicitamente sua concepção de materialismo com a Substância de Espinosa. Porém, ao mesmo tempo, a análise que o autor realiza da filosofia hegeliana demonstra que ele considerava que esta era quase correspondente ao “materialismo dialético”, sendo a diferença essencial a de que este considera que a Economia é a “terceira força”, que conecta as facetas contraditórias do ser social e as determinam, e assim guia a história, enquanto Hegel considera que é a Ideia Absoluta que realiza isso. Portanto, o autor considera que a obra de Marx seja uma interpretação materialista desses dois filósofos. O que eles têm em comum é o monismo, que Plekhanov tanto almejava. O que é criticado em ambos é a tentativa de resolver a contradição entre sujeito e objeto simplesmente inculcando prioridade ontológica ao Sujeito, seja ele Deus ou Ideia Absoluta. Em sua alusão à relevância de Feuerbach para o desenvolvimento do marxismo, ele aponta a importância de não remover a dualidade sujeito-objeto da compreensão filosófica, não reduzir um ao outro. Porém, podemos dizer que Plekhanov não consegue evitar o reducionismo que ele identifica em outras filosofias. Ao

invés disso, ele favorece a primazia do Objeto. Podemos demonstrar isso através da linguagem que ele utiliza no último capítulo:

“a própria natureza do homem como o resultado do progresso histórico, **cuja causa jaz externa ao homem**” (PLEKHANOV, 1947, p. 146, tradução nossa, grifo nosso);

“Consequentemente, a explicação científica do desenvolvimento histórico **deve começar do outro lado**: é necessário verificar de que maneira esse processo de ação produtiva do homem na natureza se realiza” (ibid, p. 178, tradução nossa, grifo nosso);

“de que maneira vamos adaptar a conformidade à lei quando destruímos seu portador, a Ideia Absoluta? Vamos supor que em relação à Natureza, uma resposta satisfatória pode ser dada em poucas palavras: **nós adaptamos às qualidade da matéria**” (ibid, p.139, tradução nossa, grifo nosso).

Em relação a essa última frase, Plekhanov alerta que não é tão simples para a história humana: esta se desenvolve conforme a relação entre homem e a natureza, e as diferentes formas de apropriação que a humanidade desenvolve. Mas isso é apenas uma forma diferente do mesmo reducionismo, pois mesmo que a ação do homem seja, nesse caso, ativa, ela não é propriamente subjetiva, pois “é fundamentalmente não-consciente, não teleológica, não-livre” (ARATO, 1984).

Porém, para caracterizarmos essa redução de “economicista”, necessitaríamos estar de acordo com a definição de “economia” utilizada por Plekhanov. Pois, devido ao caráter objetivista da análise do autor, aquilo que ele chama de “economia”, ou “relações de produção” não contém o momento subjetivo, teleológico, da produção humana. Por isso, a economia passa a ser considerada meramente como técnica produtiva, ausente de relações inter-humanas específicas. Isso separa a realidade entre duas esferas independentes, a esfera “material” da “base” e a esfera “espiritual” da “superestrutura”, e cria o problema de como conectá-las, que é respondido através da relação hierárquica dos cinco momentos descritos na seção anterior. Além de ser uma resposta truncada e unilateral, é escamoteado o caráter social das categorias da crítica da economia política, e a relação entre essas e as classes da sociedade capitalista. (COLLETTI, 1971) Portanto, ocorre, no texto do autor, a ontologização de leis que Marx identifica no modo produção capitalista, e isso tem o efeito de naturalizar o constrangimento da liberdade humana por leis externas. Isso é, até o momento do “salto” para o reino da liberdade, ou seja, a construção do modo de produção comunista, que enfim

permitiria que existisse qualquer liberdade nas relações humanas. Do mesmo modo que Kautsky, em Plekhanov a vontade coletiva é irrelevante, até o súbito momento em que ela é essencial.

Essa concepção do ser social como algo dotado de leis manipuláveis e determinado pela técnica produtiva favorece a ideia de política como tecnologia social, pois a consciência coletiva aparece como apenas mais um âmbito submetido às leis identificadas pelo “materialismo dialético”. Com isso, estabelece-se uma diferença entre “ciência social”, a compreensão das leis objetivas da sociedade, e a “ideologia”, em sentido positivo, que seriam as palavras de ordem necessárias para guiar um movimento político conforme a necessidade das leis (ARATO, 1984). Por sua vez, isso explica a ausência de considerações sobre a relevância tático-política do marxismo enquanto uma teoria crítica e revolucionária: a obra de Marx aparece como um esforço puramente contemplativo, apartado da práxis organizativa da classe trabalhadora. Com isso, Plekhanov parece preocupado meramente em demonstrar a correção de sua concepção de Revolução Russa, e da *necessidade* da instauração de um Estado democrático-burguês. Além do mais, o crivo que determinaria a correção dessa concepção é puramente teórico: suas ideias são mais lógicas, melhor argumentadas, portanto são a estratégia revolucionária correta. Além do problemático embasamento dessas ideias na metafísica dogmática do que o autor chama de “materialismo dialético”, há uma separação absoluta entre teoria e práxis em sua política.

Logo, seu projeto pode ser interpretado como a busca por uma teodiceia justificativa da necessidade do domínio burguês na Rússia. Plekhanov, personagem central do debate acerca do desenvolvimento capitalista da Rússia, estava completamente ciente dos horrores que sociabilidade capitalista estava trazendo para esse país. Portanto, sua filosofia da história não é uma doutrina da necessidade factual e imediata, que celebra cada avanço da lógica da mercadoria na economia russa, mas sim uma teoria histórica que descreve uma necessidade ontológica e inerente à estrutura lógica do universo, que portanto protesta a realidade, mas se reconcilia com ela por compreendê-la como um momento necessário da inevitável emancipação futura. Uma teoria desse tipo possui a vantagem de conceder à seu adepto uma doutrina inspiradora e imponente de uma missão histórica, além da certeza da vitória final. (WALICKI, 1969, p. 160). Porém, essa só poderia ser uma filosofia dogmática, pois não questiona adequadamente a origem do “conhecimento” dessa missão histórica⁷. Com isso,

⁷ Mesmo que Plekhanov tentasse fundamentar sua teoria recorrendo à autoridade de Marx, que supostamente teoria exposto essa teoria da história, é notável a fraqueza das fontes que o autor cita para tentar sustentar a

Plekhanov, em seu ataque a todo tipo de “utopismo”, se mostrou adepto da mesma utopia dos ocidentalizadores russos: de que seria possível para a Rússia percorrer um trajeto “normal” de desenvolvimento, ao estilo europeu, perfeitamente harmonizado com as condições internas, econômicas e culturais (ibid, p. 165).

Desse modo, não é surpreendente que o dogmatismo filosófico de Plekhanov tenha se traduzido em teimosia e intolerância política na prática: seus constantes e arrogantes ataques à qualquer social-democrata que ousasse discordar de suas teses transformam o antigo líder do marxismo russo em um político isolado e desconsiderado (GETZLER, 1984). Aparentemente, muitos marxistas russos não eram capazes de compreender porquê, exatamente, o programa político de Plekhanov era tão “necessário”.

Em relação à concepção materialista de Engels e Kautsky, há uma continuidade na compreensão do marxismo como uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) totalizante e científica. Porém, podemos dizer que Plekhanov era filosoficamente mais próximo de Engels, pois, diferentemente de Kautsky, eles compartilhavam a mesma interpretação da filosofia hegeliana e de seu papel no marxismo⁸ e afirmavam a especificidade filosófica de Marx, logo, rejeitavam a tentativa de incorporação de outras doutrinas, por exemplo de Darwin ou Kant, postura que Plekhanov denominava “ecletismo”. Essa continuidade é também um aprofundamento: o objetivismo, o reducionismo, e a compreensão transcendente da história, presentes de modo ainda ambíguo em Engels, são desenvolvidos a fundo e com todas as consequências na obra de Plekhanov.

Por vezes, Plekhanov utiliza a mesma linguagem biologicista de Kautsky, quando denomina os meios de produção de “órgãos” ou fala da “divisão do trabalho fisiológico entre os membros superiores e posteriores” (PLEKHANOV, 1947, p. 150, tradução nossa). Porém, ele dedica uma seção do seu terceiro capítulo à crítica da utilização de metáforas biológicas na ciência social. Segundo ele, esse tipo de linguagem pode apenas ilustrar os argumentos, mas não substitui a adequada fundamentação das hipóteses. Ao mesmo tempo, em uma nota de rodapé, ele afirma que “a investigação de Marx inicia precisamente onde a investigação de Darwin finda. [...] O espírito de suas pesquisas é absolutamente o mesmo. Por isso podemos dizer que o marxismo é o darwinismo aplicado às ciências sociais” (ibid, p. 244, tradução nossa). Portanto, o autor possui uma postura ambivalente ao biologicismo. No fim das contas,

existência dessa teoria em Marx: um curto prefácio, de *Contribuição*, e um panfleto, intitulado *Trabalho Assalariado e Capital*, escrito em 1847.

⁸ Engels não mediu elogios ao escrito de Plekhanov *Para o Sexagésimo Aniversário de Morte de Hegel*.

ele compartilha parte das teses de Kautsky, porém difere deste ao realmente marcar uma diferença essencial entre o homem e a natureza: o homem se humaniza ao produzir meios de produção. Vimos que Kautsky também afirma isso, mas, para ele, isso é apenas uma característica específica do animal “homem”, enquanto para Plekhanov o homem se torna um ser ontologicamente diferente dos animais. Consequentemente, Kautsky concordava com a aplicação de noções da biologia no estudo da sociedade, enquanto que para Plekhanov essa atitude era uma operação ideológica, pois recorria à normatividade da “natureza humana”, um conceito a-histórico e idealista.

5. LENIN

5.1: HISTÓRIA DE UM PSEUDÔNIMO

Do exílio na Suíça, o grupo Libertação do Trabalho, liderado por Plekhanov, conduziu uma constante guerra teórica contra as tendências *narodniki*. Esses textos se tornaram os alicerces da formação teórica do crescente movimento social-democrata na Rússia. Particularmente, o contato com a obra de Plekhanov, em meados de 1891, foi essencial para que o jovem Vladimir Ilitch Ulianov firmasse sua posição teórica em favor do marxismo.

Antes disso, Ulianov, já acompanhava atentamente o debate político desde que seu irmão mais velho, Alexandre, havia sido enforcado pelo regime tsarista em 1887, após ser condenado por participar de uma conspiração para assassinar o tsar. Na ocasião, inspirados pela execução do tsar em 1881, realizado pelo grupo *narodnik* Vontade do Povo, e ressentidos da opressão policial que expulsara 40 estudantes de São Petersburgo, devido à uma manifestação política em memória aos heróis da luta camponesa (entre eles Tchernichevski), a fração mais radical do movimento estudantil petersburguês constituiu uma pequena célula terrorista, nostalgicamente nomeada Vontade do Povo, para repetir o regicídio. O introvertido estudante de biologia Alexandre, que até alguns meses antes havia demonstrado pouco interesse pela política, se filiou ao grupo e ingressou no círculo executivo de apenas 6 estudantes, que realizariam o atentado. Porém, poucos dias antes da tentativa de assassinato, a conspiração foi descoberta pela polícia. A maioria dos membros da nova Vontade do Povo foi punida com prisão perpétua, porém Alexandre e alguns outros foram prontamente executados.

Essa morte marcou profundamente o irmão mais novo, nascido em 1870. Apenas três meses após a execução de Alexandre, Vladimir ingressou na universidade de Cazã, no curso de direito. Em razão de seu parentesco com Alexandre, foi submetido à constante vigilância policial. Mesmo assim, ingressou na *zemliátchestvo* (uma organização civil de pessoas de uma determinada região, que, por qualquer motivo, residia em outra) de sua região natal, Samara, filiação em tese proibida por sua matrícula na universidade, que continha uma cláusula que proibia a participação em qualquer tipo de sociedade. Além disso, participou, junto de centenas de outros estudantes, de um dia de mobilização contra a “Lei Universitária”, que negava a educação superior a jovens de classes subalternas. Mesmo não tendo desempenhado qualquer papel notável na organização desses atos, foi preso preventivamente. Após vários dias de cárcere, foi expulso da universidade, onde havia passado apenas quatro meses.

A partir de então, Vladimir Ulianov iniciou quatro anos de estudos profundos e solitários. Acompanhou os jornais e leu livros de economia, filosofia, história, entre outros temas, além das obras políticas produzidas pelos *narodniki*. Em 1888, teve contato, pela primeira vez, com *O Capital*, e passou a conviver entre círculos populistas e social-democratas, porém ainda se identificando com a tradição terrorista da Vontade do Povo, pois a sombra do irmão falecido ainda conservava uma forte presença. Em 1888, sua mãe apelou às autoridades para que concedessem a autorização para que o filho prestasse os exames universitários necessários para se tornar bacharel na Universidade de Cazã. O pedido foi primeiramente negado. Dois anos depois, Vladimir e sua mãe dirigiram o mesmo pedido à universidade de São Petersburgo, e ele foi finalmente aceito. Em onze meses, os exames se iniciaram, e, após sete meses, foram concluídos, com excelentes notas. No final de 1891, a escassez da colheita na região de Samara, vizinha a Cazã, causada por uma grande seca, alastrou a fome entre os camponeses pobres. Os *narodniki*, reduzidos à impotência após seguidas derrotas políticas, participaram dos comitês de combate à fome criados pelas autoridades, com o intuito de estabelecer um canal de propaganda em meio ao “povo”. Já em sua primeira ação concreta de natureza política, Vladimir se posicionou ao lado dos social-democratas, que criticavam os comitês por serem meros paliativos, por não atacarem a raiz do problema da fome camponesa, e favorecerem a ilusão da benevolência do tsar. A essa altura, entre o final de 1891 e início de 1892, ele já era profícuo leitor da obra de Plekhanov, e manifestava profundo respeito pelo manifesto *Nossas Diferenças*.

Com o diploma em mãos, atuou por 20 meses como advogado de defesa. Apesar do relativo sucesso, abandonou a profissão no final de 1893 e se mudou para São Petersburgo, a mais europeia das metrópoles russas, vivendo então como um intelectual, proferindo palestras em círculos social-democratas e escrevendo para jornais partidários, mas ainda dependente da renda familiar. Desde sua chegada, sua inteligência e oratória, somada à mística de ser o irmão do mártir Alexandre, conquistaram a profunda admiração da juventude radical petersburguesa. Em 1895, se filiou à recém formada Liga de Luta pela Libertação da Classe Operária. Nesse mesmo ano, viajou para a Suíça, Alemanha e França. Na primeira, conheceu Plekhanov e o grupo Emancipação do Trabalho. Alguns meses após seu retorno à São Petersburgo, Ulianov foi preso e condenado. Deixou a prisão em fevereiro de 1897 e partiu ao exílio na Sibéria. Apenas recebeu permissão para retornar a São Petersburgo em 1900, e nesse mesmo ano se dirigiu com dois de seus camaradas da Liga, Martov e Potresov, à Genebra, a fim de estabelecer um acordo com o grupo Emancipação do Trabalho para a constituição de

um novo jornal político, o Iskra (Faísca). Por ainda manter sua respeitada posição de decano do marxismo russo, naturalmente Plekhanov se tornou o chefe da empreitada. Porém, logo nas primeiras edições do periódico, Ulianov já se destacava como excelente escritor e perspicaz analista. No ano seguinte, abandonaria as dezenas de pseudônimos variados, utilizados por todos os militantes para evitar a perseguição tsarista, e passaria a assinar todos os seus livros e artigos com a alcunha de Lenin (KRAUSZ, 2017; KOUTCHIN, 2018, p. 1-89).

5.2: A CISÃO DOS BOLCHEVIQUES

O objetivo do Iskra não era apenas intervir politicamente através de variados artigos mas, também, estabelecer um fio condutor para a refundação do Partido Social-Democrata Russo. O partido havia realizado seu primeiro congresso em 1898, porém nessa ocasião todos os membros presentes haviam sido presos. Em 1902, Lenin ingressou nesse partido e publicou *Que Fazer?*, uma série de artigos em que defendeu a construção de um partido centralizado, conspiratório e profissional, pois este seria o único adequado para lutar pelo socialismo nas condições repressivas da autocracia russa. Em 1903, ocorreu o segundo congresso do PSDR, que em geral votou em favor das teses de Lenin, porém cindiu o partido em duas frações - os bolcheviques e os mencheviques - sendo estes últimos favoráveis a um partido mais aberto, ao estilo do Partido Social-Democrata Alemão.

Ao lado de Lenin, o respeitado intelectual e cientista Alexander Bogdanov foi cofundador da fração bolchevique e, inicialmente, um de seus mais importantes líderes. Apesar de algumas divergências, ambos defenderam essencialmente a mesma linha política até 1905, ano da primeira Revolução Russa. Nessa ocasião, a furiosa e espontânea mobilização de trabalhadores e camponeses conquistou alguns direitos políticos e civis, o que permitiu que dirigentes social-democratas retornassem do exílio. Para apaziguar o movimento, o tsar Nicolau II instituiu um parlamento, porém este era controlado pela aristocracia e podia ser dissolvido a qualquer momento. Por isso, os bolcheviques foram contrários à participação parlamentar, enquanto os mencheviques eram favoráveis. Eventualmente, o movimento foi esmagado pela autocracia, e os direitos foram revogados, sendo mantido apenas o parlamento, e forçando os revolucionários a retornarem ao exílio. Com isso, instalou-se um clima de profunda angústia entre os bolcheviques:

Após a liberdade dos anos de 1905 e 1906, aquela segunda emigração se mostrou mais difícil que a primeira. Intelectuais e amplas camadas da juventude, bem como muitos trabalhadores, haviam sido dominados por sentimentos de fadiga e amargura. A abordagem geral dos problemas sociais foi substituída por abordagens pessoais,

questões sobre vida sexual e misticismo, uma filosofia tendente à religião. No entanto, a desilusão se apresentou em roupagens muito mais nefastas: entre os jovens – que oferecem a mais sensível interpretação da vida social –, disseminou-se uma verdadeira epidemia de suicídios. (ULIÁNOVA-ELIZÁROVA, apud KRAUSZ, 2017.)

Com o refluxo do movimento revolucionário, a partir de 1906, as divergências políticas entre Lenin e Bogdanov se intensificaram. De fato, as divergências filosóficas são anteriores, mas ambos consentiram em deixá-las de lado para manter a unidade entre os bolcheviques (BACKHURST, 1991, p. 124). Porém, após a derrota de 1905, os sovietes foram proibidos e a mobilização social-democrata nos portões de fábrica passou a ser ainda mais vigiada e reprimida. Por isso, Lenin considerou que a atuação parlamentar havia se tornado necessária, pois o espaço para o trabalho ilegal de propaganda entre os trabalhadores estava restringido. Por outro lado, Bogdanov e seus apoiadores consideravam que frente às dificuldades objetivas era necessário uma vontade ainda mais resoluta. Propunham, portanto, a retirada (Otzovat) de todos os representantes do parlamento, e o abandono de todas as táticas legais de luta. Para esse grupo, as discussões enfadonhas sobre as táticas parlamentares contaminavam a “pureza” da visão socialista do futuro. Logo, a tarefa dos bolcheviques deveria ser fomentar uma “cultura proletária”, que preparasse o espírito dos trabalhadores para a superação do modo de produção capitalista (KRAUSZ, 2017). Ao mesmo tempo, os otzovistas professavam a necessidade de complementação e atualização da filosofia de Marx. Discordavam entre si sobre o caráter dessa revisão, mas partilhavam a inspiração pelas teorias do físico Mach e do filósofo Avenarius, e por isso podem ser agrupados pelo termo geral de adeptos do “empiriocriticismo”, termo cunhado por Avenarius. Não obstante, as relações entre Bogdanov e os otzovistas e Lenin ainda estavam em termos relativamente bons. Em 1907, aquele presenteou Lenin com uma cópia de seu novo livro, *Empiriomonismo*. No mesmo ano, o escritor Máxim Gorki convidou Lenin para participar de discussões filosóficas com os otzovistas em Capri, onde o grupo havia estabelecido uma escola de formação política para trabalhadores. Podemos ver que tanto Lenin quanto Bogdanov fizeram esforços para evitar uma separação entre as frações bolcheviques. Porém, ao longo dos anos, a tensão entre elas foi se tornando insuportável. Já não era apenas um debate filosófico, pois as consequências políticas das distintas concepções teóricas estavam claras.

A tensão entre as frações ebuliu em 1908. Ambas mantinham suas posições irreconciliáveis sobre a participação no parlamento desde 1904. No início do ano, os otzovistas publicaram uma coleção de ensaios sob o título *Ensaio sobre a filosofia do Marxismo*. Após ler o livro, Lenin escreveu a Gorki que estava “absolutamente convencido”

de que o empiriocriticismo era “rídico, danoso, filisteu e obscurantista do começo ao fim”, por isso se sentia “no dever de protestá-lo” (LENIN, apud BACKHURST, 1991, p. 124, tradução nossa). Em reação, Lenin publicou o artigo *Marxismo e Revisionismo*, no qual critica qualquer suposta “emenda” da filosofia de Marx, e ataca o livro empiriocriticista por tentar “fazer passar o velho e reacionário lixo filosófico sob o disfarce da crítica ao oportunismo tático de Plekhanov” (LENIN, 2005). Ultrajado, Bogdanov se demitiu do jornal *Proletári*, em que exercia o cargo de editor, junto a Lenin.

Porém, essa ruptura não foi causada por nenhuma mudança essencial nas teses do empiriocriticismo, que eram familiares a Lenin desde pelo menos 1904. Portanto, além do constante desgaste entre o grupo de Lenin e o grupo de Bogdanov, podemos atribuí-la a mais dois fatores: em primeiro lugar, Lenin considerava as tendências subjetivistas do empiriocriticismo especialmente perigosas no contexto do desânimo pós-revolução de 1905. A ressaca do movimento exigia uma *realpolitik* sensível, incompatível com o idealismo empiriocriticista. Porém, sendo assim, porque a ruptura só ocorreu em 1908? Acontece que neste ano, a ala leninista recebeu 218 mil rublos decorrentes do roubo de um banco da cidade de Tífilis. Portanto, obtiveram a independência financeira necessária para declarar guerra à outra ala do partido (KRAUSZ, 2017).

Uma das frentes dessa batalha seria o ataque à prestigiada reputação de intelectual de Bogdanov. Para isso, Lenin se dedicou por nove meses a pesquisar sobre Mach, Avenarius, e toda a tradição teórica em que esses pensadores se inscreviam. O resultado é um livro em que a linha de demarcação entre filosofia e polêmica política não é clara.

5.3: MATERIALISMO E EMPIRIOCRITICISMO

Materialismo e Empiriocriticismo foi publicado em abril de 1909. Foi o único texto filosófico de fôlego publicado por Lenin. O objetivo do livro é demonstrar que o empiriocriticismo é incompatível com o materialismo, e que essa heterodoxia resulta em uma teoria social equivocada, e, portanto, em erros políticos. Visto que nosso interesse aqui é analisar em que pontos a crítica de Lenin se compromete com afirmações positivas sobre a ontologia e a epistemologia do materialismo de Marx, podemos deixar de lado a questão da justeza ou da correção da exposição que Lenin faz das doutrinas de Mach, Avenarius e seus seguidores empiriocriticistas, ou de quem tinha razão nessa polêmica.

Porém, é importante notar que os empiriocriticistas justificavam sua revisão da filosofia de Marx da mesma maneira que Kautsky, e da mesma maneira em que Engels e Plekhanov explicavam a passagem do materialismo setecentista para o “materialismo moderno”, ou seja, afirmavam que as novas descobertas científicas exigiam essa alteração. Eles se respaldavam na afirmação de Engels em seu *Ludwig Feuerbach* de que “Cada descoberta transcendental que se opera, inclusive no campo das Ciências Naturais, obriga [o materialismo a] mudar de forma” (ENGELS, s/d, p. 171-207). Para Bogdanov e seus aliados, “a filosofia de Marx se encontra ligada a uma época determinada da história das ciências em que, por causa da mecânica newtoniana que aparecia como ideal, ainda reinava o que havia se convencido chamar de espírito do século XVIII” (LECOURT, 1979. p. 10, tradução nossa). Portanto, ela necessitava rejuvenescer-se, e, para eles, a fórmula para essa renovação estava desenvolvida nas concepções de Mach. Além de físico, esse pensador foi um especialista nas chamadas “ciências psicofísicas”, que eram uma tentativa, iniciada por Fichte, de elaborar uma psicologia científica que não tivesse por objeto o “sujeito”, mas sim os mecanismos de representação em si mesmos. Por isso, foi definida por um de seus partidários como a “física matemática do sentido externo”. Com essa metodologia, Mach parte dos trabalhos sobre acústica do cientista Helmholtz para desenvolver uma teoria da “análise das sensações”, que não era propriamente uma epistemologia filosófica, mas supostamente a superação dessa - uma psicofísica verificável, portanto garantida pela ciência. Logo, os empiriocriticistas acreditavam que a teoria de Mach era cientificamente correta e, por isso, não incompatível com a filosofia de Marx, mas sua necessária atualização. Portanto, para refutar o empiriocriticismo, Lenin busca demonstrar como não apenas essa suposta superação da filosofia é uma impostura, como as teses empiriocriticistas são contraditórias com a prática científica (ibid, p. 26-28).

5.1.1: A EPISTEMOLOGIA DO MATERIALISMO DIALÉTICO

Para isso, Lenin definiu os termos do debate na introdução do texto. Primeiramente, ele repetiu a acusação contida no artigo: os empiriocriticistas atacam Plekhanov para traficar uma filosofia reacionária - o idealismo - para dentro da filosofia de Marx. Em nome da crítica à Plekhanov, criticam, de fato, a essência do materialismo. Pois, o que os empiriocriticistas denunciam é o fato de Plekhanov conceber a existência da matéria independente e para além da experiência, ou, em outras palavras, conceber a existência da coisa-em-si. Com isso, a origem da experiência estaria nas coisas, que produzem sensações nos órgãos sensoriais dos homens. Consequentemente, existiria um dualismo entre os fenômenos e as coisas-em-si, e

não existiria identidade entre o ser e a consciência, o que os empiriocriticistas consideram uma concepção metafísica dogmática, pois vai além da experiência. Qualquer ser outro da experiência seria “um fetiche, um ‘ídolo’, um absoluto, uma fonte de ‘metafísica’, um duplo da religião” (LENIN, 1982, p. 18). Para os empiriocriticistas, o conhecimento deve se limitar à empiria, e não há qualquer motivo racional para postular objetos independentes da percepção. Desse modo, eles buscavam superar a dicotomia materialismo/ idealismo, pois rejeitavam o apriorismo kantiano ou a Ideia Absoluta de Hegel, ao mesmo tempo que não admitiam a tese materialista da existência independente do “mundo externo” e suas leis, mas adotavam a posição mais cética, de considerar apenas os fenômenos enquanto eles aparecem para nós. Com isso, não haveria uma real diferença entre um fenômeno “ideal”, como um pensamento, e um fenômeno “material”, como uma explosão, pois ambos igualmente aparecem para o sujeito como fenômeno, mesmo que de forma diferente. A única distinção seria entre experiências internas ao sujeito, e experiências compartilhadas com outros. Acreditavam que, com isso, a oposição entre materialismo e idealismo deixava de ser válida.

Porém, o autor então ressalta que esses argumentos são apenas uma repetição do ataque do bispo Berkeley contra o materialismo, que, em seu *Tratado acerca dos Princípios do Conhecimento Humano*, alega, primeiramente, que os objetos apenas existem para o sujeito enquanto sensações, portanto não podemos falar da existência independente dos objetos, ou da matéria. Em segundo lugar, se os objetos são para nós apenas conjuntos de ideias, então as ideias não podem ser imagens (*resemblances*) do mundo exterior, pois o sujeito não é capaz de perceber qualquer “coisa exterior”.

Para Lenin, essa repetição demonstra que a história da filosofia é marcada pela luta entre o materialismo e o idealismo, como já afirmou Engels. Sintetizando as duas linhas, teríamos que: "O materialismo é o reconhecimento dos ‘Objetos em si’ ou fora da mente; as ideias e as sensações são cópias ou reflexos destes objetos . A doutrina oposta (idealismo): os objetos não existem ‘fora da mente’; os objetos são ‘combinações de sensações’” (ibid p. 20). Não só não há uma “terceira via”, como todos os sistemas filosóficos podem ser categorizados como um ou outro.

Com isso, o autor busca demonstrar, nos primeiros três capítulos, que o empiriocriticismo é um idealismo inconsequente, ou seja, que é um idealismo, pois afirma que os objetos “não existem fora da mente”, mas não aduz dessa concepção um sistema filosófico coerente, como fazia Berkeley, mas tenta conciliar-se com o materialismo, criando, portanto,

uma filosofia profundamente contraditória. Por isso, pode também ser chamado de “idealismo envergonhado”, da mesma maneira que Engels considerou o agnosticismo de Hume um “materialismo envergonhado” (ENGELS, 1986, p. 11). Para Lenin, qualquer tentativa de unir o materialismo e o idealismo é um embuste, visto que são opostos mutuamente contraditórios.

Partindo desses pressupostos, Lenin monta o seu caso contra o empiriocriticismo. Para estes, se é “metafísico” falar dos corpos ou da matéria, então os objetos das ciências são as sensações: “Não são as coisas (os corpos), mas sim as cores, os sons, as pressões, os espaços, os tempos (o que nós chamamos habitualmente sensações), que são os verdadeiros elementos do mundo” (MACH apud LENIN, 1982, p. 30). Apenas percebemos algo como um corpo porque temos a permanência de um complexo de sensações, ou seja, seguidamente tenho a sensação de algo firme, marrom, liso e com cheiro de madeira, por isso esse complexo de sensações é, para mim, uma mesa. Porém, para Lenin, isso é incompatível com o materialismo, pois este consiste em admitir que o mundo exterior existe e possui uma ordenação independente da consciência humana. Portanto, as sensações devem ser impressões da realidade objetiva, em outras palavras, devem ser “reflexo” da matéria em movimento. Desse modo, o autor rejeita a possibilidade do materialismo ser compatível com uma epistemologia apriorística, que seria, ao mesmo tempo, uma concepção metodologicamente solipsista, pois, se o conteúdo das representações do sujeito não for derivado de uma realidade objetiva existente independentemente de nós, então só resta à reflexão o Eu, de onde são derivados todos os princípios do conhecimento.

Entretanto, Lenin aponta que a filosofia de Mach e Avenarius não é coerente, pois ao mesmo tempo em que rejeita o “mundo exterior” como origem das ideias e das sensações, até mesmo ao ponto de negar que o pensamento é uma atividade do cérebro, afirma que “Se, no momento em que eu sinto algo, eu próprio ou outro qualquer pudesse observar o meu cérebro com todos os meios físicos e químicos possíveis, seria possível determinar como que processos que se operam no organismo estão ligadas as sensações de determinado tipo” (MACH apud LENIN, 1982, p. 33). Para Lenin, isto está em pleno acordo com o ponto de vista das ciências naturais, porém é exatamente o tipo de consideração descartada pelos empiriocriticistas como “metafísica”. Logo, longe de ser a culminação do pensamento científico, essa filosofia seria estranha à prática cotidiana dos cientistas. Mais do que isso, o empiriocriticismo atrapalha o desenvolvimento científico, pois ao “considerar a sensação não como uma ligação da consciência com o mundo exterior, mas como uma divisória, uma parede que separa a consciência do mundo exterior, não como a imagem de um fenômeno

exterior correspondente à sensação, mas como a ‘única coisa’ existente” (LENIN, 1982, p. 39), a questão científica de como a matéria veio a possuir consciência, ou, em outras palavras, como é possível a sensação e como ela ocorre, é deixada de lado, mesmo se tratando de uma questão essencial para a epistemologia (ou gnosiologia, termo preferido de Lenin).

Com essa crítica, podemos considerar que, para Lenin, a questão do conhecimento deve ser resolvida pelas ciências naturais, especialmente a fisiologia e a neurologia⁹. A filosofia deve apenas prover o princípio correto, a saber, o materialismo. O empiriocriticismo, ilegitimamente, inverte a questão, pois considera que a ciência (psicofísica) determina o princípio (idealismo). Logo, o argumento de Lenin é duplo: não apenas a “análise das sensações” é uma pseudociência, como a suposta filosofia derivada dela é ilusória, pois não cumpre o papel que cabe à filosofia. A epistemologia adequada deve, ao contrário, ser uma análise científica da percepção, mas partindo do pressuposto filosófico de que as sensações são causadas pelo “mundo externo”, e são reflexo dele:

O materialismo, em pleno acordo com as ciências da natureza, toma a matéria como o dado primário, considerando a consciência, o pensamento, a sensação, como o secundário, porque numa forma claramente expressa a sensação está ligada somente às formas superiores da matéria (matéria orgânica), e ‘nos fundamentos do próprio edifício da matéria’ só se pode supor a existência de uma faculdade semelhante à sensação (ibid, p. 34)¹⁰.

Apesar de sua constante utilização como uma arma de ataque aos empiriocriticistas, Lenin não esclarece com detalhes o significado do conceito de “reflexo”, nem desenvolve uma “teoria do reflexo”. Ele se limita a dizer que todos os materialistas afirmam que as sensações e representações do homem são cópias, fotografias, imagens, reflexos especulares da realidade objetiva. Não há, no texto, uma discussão filosófica de como esse processo reflexivo ocorre, o que é uma evidência para a interpretação de que Lenin considerava que a descrição do processo cognitivo era uma tarefa científica. Porém, há, entre as utilizações do conceito, uma ambiguidade, quanto a relação entre a sensação e a realidade. É claro que Lenin advoga um realismo científico¹¹, pois afirma que nossas representações são

⁹ Alguns comentadores, como Althusser (1974) e Lecourt (1979) interpretam que as indicações de *Materialismo e Empiriocriticismo* (bastante ambíguas, como a maioria das teses do livro), a respeito do papel da ciência na epistemologia, dizem a respeito à ciência da história. A despeito de ser uma interpretação interessante, e bastante coerente com a filosofia de Marx, não parecem haver elementos textuais que suportem essa leitura, exceto que Lenin comenta sobre a acima citada tese de Engels, acerca da transformação do materialismo à luz de novas descobertas científicas: “sem falar já da história da humanidade” (LENIN, 1982, p. 191)

¹⁰ Porém, o autor nega que isso signifique que “o cérebro secreta pensamento *do mesmo modo* que o fígado secreta a biliar”, como queriam os materialistas “vulgares” Vogt, Büchner, e Moleschott, mas não explica exatamente como sua concepção difere desses primeiros.

¹¹ Apesar de Lenin não utilizar o termo “realismo”, pois este foi “foi enxovalhado pelos positivistas e pelos restantes confucionistas que vacilam entre o materialismo e o idealismo” (ibid p. 45).

(aproximadamente) equivalentes à realidade. Essa é uma posição plausível e comum. Porém, em certas partes do texto, o autor parece afirmar também que as sensações são, de alguma maneira, imediatamente cópia da realidade, antes mesmo do sujeito constituir, teoricamente, representações a partir de sua experiência. Dito de outro modo, o autor por vezes dá a entender que podemos conhecer a realidade sem a mediação de conceitos. Essa leitura é sugerida na seção que discute a “teoria dos hieróglifos”, desenvolvida por Helmholtz e adotada por Plekhanov. Segundo esta teoria, os objetos causam impressões em nossos órgãos sensoriais, que as transformam em “símbolos” ou “hieróglifos”, percebidos pela consciência. Para Lenin, isso é inadmissível, pois o correto seria dizer que as próprias sensações são “cópias, [...] fotografias, [...] imagens, [...] reflexos especulares das coisas” (ibid, p. 176). Porém, no capítulo seguinte à essa citação, Lenin descreve a sensação dessa maneira: “A sensação de vermelho reflete as vibrações do éter a uma frequência aproximada de 450 trilhões por segundo. A sensação de azul reflete as vibrações do éter a uma frequência de cerca de 620 trilhões por segundo”. Nesse caso, a “vibração do éter a 450 trilhões por segundo” é traduzida para a consciência como “sensação de vermelho”, e conhecemos a “sensação de vermelho” devido aos conceitos “vibração”, “éter”, “percepção” etc. Desse modo, apenas as representações são equivalentes à realidade, enquanto as sensações são meios de formação de representações. Logo, a ambiguidade não pode ser resolvida no interior do texto, e as duas interpretações são plausíveis (RUBEN, 1977, p. 180).

Além da relação entre o corpo e a consciência, Lenin argumenta que o empiriocriticismo é contrário às concepções científicas em mais um ponto: a existência da natureza antes do surgimento do homem. Pois, se toda a realidade é reduzida às sensações, então como podemos falar dos fenômenos naturais que ocorreram antes de existir qualquer sensação? Essa é uma questão espinhosa para os empiriocriticistas, que são forçados a recorrer à noção de experiência “potencial”, ou seja, o fato de que existiam as condições naturais que eventualmente possibilitaram a experiência, e portanto são suficientes para garantir a existência antes da consciência, ou à experiência dos vermes e dinossauros (LENIN, 1982, p. 60). O autor argumenta que essas soluções estranhas e *ad hoc* não são equivalentes ao pensamento usual de, por exemplo, um geólogo, que, ao investigar alguma rocha milenar, parte do pressuposto de que aquele objeto existe independentemente dele, e passou por um lento e contínuo processo de formação, o qual a sua ciência, a geologia, busca reproduzir mentalmente, portanto criar um reflexo ideal. Logo, o filósofo, para descrever corretamente a prática científica, precisa admitir o materialismo.

Isso significa admitir não só a existência do mundo externo, como sua cognoscibilidade. Para Lenin, o materialismo não admite uma separação rígida entre o fenômeno e a coisa-em-si, no sentido kantiano. As coisas-em-si são apenas coisas que ainda não são para-nós, ou seja, ainda não as conhecemos, mas elas são cognoscíveis. O autor repete Engels quando afirma que qualquer coisa se torna uma coisa-para-nós a partir do momento que podemos produzi-la. Para Lenin, podemos, inclusive, conhecer a causalidade através da experiência, pois, visto que as leis da natureza são independentes da consciência, não são princípios a priori da subjetividade que unem os fenômenos mentalmente numa relação causal, mas essas relações existem e são meramente reconhecidas pelo sujeito.

Nesse sentido, o critério da verdade é a prática, mas em um sentido definido. Lenin rejeita a interpretação pragmatista da prática, segundo a qual a prática revelaria ao sujeito noções úteis, ou hipóteses de trabalho mais adequadas. Na verdade, “o êxito da prática demonstra a correspondência das nossas representações com a natureza objetiva das coisas que percebemos” (ibid p. 105). Porém, o autor se esforça para se diferenciar de uma noção ingênua de conexão direta entre a prática e a teoria:

O ponto de vista da vida, da prática, deve ser o ponto de vista primeiro e fundamental da teoria do conhecimento . E ele conduz inevitavelmente ao materialismo, afastando desde o princípio as invencionices intermináveis da escolástica professoral. Naturalmente, não se deve esquecer que o critério da prática nunca pode, no fundo, confirmar ou refutar completamente uma representação humana, qualquer que seja. Este critério é também suficientemente “indeterminado” para não permitir que os conhecimentos do homem se transformem num “absoluto”, e, ao mesmo tempo, suficientemente determinado para conduzir uma luta implacável contra todas as variedades de idealismo e de agnosticismo. Se aquilo que a nossa prática confirma é a única e última verdade objectiva, daí decorre o reconhecimento de que o único caminho para esta verdade é o caminho da ciência assente no ponto de vista materialista (ibid, p. 107).

Logo, se o “mundo exterior” existe, é cognoscível, e pode ser verificado pela prática, então, segundo Lenin, devemos concluir que, ao contrário do que afirmam os empiriocriticistas, a verdade absoluta existe. A teoria destes últimos os levam à conclusão de que, se apenas temos acesso à experiência, então a suposta “verdade objetiva” seria apenas uma “forma organizadora da experiência”, ou seja, certos parâmetros que organizam, com êxito, nossas experiências, e proveem a ela um sentido. Isso não significa que a “verdade” seja relativa à sua utilidade ao sujeito, pois, para ser considerada verdadeira, uma forma organizadora da experiência deve passar por um critério intersubjetivo: não basta que eu

reconheça que certas sensações podem ser organizadas, de modo útil a mim, sob a forma “cadeira”, se outros sujeitos a reconhecem como a forma “mesa”. Porém, Lenin contra-argumenta que, se esse conceito de “verdade” for adotado, então o catolicismo deve ser considerado “verdadeiro” na Rússia, pois não apenas é uma “forma organizadora da experiência”, como passa no critério da verdade empiriocriticista, é uma crença útil para o sujeito, que sofreria a perseguição tsarista se propagandasse o ateísmo ou o judaísmo, e é, em geral, reconhecida intersubjetivamente. Ao mesmo tempo, Lenin não contrapõe à essa noção um conceito de verdade rígido e imutável:

A dialéctica materialista de Marx e de Engels contém certamente o relativismo, mas não se reduz a ele, isto é, reconhece a relatividade de todos os nossos conhecimentos, não no sentido da negação da verdade objectiva, mas no sentido da condicionalidade histórica dos limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação a esta verdade. (LENIN, 1982, p. 102)

Do ponto de vista do materialismo contemporâneo, isto é, do marxismo, são historicamente condicionais os limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação à verdade objectiva, absoluta, mas é incondicional a existência desta verdade, é incondicional que nós nos aproximamos dela. São historicamente condicionais os contornos do quadro, mas é incondicional que este quadro reproduz um modelo que existe objectivamente. É historicamente condicional quando e em que condições avançamos no nosso conhecimento da essência das coisas até à descoberta da alizarina no alcatrão da hulha ou até à descoberta dos electrões no átomo, mas é incondicional que cada descoberta destas é um passo em frente do “conhecimento incondicionalmente objectivo”. Numa palavra, é historicamente condicional qualquer ideologia, mas é incondicional que a qualquer ideologia científica (diferentemente, por exemplo, da ideologia religiosa) corresponde uma verdade objectiva, uma natureza absoluta. Direis: esta distinção entre a verdade absoluta e a verdade relativa é indefinida. Responder-vos-ei: é suficientemente “indefinida” para impedir a transformação da ciência num dogma, no mau sentido desta palavra, numa coisa morta, cristalizada, ossificada, mas é ao mesmo tempo suficientemente “definida” para nos demarcar, da maneira mais resoluta e irrevogável do fideísmo e do agnosticismo, do idealismo filosófico e da sofística dos seguidores de Hume e de Kant (ibid, p. 103).

Essa noção é nomeada “dialéctica da verdade absoluta e relativa”. Para Lenin, essa noção é essencial para sustentar a dialéctica da liberdade e da necessidade, pois a liberdade apenas pode ser consciência da necessidade se esta existir independentemente da consciência. Se as necessidades naturais forem determinadas pela consciência, então não são, para nós, necessidade (ibid p. 144).

5.1.2: O SUPOSTO DESAPARECIMENTO DA MATÉRIA

O outro tema central de Lenin em *Materialismo e Empiriocriticismo* é o da tese de alguns físicos de que a matéria supostamente havia “desaparecido”. Isso porque novas descobertas científicas refutavam certas teorias do mecanicismo newtoniano, pois

demonstravam a existência de partículas subatômicas, portanto negavam a indivisibilidade do átomo e ameaçavam o estatuto teórico do princípio da conservação da energia, do princípio de Lavoisier, de conservação da massa, e do princípio de Newton, da igualdade da ação e reação. Com isso, o conceito de matéria teria se tornado inadequado para as ciências naturais, pois já não seria mais capaz de explicar certos fenômenos (subatômicos). Logo, já não seria mais razoável postular a existência da matéria.

A crítica ao paradigma newtoniano criou uma séria crise dentro da física. Lenin avalia que esse contexto fomentou a filosofia anti-materialista, e criou um “idealismo físico”, dentro do qual o empiriocriticismo é apenas uma das teorias, ao lado de, por exemplo, o imanentismo. O que há em comum nas teorias do “idealismo físico” é a crença no “desaparecimento da matéria”, portanto da inviabilidade do materialismo, pois este estaria intrinsecamente conectado ao mecanicismo newtoniano.

Porém, Lenin afirma que a estrutura da matéria é meramente uma questão científica, que não pode pesar em favor da disputa filosófica entre o materialismo e o idealismo. Além do mais,

Quando os físicos dizem que “a matéria desaparece” querem com isto dizer que até agora as ciências da natureza reduziam todas as suas investigações do mundo físico a três conceitos últimos - a matéria, a electricidade e o éter; mas agora restam apenas os dois últimos, porque se pode reduzir a matéria à electricidade, se pode explicar o átomo como semelhante a um sistema solar infinitamente pequeno, dentro do qual os electrões negativos se movem com uma velocidade determinada (e imensamente grande, como vimos) em torno de um electrão positivo. Pode, conseqüentemente, reduzir-se o mundo físico a dois ou três elementos, em vez de dezenas (porquanto os elétrons positivos e negativos constituem “duas matérias essencialmente diferentes”, como diz o físico Pellat). As ciências da natureza conduzem, conseqüentemente, à “unidade da matéria”, tal é o conteúdo real da frase sobre o desaparecimento da matéria, sobre a substituição da matéria pela electricidade, etc., que desorienta tanta gente. “A matéria desaparece” - isto quer dizer que desaparece o limite até ao qual conhecíamos até agora a matéria e que o nosso conhecimento vai mais fundo; desaparecem as propriedades da matéria que anteriormente pareciam absolutas, imutáveis, primárias (impenetrabilidade, inércia, massa, etc), e que agora se revelam relativas, inerentes apenas a certos estados da matéria. **Porque a única “propriedade” da matéria a cujo reconhecimento o materialismo filosófico está ligado é a propriedade de ser uma realidade objetiva, de existir fora da nossa consciência.** (ibid p. 197-8, grifo nosso)

Desse modo, a “matéria” é definida como externalidade, ou seja, tudo aquilo que é externo ao sujeito. Do modo como esse conceito é delineado na passagem, ele não é suficiente para distinguir do idealismo, pois autores como Hegel, Kant e Berkeley também reconhecem

essa externalidade. Portanto, é necessário complementar que o materialismo reconhece não apenas a existência da externalidade, mas também que ela é regida por leis próprias e independentes do homem. É por esse motivo que Lenin insiste tanto no “reflexo” como critério de separação entre o materialismo e idealismo, pois, se nossas representações das leis da natureza são “fotografias” dessas, então elas e suas leis existem por si só.

Em outra passagem, o autor enfatiza a tentativa ilegítima de derivação de conceitos filosóficos a partir de experimentos científicos:

A matéria desapareceu - dizem-nos, querendo tirar daqui conclusões gnosiológicas. E o pensamento permaneceu? - perguntamos nós. Se não, se com o desaparecimento da matéria desapareceu também o pensamento, se com o desaparecimento do cérebro e do sistema nervoso desapareceram também as representações e as sensações - então quer dizer que tudo desapareceu, que desapareceu também o vosso raciocínio, como um dos modelos de um qualquer “pensamento” (ou falta de pensamento!). Mas se sim, se com o desaparecimento da matéria se supõe que o pensamento (a representação, a sensação, etc.) não desapareceu, quer dizer que passastes sub-repticiamente para o ponto de vista do idealismo filosófico. (ibid p. 203)

Porém, o autor faz questão de salientar que essa é uma prática teórica de apenas uma pequena parte dos cientistas, adeptos do “idealismo físico”, são os “elementos reacionários que se aproveitaram desta crise [da física] e a agravaram” (ibid p. 194). A grande maioria dos naturalistas permanecem espontaneamente materialistas, apenas não o admitem devido a considerações sociais de classe, pois são pequeno-burgueses. Porém, ainda não conhecem a dialética. Por isso, suas teorias são por vezes confusas e imprecisas, e assim abrem um flanco para o idealismo. Este último tem um papel intrinsecamente reacionário, pois retarda a evolução da concepção geral dos cientistas, que devem passar do materialismo metafísico para o materialismo dialético:

“A física contemporânea está a dar e dará este passo, mas ela avança para o único método justo e para a única filosofia justa das ciências da natureza, não directamente, mas aos ziguezagues, não conscientemente, mas espontaneamente, sem ver claramente o seu “Objectivo final”, mas aproximando-se dele a tatear, com vacilações, às vezes até às arrecuas. A física contemporânea está a dar à luz. Está a dar à luz o materialismo dialético. O parto é doloroso. Além de um ser vivo e saudável, ele produz também inevitavelmente alguns produtos mortos, alguns detritos, destinados a serem deitados para o lixo. Do número destes detritos fazem parte todo o idealismo físico, toda a filosofia empiriocriticista, juntamente com o empirio-simbolismo, o empiriomonismo, etc. etc.” (ibid, p. 236-7)

5.1.3: AS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS DO EMPIRIOCRITICISMO

No último capítulo, Lenin deriva as consequências da metodologia do empiriocriticismo para o estudo da sociedade. Para isso, ele contrapõe as metateorias desenvolvidas por empiriocriticistas “consequentes”, ou seja, anti-marxistas, com as tentativas dos empiriocriticistas bolcheviques de mesclar a teoria marxista com o empiriocriticismo. Com isso, intenciona demonstrar que o resultado só pode ser a desvirtuação dos pilares essenciais do marxismo.

Assim, o autor primeiramente expõe as críticas ao marxismo elaboradas pelo filósofo austríaco Franz Blei. Elas podem ser resumidas desse modo: o marxismo: 1) é adepto de uma teoria pré-crítica do conhecimento, pois é materialista; 2) desconsidera o indivíduo, por considerá-lo apenas como um objeto submetido à leis imanentes da economia; 3) não atribui a devida importância à biologia enquanto parte constituinte do estudo da sociedade; 4) é partidário, pois não é adepto da neutralidade científica; 5) acredita na verdade objetiva (ibid p.241). Já o filósofo Joseph Petzold afirma positivamente a concepção empiriocriticista de sociologia: a base para a investigação desse objeto é a "tendência à estabilidade". Pois, a sociedade é composta de indivíduos e seus pensamentos, e o “traço essencial” da subjetividade humana é essa tendência. O filósofo fornece alguns indícios para essa concepção: não é comum que pessoas jovens sejam politicamente radicais, mas geralmente “tomam juízo” com a idade? Além disso, muitas pessoas se sentem desconfortáveis ao observar um quadro pendurado torto na parede, ou uma chave colocada obliquamente em cima da mesa. (ibid, p. 242).

Em seguida, Lenin critica a tentativa de Bogdanov de construção de um marxismo empiriocriticista. O autor ressalta que esse último afirma explicitamente sua intenção de corrigir ou desenvolver a teoria de Marx partindo das bases da própria teoria desse, que, segundo Bogdanov, apesar de ainda ser “basicamente verdadeira, já não nos satisfaz inteiramente” (BOGDANOV, apud LENIN, 1982, p. 244). O resultado final de sua tentativa de “correção” é de que:

“Mostramos que as formas sociais pertencem ao gênero das adaptações biológicas. Mas deste modo ainda não definimos o domínio das formas sociais: para uma definição, é necessário estabelecer não apenas o gênero, mas também a espécie... Na sua luta pela existência, os homens só se podem unir por meio da consciência: sem consciência, não há intercâmbio. Por isso, a vida social em todas as suas manifestações é uma vida psíquica consciente... A socialidade é inseparável da consciência. O ser social e a consciência social são, no sentido exacto destas palavras, idênticos” (BOGDANOV, ibid)

De fato, a teoria “marxista” assim descrita não pode, de modo algum, ser sujeita às críticas de Blei, e incorpora adequadamente a base teórica proposta por Petzold. Porém, contra essa revisão, Lenin insiste na não identidade do ser e do pensar, apontada por Plekhanov como a principal contribuição de Feuerbach ao materialismo de Marx:

O ser social e a consciência social não são idênticos, exatamente como não são idênticos o ser em geral e a consciência em geral. Do fato de que os homens, ao estabelecerem um intercâmbio, o estabelecem como seres conscientes, não se segue de modo nenhum que a consciência social seja idêntica ao ser social. Em todas as formações sociais minimamente complexas - e particularmente na formação social capitalista - os homens, ao estabelecerem um intercâmbio, não têm consciência de quais as relações sociais que se formam, das leis segundo as quais elas se desenvolvem, etc. Por exemplo, um camponês, ao vender o seu trigo, estabelece um “intercâmbio” com os produtores mundiais de trigo no mercado mundial, mas não tem consciência disto, não tem também consciência de quais as relações sociais que se formam com base na troca. A consciência social reflete o ser social - eis em que consiste a doutrina de Marx. O reflexo pode ser a cópia aproximadamente fiel do refletido, mas é absurdo falar aqui de identidade. A consciência em geral reflete o ser - esta é uma tese geral de todo o materialismo. É impossível não ver a sua ligação imediata e indissolúvel com a tese do materialismo histórico: a consciência social reflete o ser social (LENIN, 1982, p. 245).

Apesar de isso não ser comentado do Lenin, podemos também apontar a inconsistência da tese da identidade da consciência e do ser com a prática de um partido de vanguarda, que tem por objetivo justamente a fomentação da consciência de classe, logo, parte do pressuposto da lacuna entre a consciência empírica da classe trabalhadora e de sua consciência revolucionária “imputada” [zugerechnet], nos termos de Lukács (LUKÁCS, 2003, p. 391) Por isso, Lenin insiste que a consciência é “aproximadamente fiel” à realidade, pois é função do partido tornar a consciência da classe trabalhadora “mais fiel” à realidade.

No fim do último capítulo e na conclusão, Lenin inscreve sua cruzada contra o empiriocriticismo na milenar luta entre o materialismo e o idealismo. Segundo ele, desde 1843, quando Marx começava a tomar seu caminho de fundador do socialismo como ciência e do materialismo contemporâneo, este filósofo já reconhecia as “linhas fundamentais da filosofia”, e tomou a posição do materialismo contra o idealismo. O seu grande mérito teria sido justamente recusar os projetos híbridos de conciliação do materialismo e do idealismo. Apesar disso, Lenin ressalta que Marx tratou com desprezo os materialistas que consideravam Hegel um “cachorro morto”, e portanto repetiam os erros pré-hegelianos de Kant e Hume (ibid p. 255). As últimas palavras do livro sintetizam a íntima relação entre filosofia e política que percorre todo o texto:

não se pode deixar de ver, por trás da escolástica gnosiológica do empiriocriticismo, a luta dos partidos em filosofia, luta que em última análise exprime as tendências e a

ideologia das classes inimigas da sociedade moderna. A filosofia moderna é tão partidária como a de há dois mil anos. Os partidos em luta são na realidade, uma realidade dissimulada com novos rótulos doutorais e charlatanescos ou com um apartidarismo medíocre, o materialismo e o idealismo. Este último não é mais do que uma forma subtil e refinada do fideísmo, que está completamente armado, dispõe de enormes organizações e continua incessantemente a exercer influência sobre as massas, tirando proveito das menores vacilações do pensamento filosófico. O papel objectivo, de classe, do empiriocriticismo reduz-se inteiramente a servir fielmente os fideístas na sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular (ibid, p.271).

5.4. BALANÇO DO MATERIALISMO EM LENIN

Como o próprio título do livro revela, a estratégia de Lenin em seu ataque ao empiriocriticismo é a demonstrar a incompatibilidade deste para com o materialismo em geral, que seria uma doutrina que, apesar de indemonstrável (pois não se trata de uma ciência, mas de uma filosofia), é cotidianamente adotada por todas as pessoas sãs¹², e em especial pelos cientistas. Logo, não é surpreendente que os textos de Marx, mesmo os que lidam diretamente com o tema da teoria do conhecimento, sejam parcamente citados e discutidos. Da maneira que se encontra, a obra não assume realmente a posição do marxismo, mas da antítese abstrata do empiriocriticismo, da mesma maneira em que o materialismo de Feuerbach foi a antítese abstrata do idealismo absoluto de Hegel (SCHMIDT, 2014, p. 213). Lenin adentra a arena estabelecida por seus rivais teóricos, e tenta derrotá-los em seus próprios pressupostos científicas. Essa abordagem possui uma clara vantagem teórica contra uma proposta explicitamente revisionista, pois Lenin não poderia contrapor as teses dos empiriocriticistas com a obra de Marx, porque o que estes propunham era justamente a revisão desta obra. Porém, por outro lado, como os termos dessa disputa não são claramente delineados no livro, as teses que são provisoriamente adotadas com propósitos argumentativos, ou seja, as teses do materialismo naturalista científico, se mesclam com afirmações aparentemente definitivas sobre o materialismo de Marx. Logo, em geral o texto transcorre como se o autor acreditasse que não há grande diferença entre o materialismo de, por exemplo, Diderot, e o materialismo de Marx. Apenas o conhecimento do contexto e da intenção do autor indicam que isso é uma tática argumentativa, portanto nesse respeito o livro sofre de um grave problema de exposição, pois é ambíguo e induz ao erro.

Essa crítica fica mais clara se considerarmos uma tese específica do livro, a suposta “teoria do reflexo”. Como já dito, o autor não desenvolve propriamente essa teoria, que foi delineada, partindo desse livro, apenas pelos filósofos soviéticos, a partir do momento em que

¹² Lenin constantemente refere-se ao “realismo ingénuo de todo o homem são, que não esteve no manicômio nem foi aluno dos filósofos idealistas” (LENIN, 1982, p. 52)

Materialismo e Empiriocriticismo foi canonizado, na União Soviética, como a palavra final sobre o materialismo de Marx. Na realidade, encontramos no texto apenas a afirmação de que para todos os materialistas, a consciência é reflexo da realidade. Portanto, pode muito bem ser o caso que todos os materialistas compartilhem esse pressuposto epistemológico, mas também que suas epistemologias não se resumam a isso. Desse modo, o “reflexo” seria apenas um momento da epistemologia muito mais rica de Marx, que, assim, seria realista, mas não necessariamente de um realismo ingênuo. Porém, como dito, o modo que Lenin fala sobre o “materialismo”, não adjetivado, fornece margem para diferentes interpretações.

Por isso, temos que tratar da possibilidade de que Lenin considerava que a epistemologia de Marx poderia muito bem ser resumida por essa “teoria do reflexo”. O primeiro problema com essa teoria enquanto uma epistemologia marxista é clara em seu próprio nome, pois é uma teoria reflexiva, em que a relação entre o sujeito e objeto não é prática, mas meramente uma relação unilateral em que um conhece o outro. Desse modo, a prática pode muito bem ter sua função epistemológica, mas apenas como um apêndice da teoria: é a teoria que coloca a questão e define o modo pelo qual ela vai ser averiguada na prática, através de um experimento¹³. Essa unilateralidade concebe a realidade como algo já pronto, imune à constante transformação da natureza que o trabalho humano realiza. Se a prática humana altera a realidade, então necessariamente não apenas “refletimos” a realidade em nossa mente, mas a própria realidade é um reflexo “aproximadamente fiel”, nos termos de Lenin, da vontade humana (ibid).

Além de cindir teoria e prática, falta, na “teoria do reflexo”, o caráter histórico das concepções de Marx. Pois, o sujeito moderno pode muito bem apropriar a realidade por meio de suas sensações, mas “A cultura dos cinco sentidos é obra de toda a história” (MARX apud SCHMIDT, 2014, p. 100, tradução nossa). Em outras palavras, se na ciência moderna as pessoas “desenvolvem uma forma social de pensamento por meio de abstrações não-empíricas que constituem um puro intelecto separado de suas atividades corpóreas” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 192, tradução nossa) isso não é uma característica natural do ser humano, mas um resultado de um desenvolvimento histórico. Apenas por meio das abstrações as sensações podem prover ao sujeito qualquer tipo de verdade objetiva, pois, sem elas, nossas sensações são singulares a qualquer sujeito que as experimenta. Uma das tarefas da epistemologia

¹³ De fato, é assim que Lenin descreve a prática no capítulo dedicada a ela, mas, repetindo, é uma questão em aberto se ele considerava que essa era a descrição completa do conceito de prática do materialismo de Marx, ou se era apenas um conceito “geral”, que vale para todos os materialismos.

marxista é justamente de explicar, historicamente, como essa forma de conhecimento se constitui, mas, por vezes, Lenin dá a entender que, como comentamos, o conhecimento simplesmente advém das sensações, e nossos aparatos sensoriais podem ser explicados pela ciência. Apenas a compreensão histórica da ciência permite sua crítica, pois aponta sua gênese, seus limites, e sua fundamentação nas relações sociais contemporâneas. Sem isso, o autor denuncia meramente um “preconceito de classe”, por parte dos cientistas naturais contra o materialismo, porém o “materialismo dialético” é tido como uma filosofia que não apenas é viável para a ciência moderna como é sua consequência lógica, que pode apenas ser retardada por elementos reacionários (idealistas). Logo, não haveria nenhum problema na atual prática científica, organizada a partir da completa cisão entre trabalho manual e intelectual, e orientada pelas necessidades de acumulação. A ciência seria uma prática neutra, e seria necessário meramente remover os entulhos que impedem seu progresso constante. Tendo em vista que Lenin aparentemente era adepto da crença na neutralidade científica e tecnológica, não é surpreendente que ele tenha promovido o taylorismo como técnica produtiva adequada para a construção do socialismo.

Consideramos até aqui a “teoria do reflexo” a partir da primeira hipótese interpretativa aventada, qual seja, de que o autor afirma que as representações são um “reflexo” da realidade. Porém, como vimos, a crítica de Lenin a Helmholtz e Plekhanov sustenta a interpretação de que, para aquele, a própria percepção é “reflexo” da realidade. Nesse caso, essa epistemologia é ainda mais problemática, pois contém todos os defeitos descritos acima e, ainda mais, se compromete com um dualismo ontológico de tipo platônico. Pois, se existe a sensação de, por exemplo, uma mesa, então o sujeito que a observa possui, em si, o reflexo dessa percepção, na forma de uma imagem de uma mesa. Porém, empiricamente, não encontraremos de modo algum essa imagem no cérebro do sujeito, mas apenas ocorrências neurológicas. Portanto, se afirmamos que a sensação existe como um reflexo na consciência do sujeito, então nos comprometemos com a existência dessa imagem em algum outro domínio ontológico, empiricamente verificável (RUBEN, 1977, p. 184).

Apesar desses problemas, é justo dizer que o livro tem êxito em sua intenção de demonstrar o caráter idealista do empiriocriticismo, e aponta alguns motivos importantes para o materialismo ser imprescindível para a filosofia de Marx e para uma teoria revolucionária. Lenin constrói um bom caso contra o relativismo e idealismo enquanto bases para a ação política, e demonstra convincentemente que, se de fato novas descobertas nas ciências naturais revelavam a necessidade de rever certas teorias, não havia um caminho unívoco para

resolver essa crise, e a concepção materialista continuava viável. Desse modo, ele conseguiu acabar com a áurea “científica” e “crítica” dos intelectuais empiriocriticistas. Com isso, apenas dois meses após a publicação desse livro, Bogdánov e outros otzovistas destacados foram expulsos do partido. Nesse sentido, Lenin demonstrou ser um atento aluno de Marx, pois aprendeu com ele a técnica de realizar uma luta política no chão filosófico. Isso não significa que filosofia era, para eles, meramente uma fachada, ou seja, que Lenin ou Marx não estariam interessados em qualquer debate filosófico, e simplesmente atacavam a filosofia de qualquer um que discordasse de qualquer de suas posições políticas. De fato, se o único objetivo deles fosse pragmaticamente despachar algum adversário, muitas vezes isso pode ser feito, até de maneira mais eficiente, sem qualquer polêmica filosófica, recorrendo apenas à violência ou algum artifício burocrático. Logo, podemos dizer que esse modo de se engajar com a filosofia demonstra que, para Marx e Lenin, a filosofia é mais um campo em disputa, que ocupa um lugar legítimo e não pode ser imediatamente subsumido. Para eles, a filosofia adotada por algum agente político ao mesmo tempo “reflete” certos aspectos de sua posição na luta de classes e ativamente determina sua práxis. Por isso, é importante a adequada compreensão filosófica do marxismo, pois a determinação de toda a organização do partido e suas táticas e estratégias perpassam por isso. Porém, isso não significa que a filosofia é apartada da, ou *a priori* à, práxis política. A história demonstrou que Lenin estava correto ao observar que, naquela situação concreta, a adoção de teorias empiriocriticistas indicavam uma tendência à adoção de práticas reacionárias, pois vários dos bolcheviques expulsos eventualmente passaram para o campo da contrarrevolução.

Além disso, outra virtude do texto é a de que, apesar de utilizar um conceito acrítico de ciência, o autor faz um importante ataque contra o cientificismo que, ao estilo de Engels, acreditava ter superado a filosofia, pois não outorga à ciência a autoridade de decidir questões filosóficas, frequentemente se refere à “filosofia marxista” e, no último capítulo, critica o uso indevido de conceitos da biologia e da sociologia no marxismo. A maior virtude do texto é a de, em geral, afastar concepções metafísicas do materialismo de Marx. Diferentemente dos três autores discutidos anteriormente, Lenin não especula sobre as leis fundamentais da realidade ou sobre a essência do homem. Ele de fato mantém a separação sujeito-objeto¹⁴. Por isso, o materialismo dele é mais enxuto e crítico, pois a matéria é considerada apenas como a externalidade que possui leis próprias e existe independentemente do homem. Assim, ser

¹⁴ Porém ainda de forma problemática, pois não fica claro qual é a autonomia do sujeito se sua consciência é meramente um “reflexo”.

materialista é algo muito mais prático, se trata de um ponto de vista realista que considera a vida cotidiana em primeiro lugar. Desse modo, Lenin, ao deslocar a discussão da ontologia para a epistemologia, enfatiza que a única “matéria” que interessa para um marxista é aquela que confronta as pessoas em suas relações cotidianas, ou seja, a materialidade das relações sociais de produção. Com isso, esse autor forneceu importantes elementos para superar a discussão insípida sobre os movimentos fundamentais da matéria ou das leis da dialética abstrata, típica de seus predecessores.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os apontamentos feitos sobre os quatro autores descritos até aqui, podemos concluir que nenhum deles foi capaz de oferecer uma interpretação definitiva e satisfatória sobre o materialismo de Marx, de seu caráter ontológico e epistemológico, e sua relação com o materialismo predecessor e a filosofia em geral.

Porém, essa é evidentemente uma tarefa formidável, pois não depende apenas da familiaridade com a obra desse autor, mas também um adequado conhecimento da tradição filosófica de mais de dois mil anos que ele criticava e incorporava, e da realidade econômica e política da modernidade. Além disso, as obras de Marx publicadas durante a vida de Kautsky, Lenin e Plekhanov, eram escassas, se comparadas com os volumes de manuscritos marxianos disponibilizados hoje. Frequentemente, eram de difícil acesso, pois o público leitor era mais estreito, visto que o marxismo não era tão difundido e a literatura socialista era muitas vezes censurada. Além disso, parte da própria obra de Marx ficou inconclusa, e requeria um extenso trabalho de edição para transformar seus extensos manuscritos em livros publicáveis, e para compilar seus inúmeros artigos (quando indagado por Kautsky sobre uma possível edição de suas obras completas, em 1881, Marx teria respondido: “Antes de tudo, elas teriam que ser escritas” (MUSTO, s/d)).

Nesse sentido, dois dos autores discutidos aqui, Engels e Kautsky, contribuíram diretamente para que os tomos 2 e 3 d’*O Capital* e as *Teorias da Mais-Valia* viessem à tona entre o final do século XIX e começo do XX. Porém, de modo indireto, podemos dizer que todos os autores discutidos aqui fizeram uma importante contribuição para a interpretação de Marx, não só no sentido intelectual, mas, de maneira igualmente relevante, através de suas práticas políticas, que expandiram o movimento socialista, e engendraram as condições materiais que possibilitaram um trabalho contínuo e dedicado de edição bibliográfica e de filologia marxiana. Apenas a Revolução Russa poderia criar o instituto Marx-Engels, que seria responsável pela edição das obras completas desses autores, pois, até 1917, esses dois grandes pensadores eram largamente desprezados pela academia universitária. Através desse instituto, *A Ideologia Alemã* e *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* foram publicados em 1932, e os *Grundrisse* em 1941, e essas publicações favoreceram leituras mais refinadas sobre o materialismo de Marx. Logo, para uma boa avaliação, devemos ter em conta as condições

em que Engels, Kautsky, Lenin e Plekhanov escreveram sobre esse complexo materialismo: luta política, lacuna bibliográfica, repressão policial, e isolamento intelectual. Assim, se torna compreensível porque muitos dos textos discutidos nesta tese são textos de polêmica política: a escrita deles era determinada por necessidades mais urgentes do que a correta compreensão do materialismo por si mesmo.

Porém, necessidade não é virtude. Precisamos avaliar qual é o legado desses autores por si mesmo. Portanto, devemos questionar: em que sentido a defesa e a definição do materialismo feita por esses autores contém algo que ainda é aproveitável hoje e em que sentido essa mesma se insere como parte do que viria a ser o fracasso do marxismo durante o século XX? Para responder isso, a presente tese é um quebra-cabeça bastante incompleto, pois faltam muitas peças. Seria necessário averiguar o que há de continuidade e descontinuidade em relação à concepção materialista dos marxistas que seguiram a esses autores. Porém, mesmo nesse estado de esboço, podemos fazer alguns apontamentos sobre as problemáticas políticas que decorrem de algumas das teses materialistas discutidas aqui, demonstrar certos motivos pelos quais a defesa do materialismo, mesmo que com equívocos, foi e é importante, e tentar formular perguntas e hipóteses para a elaboração de uma interpretação mais refinada e satisfatória do materialismo de Marx.

Em primeiro lugar, é necessário questionar que tipo de teoria é o marxismo. Os autores discutidos até aqui enfatizam, a nosso ver de maneira problemática, o desenvolvimento imanente da filosofia, que desembocaria no marxismo, a partir do materialismo anglo-francês e do idealismo alemão. O caso mais claro desse tipo de análise é o de Plekhanov, que apresenta uma linha contínua de Holbach e Helvetius até Marx, passando por Guizot, Saint-Simon, Hegel, entre outros. Apesar de ser inegável que Marx se apropriou das teorias desses autores, o modo como esse desenvolvimento é articulado não especifica adequadamente o ponto em que o marxismo difere essencialmente dessas teorias, a saber, no fato de ser uma teoria crítica e revolucionária, que não pretende apenas interpretar o mundo, mas transformá-lo. Algumas teorias iluministas eram críticas, e algumas inclusive foram a base intelectual das revoluções políticas burguesas, mas não eram uma síntese da teoria e da prática do movimento revolucionário, apenas sua justificação. Para isso, elas necessitavam de uma metafísica, que tratasse dos direitos e deveres universais do Homem. Não era tal tipo de filosofia que Marx estava interessado em desenvolver, ou algo como uma metafísica monista, mas sim uma teoria que seria a consciência revolucionária da classe trabalhadora. Logo, é correto afirmar a raiz iluminista do pensamento de Marx, mas é necessário apontar o que

projeto de revolução da sociedade civil-burguesa, erigida sob os moldes intelectuais do iluminismo, é o motor de sua teoria, e que isso altera a forma de suas teses. Caso isso não ocorra, corre-se o risco do marxismo aparecer como mais uma teoria contemplativa sobre a sociedade, tal qual o darwinismo social de Kautsky ou a especulação histórica de Plekhanov. Exemplificando, é claro que Marx utilizou a economia política de Smith e Ricardo para construir suas teorias, porém, ao “conduzir [essa] ciência, através da crítica, ao ponto em que ela pode ser exposta dialeticamente” (MARX, 1858, tradução nossa) e desvelar a origem do mais-valor e a intrínseca irracionalidade da produção capitalista, essa ciência torna-se algo totalmente diferente, torna-se a crítica da economia política. Sendo assim, devemos rejeitar a interpretação de que a apropriação marxista da filosofia hegeliana seria meramente uma "inversão", em que se coloca nos pés o que estava em ponta cabeça. A passagem do idealismo filosófico para o materialismo revolucionário não pode ser resumida por um sinal negativo.

De modo semelhante, é questionável a hipótese da grande luta milenar entre materialismo e idealismo, apresentada inicialmente por Engels, e repetida por Lenin e Plekhanov. Pois, se a história da filosofia é a história da luta entre materialismo e idealismo, então não há, propriamente, uma história da filosofia, apenas o eterno retorno da mesma querela. Além disso, podemos apenas falar do “materialismo em geral” ou do “idealismo em geral” apenas do modo como falamos da “matéria em geral”, ou seja, como uma abstração. Desse modo, removemos todas as diferenças internas dentro desses “campos”, e a explicação se torna necessariamente simplista. O problema de considerar a história da filosofia a partir dessa heurística fica evidente na descrição da passagem do materialismo setecentista para o idealismo alemão. Pois, se o marxismo é um tipo de materialismo, portanto companheiro de trincheira de Holbach, Helvetius, Vogt, entre outros, então não fica claro como o materialismo poderia enriquecer-se incorporando idéias do idealismo alemão, seu jurado inimigo. Além disso, essa concepção consideraria que qualquer materialista seria automaticamente mais próximo politicamente de um marxista do que qualquer adepto do idealismo. O problema é que não há nenhum motivo para formular essa identificação amigo/inimigo, e adotá-la só pode levar a equívocos políticos.

Outro problema em uma separação antagônica estanque entre materialismo e idealismo, é que, em certos textos, como *A Ideologia Alemã* e *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, Marx indicou que o seu projeto era de realizar a transcendência da dicotomia materialismo/idealismo, ao elaborar um materialismo que incorpora certos aspectos do que há de melhor no idealismo, e explique os “momentos de verdade” deste de modo materialista.

Apenas incorporando o aspecto criador do idealismo, Marx pode afirmar que a classe trabalhadora não era apenas vítima da sociedade capitalista, mas potencialmente sua cozeira. Vimos que a afirmação de um materialismo quase naturalista por parte de Engels, Kautsky, Plekhanov e Lenin relegava aos sujeitos um papel passivo frente às causalidades da natureza. Esses autores tentaram desenvolver uma concepção reducionista, segundo a qual a subjetividade seria meramente mais um modo de ser da matéria em movimento, o que necessariamente implica na negação do livre arbítrio e da consciência. Essa concepção reducionista é intrinsecamente incapaz de levar em conta o caráter indeterminado, portanto imprevisível, do ser social. No aspecto político, isso decorre em não considerar a possibilidade e as potências de um movimento espontâneo, que pode, apesar de todas as tendências anteriores, subitamente rearranjar a constelação de forças políticas em algum determinado momento, e prover uma janela de oportunidade única. Também pode levar a entendimentos muito mecânicos de certos fenômenos sociais, e assim mascarar certas tensões. Ao invés de tentar explicar a consciência por essa hipótese reducionista, é mais frutífero para o filósofo marxista perguntar: de que modo a lógica da mercadoria reifica a consciência de cada uma das classes da sociedade burguesa? Desse modo, é mantido o pressuposto do livre arbítrio, a questão é enquadrada de modo mais concreto, e o sujeito e objeto são mantidos em sua devida separação. Essa separação é importante, não apenas para evitar um monismo metafísico dogmático e a noção reducionista de sujeito, mas também porque a dialética só pode existir se houver o sujeito. Se o Sujeito metafísico deve ser rejeitado em uma filosofia materialista, essa função deve ser cumprida pelos homens reais, concretos e finitos. Logo, a subjetividade destes, parte essencial dessa equação, não pode ser reduzida à matéria.

Porém, como vimos anteriormente, as concepções desses autores não se equivocam apenas por cederem a um materialismo “vulgar”, mas também por, sorrateiramente, pressuporem certas teses idealistas sem prover a elas uma base materialista. A principal ocorrência disso é concepção teleológica da história desenvolvida por eles. Para Engels e Plekhanov, a história seguiria as leis da dialética objetiva, enquanto que, para Kautsky, ela seria inteiramente determinada pela “luta contra a natureza”. Desse modo, criaram uma doutrina da História, que aparece como um ente autônomo, apartado das pessoas reais, que as guia, inevitavelmente, ao progresso e à revolução socialista. Essa concepção paralisa a prática política pois, se a vitória está ontologicamente garantida, as minúcias da luta do dia-a-dia são praticamente irrelevantes. Porém, talvez ainda pior seja a consequência ética dessa concepção. Isso porque, se o ente todo-poderoso História está ao lado de um partido ou um movimento, e

este se reconhece meramente como um instrumento desse ente, então todos os limites morais são irrelevantes, pois a utopia que supostamente se avizinha justifica todas as mazelas temporárias.

Esses defeitos são graves, mas não são propriedades intrínsecas do materialismo em geral, nem do materialismo de Marx em particular. De fato, revelam muito mais um problema de interpretação da obra de Marx do que de seu conteúdo. Porém, mesmo o limitado materialismo desses autores possui algumas importantes vantagens frente ao idealismo: ele é capaz de prover uma consideração sobre as forças sociais objetivas que defrontam as classes oprimidas da sociedade burguesa. É por isso que, mesmo com esses problemas, o materialismo quase naturalista desses autores possui uma certa plausibilidade: pois descreve certas estruturas que aparecem como forças naturais. O capital, um sujeito automático, realmente é um ente que, apesar de depender da sociedade, não pode ser controlado pelas intenções dos sujeitos. Portanto, se enfatizamos até aqui que é intelectualmente incorreto e politicamente irresponsável negar a autonomia dos sujeitos e da consciência, o mesmo pode ser dito sobre a heteronomia dos mesmos. É possível, sem dúvida, também sustentar uma noção desse tipo a partir de um idealismo absoluto, mas só através de um sistema metafísico, e estes tendem a transfigurar o presente. Logo, o materialismo é uma sólida base teórica para explicar as limitações reais que impedem que as pessoas sejam verdadeiros Sujeitos, como são consideradas pelo idealismo. Por isso que esse materialismo foi em grande medida adotado pela classe trabalhadora no período investigado neste trabalho: ele fornecia uma explicação suficientemente convincente sobre as mazelas desta e, em geral, estava em sintonia com as necessidades dela. Durante esse mesmo período, as tendências políticas baseadas no idealismo sofreram um forte declínio em sua inserção nas classes oprimidas, se mantendo apenas devido à fé religiosa que ainda agriolhava muitos.

Ao mesmo tempo, o materialismo não pode ser tido apenas como uma metodologia e um certo conjunto de teses: é também uma certa atitude frente às carências humanas. Se as pessoas são entendidas pelos materialistas não só como alma, mas também em sua corporeidade, os materialistas geralmente orientam suas teorias não apenas para o bem da alma, mas também pelo bem estar físico, até mesmo em sua forma mais profana, o prazer.

Portanto, o materialismo possui esses dois objetivos descrito nos parágrafos acima, que podemos chamar de explicativo e ético, respectivamente. Porém, como vimos, nem todos os materialismos são capazes de realizar esses objetivos. Pelo contrário, muitas vezes certos

materialismos assumem um caráter ideológico, portanto atuam contrariamente a esses dois interesses. Pois, o materialismo se tornou, por vezes, um instrumento manuseado pelas classes dominantes, na forma do darwinismo social, da tecnocracia, do racialismo, etc. Portanto, devemos retomar um argumento apresentado anteriormente nessas considerações finais: não se trata de defender o materialismo em geral, mas o materialismo especificamente marxista, pois este é o único materialismo viável, por incorporar as teses idealistas, investigar rigorosamente a sociedade burguesa, e construir um projeto de superação dessa.

Desse modo, o materialismo marxista, se devidamente interpretado, é, a nosso ver, uma teoria que, ao atuar em direção à superação do modo de produção capitalista, sua dominação abstrata e as carências geradas por ela, busca abolir o materialismo, e realizar de fato as noções de liberdade e igualdade desenvolvidas pelo idealismo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Andre Koutchin de. **Lênin e a unidade dialética na teoria do partido e da revolução**. 2018. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2018.

ALTHUSSER, Louis. **Lenine e a Filosofia**. 3. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

ARATO, Andrew. In: HOBSBAWN, Eric (org.). **História do Marxismo IV: o marxismo na época da Segunda Internacional (Terceira Parte)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, 2. ed, p. 85-148.

ANTUNES, Jadir. CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique. Questões Acerca da Chamada Dialética da Natureza. **Educere et Educare**, Cascavel, Vol. 3, nº6, p.165-178, 2008.

BACKHURST, David. **Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy**. 1. ed. Melbourne: Cambridge University Press, 1991.

COLLETTI, Lucio. The Marxism of the Second International. **Telos**, New York, no. 8, p.84-91, 1971.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **Dialectics of Nature**. 1. ed. London: Lawrence and Wishart, 1940.

_____. **Dialética da Natureza**. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 8. ed. São Paulo: Global Editora, 1986.

_____. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**. In: Obras Escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels. 1. ed. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, s/d. Vol. 3, p. 171-207.

GETZLER, Israel. In: HOBSBAWN, Eric (org.). **História do Marxismo III: o marxismo na época da Segunda Internacional (Segunda Parte)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, 3. ed. p. 105-134.

KANT, Immanuel. Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita. **Lusofia**, s/d. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf>. Acesso em: 11 de junho de 2021.

KAUTSKY, Karl. Autobiography. **Marxists Internet Archive**, s/d. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1902/12/autobiography.htm>>. Acesso em: 07 de maio de 2021.

_____. Ethics and the Materialist Conception of History. **Marxists Internet Archive**, 2003. Disponível em <<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1906/ethics/index.htm>>. Acesso em: 07 de maio de 2021.

_____. Nature and Society. **Marxists Internet Archive**, 2002. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1929/12/naturesoc.htm>>. Acesso em: 07 de maio de 2021.

_____. The Historical Accomplishment of Karl Marx. **Marxists Internet Archive**, 2020. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1908/histacc/index.html>>. Acesso em: 07 de maio de 2021.

_____. **The Materialist Conception of History**. 1. ed. Londres: Yale University Press, 1988.

KRAUSZ, Tamás. **Reconstruindo Lênin**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

LECOURT, Dominique. **Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía**. 2. ed. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

LENIN, Vladimir Ilich. Marxismo e Revisionismo. **Marxists Internet Archive**, 2005. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1908/04/16.htm>>. Acesso em: 29/08/2021.

_____. **Materialismo e Empiriocriticismo**. 1. ed. Lisboa: Editorial Avante, 1982.

LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. **[Carta]**. Destinatário: Diretor da Revista Russa Otiechéstvennie Zapiski. Londres, novembro de 1877. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1877/11/revista.htm>>. Acesso em: 26 de julho de 2021.

_____. **[Carta]**. Destinatário: Friedrich Engels. Londres, 1º de fevereiro de 1858. 1 carta. Disponível em: <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1858/letters/58_02_01.htm>. Acesso em: 15 de setembro de 2021.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **O capital : crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. The Russian Menace to Europe. **Marxists Internet Archive**, 1953. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/russia/crimean-war.htm>>. Acesso em: 26 de julho de 2021.

MCKINSEY, P. S. The Kazan Square Demonstration and the Conflict Between Russian Workers and Intelligenty. **Slavic Review**, 44(01), p. 83–103, 1985.

MATTICK, Paul. Karl Kautsky. De Marx a Hitler. In: **Karl Kautsky e o Marxismo**. 1. ed. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1988.

MUSTO, Marcello. A redescoberta de Karl Marx. **Marcello Musto**, s/d. Disponível em: <<https://www.marcellomusto.org/a-redescoberta-de-karl-marx/553>>. Acesso em: 15 de setembro de 2021.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx: uma biografia**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

PINZANI, Alessandro. TEORIAS POLÍTICAS TRADICIONAIS E TEORIA CRÍTICA. **Lua Nova**, São Paulo, n. 102, p. 57-91, Dec. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452017000300057&lng=en&nrm=iso>

PLEKHANOV, G. V. Fundamental Problems of Marxism. **Marxists Internet Archive**, 1976. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1907/fundamental-problems.htm>>. Acesso em: 26 de julho de 2021.

PLEKHANOV, G. V. **In Defence of Materialism - The Development of the Monist View of History**. 1. ed. London: Lawrence & Wishart, 1947.

RAFFERTY, Catherine. Karl Kautsky - Between Darwin and Marx. **Australian Journal of Politics & History**, Brisbane, Volume 36 Issue 3, p. 377-387, Dec 1990. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8497.1990.tb00663.x>>.

RIAZANOV, David. On Engels' Anti-Dühring. **Marxists Internet Archive**, 2006. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/riazanov/1928/xx/duehring.htm>>. Acesso em: 06 de maio de 2021. Tradução nossa.

SALVADORI, Massimo L. Kautsky entre ortodoxia e revisionismo. In: HOBBSBAWN, Eric (org.). **História do Marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional (Primeira Parte)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 3. ed. p. 299-339. apud: KAUTSKY, Karl. Le dottrine economiche di Carlo Marx, Milão, 1945. p 2.

SCHMIDT, Alfred. **The Concept of Nature in Marx**. 1. ed. London: Verso Books, 2014.

SERGE, Victor. **O ano I da Revolução Russa**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

SHEEHAN, Helena. **Marxism and the Philosophy of Science**. Paperback ed. New York: Prometheus Books, 1993, p. 41

SOHN-RETHEL, Alfred. **Intellectual and Manual Labor**. 1. ed. New Jersey: Humanities Press, 1978.

WALICKI, Andrzej. **The Controversy Over Capitalism**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1969.