

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

BRUNA BEATRIZ LEMES CARNEIRO

Ciências Sociais e Ideologia:

Uma análise do desenvolvimento das ciências sociais à luz do materialismo histórico-dialético

Uberlândia

2024

BRUNA BEATRIZ LEMES CARNEIRO

Ciências Sociais e Ideologia:

Uma análise do desenvolvimento das ciências sociais à luz do materialismo histórico-dialético

Dissertação de mestrado apresentada à banca de defesa no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Sociologia e Antropologia.

Linha de pesquisa: Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidade

Orientadora: Profa. Dra. Fabiane Santana Previtali

Uberlândia

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C289 Carneiro, Bruna Beatriz Lemes, 1993-
2024 Ciências Sociais e Ideologia [recurso eletrônico] :
Uma análise do desenvolvimento das ciências sociais à
luz do materialismo histórico-dialético / Bruna Beatriz
Lemes Carneiro. - 2024.

Orientadora: Fabiane Santana Previtali.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.326>
Inclui bibliografia.

1. Sociologia. I. Previtali, Fabiane Santana, 1970-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU: 316

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco H, Sala 37 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,
CEP 38400-902

Telefone: (34) 3230-9435 - www.ppgcs.incis.ufu.br - ppgcs@incis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

| | | | | | |
|------------------------------------|---|-----------------|-----------|-----------------------|-----------|
| Programa de Pós-Graduação em: | Ciências Sociais | | | | |
| Defesa de: | Dissertação de Mestrado 4/2024 do PPGCS-UFU | | | | |
| Data: | 26 de março de 2024 | Hora de início: | 09h:40min | Hora de encerramento: | 11h:40min |
| Matrícula do Discente: | 12212CSC001 | | | | |
| Nome do Discente: | Bruna Beatriz Lemes Carneiro | | | | |
| Título do Trabalho: | Ciências Sociais e Ideologia: uma análise do desenvolvimento da ciências sociais à luz do materialismo histórico-dialético | | | | |
| Área de concentração: | Sociologia e Antropologia | | | | |
| Linha de pesquisa: | Cultura, Identidade, Educação e Sociabilidade | | | | |
| Projeto de Pesquisa de vinculação: | Nova Gestão Pública e Tecnologias Digitais na Educação Básica e Impactos no Trabalho Docente: uma abordagem internacional Brasil - Argentina e Portugal | | | | |

Reuniu-se na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Santa Mônica, sala 1H235 e por vídeo conferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, assim composta: Profa. Dra. Fabiane Santana Previtali (Orientadora e Presidente da banca PPGCS/INCIS/UFU), Prof. Dr. Aldo Durán Gil (Examinador PPGCS/INCIS/UFU) e Profa. Dra. Cátia Regina Assis Almeida Leal (Examinadora PPGE-UFJ).

Iniciando os trabalhos, a presidente da mesa, a Profa. Dra. Fabiane Santana Previtali apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir a senhora presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, os examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca Examinadora, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

APROVADA

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Fabiane Santana Previtali - Orientadora e Presidente da banca

(PPGCS/INCIS/UFU)

Prof. Dr. Aldo Durán Gil - Examinador (PPGCS/INCIS/UFU)

Profa. Dra. Cátia Regina Assis Almeida Leal - Examinadora (PPGE-UFJ)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Fabiane Santana Previtali, Professor(a) do Magistério Superior**, em 26/03/2024, às 11:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aldo Duran Gil, Professor(a) do Magistério Superior**, em 26/03/2024, às 11:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cátia Regina Assis Almeida Leal, Usuário Externo**, em 27/03/2024, às 11:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5297732** e o código CRC **DB72A338**.

Referência: Processo nº 23117.022381/2024-51

SEI nº 5297732

Para Thiago, Heloísa e Bruno

AGRADECIMENTOS

As circunstâncias que me conduziram ao mestrado em ciências sociais não são as mais convencionais, no entanto, adquiriu um significado de extrema importância para o meu amadurecimento intelectual. Diante de uma realidade que se mostra desafiadora, sobretudo para o desenvolvimento das ciências humanas e sociais, que tem no contexto da ofensiva neoliberal sofrido diversos ataques, essa tarefa não poderia ter se encerrado sem o apoio de pessoas importantes, que não podem deixar de ser lembradas.

Agradeço aos meus pais, minha mãe por ter me mostrado a centralidade do trabalho e da educação, o que me levou a descobrir a busca pelo conhecimento como fonte de enriquecimento da alma, foi por sua insistência que pude enxergar o conhecimento como o processo de desencantamento do mundo e considerar a educação pressuposto fundamental para nossa formação humana e transformação social,

Aos meus sustentáculos, meu porto seguro, minhas irmãs Amanda, Vanessa, Heloísa, pelo apoio incondicional que sempre me oferecem, por me incentivar e motivar a não desistir do caminho que escolhi, que não me permitem resignar diante das adversidades que se colocam, vocês me ensinam a tentar ser uma pessoa melhor todos os dias,

Ao Vinicius tenho que agradecer o companheirismo de todas as horas, por incentivar a continuar a correr atrás dos meus objetivos e dos meus sonhos, e que na jornada desses dois anos me emprestou seus ouvidos para refletir inúmeras inquietações e angústias que se colocavam ao longo desse processo,

A minha orientadora Fabiane, que com dedicação acompanhou o desenvolvimento deste trabalho e acolheu com carinho, atenção e cuidado, acreditou na relevância do projeto e forneceu importantes contribuições para que eu continuasse o minha trajetória,

Não poderia deixar de agradecer aos meus mestres do curso de Serviço Social, professor Gustavo e a professora Sandra, sem os quais provavelmente não estaria aqui. Agradeço pelo incentivo, pelo apoio, pela amizade que jamais será esquecida,

Aos meus amigos unespianos Rafael e Cheliman, que desde a graduação na Unesp sou imensamente grata pelos anos de amizade,

Não poderia deixar de mencionar dentre os encontros promovidos pela Unesp, meus companheiros de profissão que conheci ao me mudar para Uberlândia, Renato e Flávia. Mais do que amigos, se tornaram minha família nessa cidade, agradeço pelo acolhimento, pelo aprendizado e pela amizade.

Tampouco poderia me esquecer das amizades que cultivei durante o curso de Filosofia, Ana Clara, Gledson, Laís e Ana Abraão,

Ao Grupo de Pesquisa Trabalho, Sociedade e Educação pelas importantes contribuições para o desenvolvimento da pesquisa,

Ao Grupo de estudos Marx e Gramsci pelas importantes contribuições que ajudaram na construção da pesquisa e fundamentalmente, para meu amadurecimento intelectual enquanto leitora dos textos marxianos e marxistas,

Ao Grupo de Teoria Crítica e Filosofia social que também foram de extrema importância para o desenvolvimento do trabalho,

Agradeço a Fapemig pelo financiamento da pesquisa, sem o qual não poderia ter sido realizada.

A teoria materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação e de que, portanto, homens modificados são produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. Leva pois, forçosamente à divisão da sociedade em duas partes, uma das quais se sobrepõe à sociedade [...]. A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora – Karl Marx

[...]toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas [...] – Karl Marx

Não é a consciência que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência - Karl Marx

RESUMO

As ciência social enquanto disciplina autônoma do conhecimento se desenvolve em meados do século XIX em meio a profundas transformações políticas, econômicas, filosóficas e sociais. Seus principais precursores, tais como Condorcet, Saint Simon, Comte e Durkheim acreditaram que o método de análise e compreensão dos fenômenos sociais partiam dos mesmos pressupostos estabelecidos para a compreensão dos fenômenos naturais, o que deu origem a concepção *positivista* das ciências históricas e tornou-se o principal referencial teórico-metodológico de compreensão da realidade social até os dias atuais. Em contraposição a concepção *positivista* da história, Marx e Engels através de suas análises da realidade social e o desenvolvimento da sociedade capitalista inauguraram um novo método de compreensão da realidade social, que veio a ser denominado pelos autores da tradição marxista como *materialismo histórico-dialético*. Portanto, o primeiro capítulo é dedicado em compreender como a ciência social assume um caráter ideológico com o desenvolvimento dos processos históricos e as transformações políticas, econômicas e sociais, colocando em evidências as diferenças substanciais daqueles que são considerados seus precursores. O segundo capítulo dedica-se em compreender o a concepção *do materialismo histórico-dialético* a partir da obra *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels, onde os autores colocam em evidência a íntima relação entre as concepções de mundo e a organização da realidade social com o modo como a humanidade produz a sua vida material. A fim de colocar em evidência a atualidade do *materialismo histórico-dialético*, o terceiro capítulo tem como principal interlocutor István Mészáros, importante intelectual da tradição marxista que coloca em evidência a atualidade do *materialismo histórico-dialético* ao pensar sobre as possibilidades de transformação social pelo conceito de formação humana. Para o autor, o trabalho e a educação possui uma relação dialética, sendo constituinte de uma formação humanizada e emancipatória, isto é, essencial para a formação da consciência social necessária para a transformação e superação das contradições que se aprofundam na era do capitalismo tardio. A pesquisa trata-se de uma pesquisa bibliográfica e possui como referencial teórico-metodológico o materialismo histórico-dialético.

Palavras-chave: Positivismo; materialismo histórico-dialético; formação humana.

ABSTRACT

Social science as an autonomous discipline of knowledge developed in the mid-19th century amid profound political, economic, philosophical and social transformations. Its main precursors, such as Condorcet, Saint Simon, Comte and Durkheim, believed that the method of analysis and understanding of social phenomena came from the same assumptions established for the understanding of natural phenomena, which gave rise to the positivist conception of historical sciences and became remains the main theoretical-methodological framework for understanding social reality to this day. In contrast to the positivist conception of history, Marx and Engels, through their analyzes of social reality and the development of capitalist society, inaugurated a new method of understanding social reality, which came to be called by authors of the Marxist tradition as historical-dialectical materialism. Therefore, the first chapter is dedicated to understanding how social science takes on an ideological character with the development of historical processes and political, economic and social transformations, highlighting the substantial differences of those who are considered its precursors. The second chapter is dedicated to understanding the conception of historical-dialectical materialism from the work *The German Ideology* of Marx and Engels, where the authors highlight the intimate relationship between conceptions of the world and the organization of social reality with the way how humanity produces its material life. In order to highlight the current nature of historical-dialectical materialism, the third chapter has as its main interlocutor István Mészáros, an important intellectual in the Marxist tradition who highlights the current nature of historical-dialectical materialism when thinking about the possibilities of social transformation through the concept of human formation. For the author, work and education have a dialectical relationship, being constitutive of a humanized and emancipatory formation, that is, essential for the formation of the social consciousness necessary for the transformation and overcoming of the contradictions that deepen in the era of late capitalism. The research is a bibliographical research and has historical-dialectic materialism as a theoretical-methodological reference.

Keywords: Positivism; historical-dialectical materialism; human formation.

Sumário

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1. A RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA, CONHECIMENTO E A CRÍTICA À FILOSOFIA HEGELIANA DO SURGIMENTO DO ESTADO E DA SOCIEDADE CIVIL | 18 |
| 1.1. A Relação entre Ciência Social e Ideologia | 39 |
| 1.2. As características e influências do método de Weber e seu caráter ideológico..... | 52 |
| 1.3. A crítica de Mészáros a ciência axiologicamente neutra de Weber..... | 58 |
| | |
| 2. A IDEOLOGIA ALEMÃ E A CONCEPÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO ENQUANTO MÉTODO CIENTIFÍCO DA REALIDADE..... | 62 |
| 2.1. Da produção da consciência e as formas ideológicas de dominação..... | 75 |
| 2.2. A base real da ideologia: trocas e forças produtivas..... | 80 |
| 2.3. Relações do Estado e do direito de propriedade..... | 86 |
| | |
| 3. Para uma ciência transformadora, um referencial teórico metodológico transformador: a atualidade do materialismo histórico dialético no século XXI..... | 91 |
| 3.1 A atualidade do materialismo <i>histórico-dialético</i> : a necessária reorientação da ciência para uma época de transição em Mészáros..... | 105 |
| 3.2 Ciência social e formação humana: caminhos para construção de uma ciência crítica e transformadora no século XXI. | 125 |
| | |
| Considerações Finais..... | 140 |
| Memorial..... | 144 |
| Referencias..... | 147 |

INTRODUÇÃO

É inegável que vivemos atualmente na sociedade do mais alto desenvolvimento tecnológico. No entanto, ao mesmo tempo em que experienciamos a sociedade portadora do mais avançado nível tecnológico, as contradições, desigualdades, a miséria nos salta os olhos em toda parte e se aprofunda em qualquer lugar.

Novas tecnologias se expandem por todo globo, os processos de trabalho são cada vez mais automatizados e submetidos à Divisão Internacional do Trabalho. Na mesma medida em que o desenvolvimento tecnológico condiciona cada vez mais o ser humano à máquina e a racionalidade tecnocrática, se cria um exército de miseráveis, uma vez que muitos trabalhadores acabam sendo substituídos por ‘trabalho morto’, conforme os termos de Marx.

Aliado ao avanço das novas tecnologias, cresce em todos os lugares uma série de políticas impopulares e que impactam fundamentalmente as classes trabalhadoras, como as políticas neoliberais que progridem desde meados dos anos 1980 e tem transformado completamente a relação entre capital e trabalho, aprofundando as contradições inerentes ao modo de produção capitalista.

Vivemos em um mundo que produz como nunca antes em toda história, no entanto, mesmo com toda riqueza produzida, o abismo social existente entre as classes, ou simplesmente, as desigualdades, são cada vez mais latentes e proliferam guerras por todas as nações. Mesmo diante de todas as mazelas decorrentes do modo de organização da produção capitalista, no qual as forças produtivas tornaram-se forças de destruição, onde em diversos lugares do mundo a grande maioria da população padece com condições de existência sub-humanas, tais relações parecem serem naturalizadas, como se as relações capitalistas fossem o fim da história e que nenhuma outra forma organização de vida poderia levar o ser humano ao tão sonhado reino da liberdade.

Em uma sociedade em que as contradições, as desigualdades e sobretudo a barbárie está estampada diariamente em qualquer lugar, há indícios urgentes de uma necessária superação da ordem capitalista, que coisifica o ser humano e o reduz à condição de mera mercadoria, tornando a existência um eterno sofrimento degradante. Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, Marx afirma que

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalhador não produz apenas mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (Marx, 2010, p. 80).

É sabido que à época dos escritos de Marx o modo de produção capitalista dava seus primeiros passos. No entanto, hoje, em seu estágio imperialista, o capital ganhou autonomia como se existisse independentemente da vontade dos indivíduos, enraizou-se e mobilizou todas as forças produtivas para reprodução e acumulação de capital, enquanto grande maioria da humanidade encontra-se submetida a condições de vida precárias.

A expansão do capital a nível global, além de submeter a grande maioria da população a condições escassas de existência, aumentou também a exploração do trabalho a níveis pré-industriais mesmo em um mundo altamente tecnologizado. É fato inconteste que a grande maioria da população no Brasil e no mundo não possui condições de suprir suas necessidades mais elementares, além de serem privadas do acesso à riqueza socialmente produzida.

Mesmo com todas essas contradições encontradas em todos os lugares do mundo, as desigualdades, a exploração, a miséria consequente do modo de produção capitalista parecem ter sido naturalizadas pelo senso comum, como se tais contradições fossem insuperáveis e o capitalismo fosse o destino inevitável de toda humanidade; como se a propriedade privada e o desejo por acumular riqueza fosse parte da natureza humana.

O discurso dominante que normaliza o mundo do capital se prolifera em todos os espaços ao passo que o capital segue se reproduzindo e se retroalimentando a partir da lógica da propriedade privada e da exploração do trabalho alienado. Diante de uma realidade que se apresenta como insuperável, com todas as suas contradições tão evidentes, a transformação radical das condições de existência parece urgente.

De fato, não podemos dizer que vivemos a mesma realidade que Marx, pois o desenvolvimento das forças produtivas e do capital tomaram proporções globais, impondo-se por todo o mundo e desde então, o progresso técnico científico tem transformado completamente as relações sociais. Contudo, o que permanece intocado é o capital e a propriedade privada dos meios de produção.

Em uma realidade onde as contradições são tão evidentes, uma questão se coloca: por que de modo geral, as pessoas não parecem buscar uma saída radical ao sistema vigente? Por que não conseguimos, em grande parte, perceber a necessidade e urgência

em questionar a racionalidade do capital e da propriedade privada em uma realidade em que a barbárie se instala por toda a parte? Como principal hipótese deste trabalho, considerar-se-á que o maior obstáculo que a sociedade humana enfrenta para atacar seu algoz - aquilo que torna a vida uma penúria para a grande maioria da população, isto é, o modo de produção capitalista - se dá pelo poder da ideologia dominante, que se dissemina em todos os espaços, enraizando-se como um pensamento universal do qual nenhum ser humano pode escapar, *ideologia* que passamos a reproduzir de forma automática sem muitos questionamentos.

Diante do modo como a humanidade organiza a sua vida material, se ergue um sistema de ideias, uma superestrutura que além de dar legitimidade ao sistema capitalista, o naturaliza como se fosse a única forma possível que o ser humano tem de relacionar-se com o mundo, por seu desejo incontrolável de enriquecimento.

Considerando a hipótese de a ideologia dominante estar presente em todas as esferas da vida humana, não podemos deixar de pensar como a própria ciência está submetida à ideologia dominante e à racionalidade do capital. Como Marx expõe no *Prefácio da Contribuição para a Crítica da Economia Política*,

Cheguei à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política [...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações constitui a estrutura econômica, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual (Marx, 2007, p. 47).

A partir disso percebemos como a ideologia dominante ganha vida e se torna a vida prática dos sujeitos na reprodução do metabolismo social em todas as esferas. Sendo a vida prática dos sujeitos, não aparece enquanto ideologia, mas como sendo a própria realidade. A relação existente entre a ideologia e a realidade só podem ser apreendidas através do *materialismo histórico-dialético*, que estabelece a relação existente entre o modo de produção da vida material e as concepções de mundo que dominam no interior da sociedade.

Dito isto, este trabalho tem como objetivo principal compreender a relação entre ciência e ideologia à luz do *materialismo histórico-dialético* de Marx e colocar em evidência a atualidade do método, não só para compreensão da realidade social, mas fundamentalmente, para sua transformação.

Portanto, o primeiro capítulo dedica-se à análise da constituição das ciências

sociais em seus aspectos políticos, econômicos e sociais. Coloca-se em evidência os precursores das ciências sociais, a herança filosófica e os princípios fundamentais que contribuíram para a constituição da ciência social enquanto disciplina autônoma do conhecimento e sua relação com o desenvolvimento do Estado moderno e das sociedades capitalistas.

O segundo capítulo dedica-se a compreender o conceito de ideologia em Marx a partir da obra *Ideologia Alemã* e a concepção do materialismo histórico-dialético. O capítulo subdivide-se em duas seções: a primeira delas procura compreender a concepção de Marx e Engels sobre a produção da consciência e as formas ideológicas de dominação a partir da crítica dos filósofos às correntes filosóficas da época. Na segunda seção, evidencia-se a relação entre a ideologia e a produção da vida material, onde torna-se ainda mais evidente como as ideias e as concepções de mundo, que se tornaram hegemônicas, estão intimamente vinculadas ao modo de produção.

O terceiro procurou colocar em evidência a dimensão dialética da ciência em relação com a formação da consciência dos indivíduos à luz do materialismo histórico-dialético, a partir de Mézáros. Considerou-se a ciência (apesar das contradições das quais não pode escapar) enquanto uma instância privilegiada de formação humana e dando ênfase na necessária reorientação do método para a construção da consciência de classe necessária para a transformação radical do modo de organização da sociedade.

Mézáros foi um importante intelectual marxista e fez uma análise lúcida e coerente da realidade à luz do *materialismo histórico dialético*, sobretudo, do desenvolvimento da ciência ao longo dos processos históricos, e tem como horizonte a necessidade e urgência de transformação da realidade social. Discípulo de Lukács, o autor coloca em evidência ao longo de sua extensa obra o fracasso do ideário neoliberal e a necessária superação do modo de produção capitalista, que no século XXI mostra a sua face mais destrutiva. Mézáros fomentou as discussões no que se refere à questão da relação entre ciência, conhecimento, ideologia e formação humana, aspectos essenciais para a formação da consciência dos indivíduos em sociedade e sua possível superação.

A obra de Mézáros nos permite compreender a ciência mediante os aspectos do *materialismo histórico-dialético*, isto é, em relação as dimensões econômicas, políticas, sociais e, ressalta a necessidade da transformação da realidade social. Ele demonstra não só a atualidade do método de Marx, mas coloca em evidência a importância de suas contribuições para a construção de uma nova realidade, em que as pessoas sejam verdadeiramente emancipadas e encontrem de fato a liberdade, para que a liberdade não

seja uma simples fraseologia que só existe na abstração dos filósofos.

Ademais, além das principais referências que se dedicam a uma apreensão minuciosa do desenvolvimento das ciências históricas a partir do método de Marx, a pesquisa apoia-se em comentadores que evidenciam ainda mais a atualidade do *materialismo histórico-dialético*, autores tais quais, Marilena Chauí, Leandro Konder, Michael Lowy.

A pesquisa que se segue trata-se, portanto, de uma pesquisa bibliográfica e consiste na leitura estrutural das principais referências, a saber, A Ideologia Alemã de Marx e Engels, algumas das obras de István Mészáros, sendo as principais delas Filosofia, Ideologia e Ciência Social e Estrutura Social e Formas de consciência I, onde procura-se ressaltar a fundamental importância da educação e a reorientação do referencial teórico metodológico para transformação e construção de uma sociedade humanamente viável e sustentável.

1. A RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA, CONHECIMENTO E A CRÍTICA À FILOSOFIA HEGELIANA DO SURGIMENTO DO ESTADO E DA SOCIEDADE CIVIL

Ao longo do desenvolvimento histórico diversos autores se dedicaram a expor o significado do conceito de ideologia e sua relação com o conhecimento. Neste capítulo pretende-se expor a relação existente entre o conceito de ideologia, conhecimento e a crítica de Marx à filosofia hegeliana do surgimento do Estado e da sociedade civil, de modo a evidenciar como a concepção de Hegel pode ser ela mesma, considerada ideológica.

Na obra *A Questão da Ideologia*, Leandro Konder afirma que a discussão sobre ideologia e conhecimento se trata de um tema dos mais antigos. Desde que os gregos passaram a refletir sobre os problemas mais gerais dos seres humanos sem se prenderem às explicações religiosas tradicionais, uma questão crucial emergia no caminho da reflexão: *o que é conhecimento?* (Konder, 2020, p. 24).

Platão desde o *Mito da Caverna* já alertava a seus contemporâneos que poderiam estar enxergando apenas sombras e acreditar que o que estão vendo são seres reais (Konder, 2020, p. 24). O fato de vermos as coisas com clareza não assegura que sejam tais como as vemos. Mesmo que os sentidos nos permitam em alguma medida conhecer as coisas e a realidade que nos cerca, o conhecimento que obtemos através deles é ainda limitado. Só podemos acessar o conhecimento mais profundo sobre determinado objeto quando nos propomos a conhecê-lo para além da aparência imediata que os sentidos nos permitem apreender.

De acordo com Konder, o conhecimento não pode permanecer limitado à percepção sensível direta, mas precisa construir interpretações abstratas baseadas em informações que podem ser apreendidas imediatamente pela experiência do observador (Konder, 2020, p. 24). De fato, os sentidos nos proporcionam algum nível de conhecimento, no entanto, para saber algumas coisas fundamentais é necessário ir além daquilo que eles nos permitem conhecer e exigem abstrações mais complexas.

Por muito tempo acreditou-se que a Terra era o centro do universo, universo este que se tratava de uma criação divina dos deuses. Muitas das ideias concebidas pelos gregos, fundamentalmente a filosofia aristotélica foi um dos pilares que deu sustentação

para a estrutura social que vigorou durante a Idade Média, no qual o clero era um dos sustentáculos da sociedade monárquica e legitimava o poder absolutista dos reis na sociedade medieval.

Na medida em que as sociedades e o conhecimento se desenvolviam, sobretudo no que diz respeito às ciências naturais, as explicações míticas e religiosas tornavam-se insuficientes para a compreensão da realidade diante das profundas transformações pelas quais o mundo passava e das quais emergiram contradições que não poderiam ser superadas apenas com esforço da razão e, passaram a questionar as concepções aristotélicas que tinham proeminência durante o período medieval, inaugurando a era da modernidade¹.

É inegável que o conhecimento realiza avanços prodigiosos, porém esses avanços não ficam livres de maiores equívocos, como nos explica Konder. Os erros cometidos empiricamente são limitados e simples, em contrapartida, os erros que se cometem com base na elaboração teórica, são sutis e complexos (Konder, 2020, p. 25). Segundo o autor,

O desenvolvimento das ciências depende da teoria, da abstração. Ao mesmo tempo, ele não proporciona ao conhecimento nenhuma garantia de que não haverá descaminhos. E - o que é pior - qualquer falha na construção saudavelmente ambiciosa do conhecimento científico poderá, em princípio, causar transtornos muito superiores aos que costumam ser acarretados pelas deficiências da limitada percepção empírica (Konder, 2020, p. 25).

O conhecimento teórico ultrapassa o conhecimento que é obtido através dos sentidos, ou seja, depende da abstração, da formulação de um pensamento elaborado em conexão com a realidade. Nesse sentido, Konder considera que um dos campos mais importantes da filosofia se trata da *teoria do conhecimento*, que sempre se ocupou de algumas das questões que integram a problemática daquilo que, a partir do século XIX passou a ser designado como *Ideologia* (Konder, 2020, p. 25).

O autor menciona intelectuais que fizeram parte da história e que deixaram importantes contribuições para o desenvolvimento do conhecimento e em alguma medida abordaram o tema da ideologia. Nicolau de Cusa constatou no início do *Renascimento* que, quanto mais conhecia, mais ele desconhecia e sustentou a ideia da *Douta ignorância*, ou seja, a ideia de que o verdadeiro sábio é aquele que reconhece a própria ignorância

¹ Esse processo não se deu de uma hora para outra, mas o declínio das concepções aristotélicas que serviram de sustentáculo para as sociedades aristocrático-feudais não pode ser compreendido de modo desvinculado da totalidade da produção da vida material dos indivíduos, isto é, em seus aspectos, econômicos, políticos e sociais.

(Konder, 2020).

Ao longo do desenvolvimento dos processos históricos o conhecimento voltou-se a si mesmo obrigado a reconhecer seus próprios paradoxos que são enfrentados, fundamentalmente no que se refere a ciências humanas. Alguns pensadores colocaram uma importante questão: “como podemos saber que sabemos sobre algo quando não podemos confrontar o que supostamente sabemos com o que não sabemos?” (Konder, 2020, p. 25).

São diversos os intelectuais que procuram compreender a natureza do conhecimento e como se chegar a um conhecimento verdadeiro sobre as coisas. A princípio, as reflexões humanas se voltam para a natureza. A busca pela compreensão da natureza e da realidade levou a construção de métodos que contribuíram para o desenvolvimento das ciências.

Na medida em que o conhecimento amplia seu quadro de referência e seu acervo de informações, se aumenta também os seus problemas de organização interna e a percepção da vastidão de sua ignorância (Konder, 2020, p. 25). De acordo com Konder,

Em diversas ocasiões surgiram na história da filosofia, reflexões segundo as quais, além de enormes dificuldades intrínsecas da construção do conhecimento, o esforço do conhecer enfrenta, inevitavelmente, pressões deformadoras provenientes de alguns elementos constitutivos da cultura e da sociedade onde o sujeito cognoscente vive (Konder, 2020, p. 26)

Um dos principais autores que se dedicou em construir um caminho seguro para o conhecer a realidade foi Francis Bacon. Bacon foi um importante filósofo e político inglês da modernidade e se dedicou em desenvolver um método que pudesse levar ao conhecimento da verdade. O autor do século XVI -, em sua obra *Novum Organum*, estava preocupado com a abstratividade das teorias tradicionais que foram herdadas da Idade Média (Konder, 2020). Nesse sentido, o filósofo se empenhou na revalorização de um conhecimento que permanecesse mais próximo do nível empírico, ou seja, da experiência e da observação direta dos fatos (Konder, 2020). Bacon via a necessidade de libertar a humanidade das noções falsas que foram naturalizadas desde a Idade Média, as quais ele denomina como *ídolos*. Nas palavras do autor,

Os *ídolos* e as noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados, não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (Bacon, s/p).

Pode-se dizer que a concepção dos ídolos trazidas no *Novum Organum* de Bacon possui o mesmo sentido que o conceito de Ideologia, pois seriam formas deformadas de

compreensão da realidade. Para superar uma visão de mundo contaminada pelos ídolos, Bacon desenvolve o método empírico como meio de se chegar à verdade. Para o autor, o pesquisador deve deixar a realidade se revelar por meio da investigação metódica, desprovida de qualquer tipo de preconceito ou juízo antecipado.

As concepções baconianas fizeram com que o filósofo fosse considerado um dos precursores do empirismo ao desenvolver o método experimental. O método experimental acreditava que todo conhecimento verdadeiro passava pela experiência sensível, pois tudo que está no intelecto passou antes pelos sentidos, o que levou a uma profunda transformação da ciência e da filosofia.

As reflexões de Bacon sobre o conhecimento das coisas foram de fato muito importante para o desenvolvimento da ciência naquele período, no entanto, a realidade é mais complexa. Nem sempre é possível chegar ao conhecimento verdadeiro das coisas apenas pelos sentidos, fundamentalmente no que se refere às questões que permeiam as relações humanas e os fenômenos sociais.

Além de Francis Bacon, outro importante filósofo foi o francês Montaigne. Montaigne foi um intelectual renascentista que abordou a questão da ideologia sem de fato mencioná-la, como argumenta Konder. O autor fez uma dura crítica ao observar o processo de conquista da América e a forma brutal com a qual os colonizadores empreenderam a construção da sociedade dita ‘civilizada’ nas Américas, reconhecendo que os europeus superaram os ‘bárbaros’ em todo tipo de barbárie (Konder, 2020, p. 28), referindo-se às atrocidades que foram cometidas contra os povos colonizados, os povos negros sequestrados de suas terras e explorados, os indígenas que foram saqueados e assassinados, atrocidades essas que foram cometidas em nome do ‘progresso’ da civilização, em nome de uma história universal.

No período que compreende a Idade Média o conhecimento ainda estava envolto a mistificações e superstições que eram disseminadas e o esclarecimento era restrito. O desenvolvimento das ciências foi importante para superar os dogmas que eram impostos pelo clero. A decadência da Idade Média e o desenvolvimento das ideias iluministas durante a modernidade inspiraram confiança no conhecimento e no futuro da humanidade. Os iluministas acreditavam que todas as questões poderiam ser adequadamente solucionadas e respondidas no plano da razão (Konder, 2020, p. 28). No entanto, Konder ressalta o fato de que os intelectuais iluministas não elaboraram suas teorias vinculadas à vida, à ação e à história. O autor afirma que,

Havia, na perspectiva dos teóricos das luzes, um robusto otimismo. E não é casual que a palavra otimismo tenha surgido na primeira metade do século XVIII. Embora alguns dos campeões da causa ilustrada tenham sido perseguidos e encarcerados pela repressão, eles tinham confiança no futuro e tendiam a crer que o poder de persuasão da argumentação racional e a difusão dos conhecimentos científicos produziram efeitos devastadores sobre as bases mais resistentes dos males humanos: a ignorância, o preconceito e a superstição (Konder, 2020, p. 28/29)

Ao final do século XVIII importantes acontecimentos históricos como a *Revolução Francesa* provocaram profundas mudanças sociais e crises políticas que abalaram a confiança que os iluministas tinham no futuro. As guerras do período napoleônico e as repercussões da Revolução Francesa se estenderam a todos os continentes, o que alterou o estado de espírito na vida cotidiana (Konder, 2020, p.29).

Foi a partir das transformações impulsionadas pela Revolução Francesa que alguns teóricos expuseram pela primeira vez o conceito de *Ideologia*. De acordo com Marilena Chauí, em sua obra *O que é ideologia?* o termo aparece pela primeira vez na França, no início do século XIX após a Revolução Francesa, com a obra de Destutt de Tracy, *Eléments d'Idologie*, entre outros intelectuais que foram considerados ideólogos do período, como por exemplo o médico Cabanis, De Gérando e Volney (Chauí, 2008, p. 25).

Em sua obra, De Tracy se dedica ao estudo da vontade e procura analisar os efeitos das ações humanas voluntárias, o que o levou à reflexões sobre economia. Para ele, os efeitos de nossas ações voluntárias concernem à nossa aptidão para prover nossas necessidades materiais (Chauí, 2008, p. 26). Nas palavras de Chauí, De Tracy “procura saber como atuam sobre o indivíduo e sobre a massa, o trabalho e as diferentes formas de sociedade, isto é, a família, a corporação, etc” (Chauí, 2008, p. 26). Segundo a autora, ele “pretendia elaborar uma ciência da gênese das ideias tratando-as como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano enquanto organismo vivo com o meio ambiente” (Chauí, 2008, p. 25). Para De Tracy, são as faculdades sensíveis as responsáveis pela formação de todas as ideias (Chauí, 2008, p. 25).

De Tracy era parte de um grupo de pensadores franceses que ficaram conhecidos como ideólogos. Os ideólogos franceses eram, nas palavras de Chauí, “anti-teológico, antimetafísico e antimonárquico, ou seja, eram críticos de toda explicação sobre a origem invisível e espiritual das ideias humanas e inimigos do poder absoluto dos reis” (Chauí, 2008, p.25). Nesse sentido, a autora considera que esses intelectuais eram materialistas, ou seja, admitiam apenas causas naturais físicas para a origem das ideias e das ações humanas e aceitavam apenas o conhecimento científico baseado nos fatos e na

experimentação (Chauí, 2008, p. 25). Para de Tracy,

agimos de acordo com nossos conhecimentos, que se organizam por meio das ideias, se chegarmos a compreender como se formam essas ideias a partir das sensações, teremos a chave para nos entender e para criar um mundo melhor². Precisamos decompor as ideias até alcançar os elementos sensoriais que as constituem em sua base (Tracy, *apud.*, Konder, 2020, p. 29/30).

Konder considera que a concepção que foi formulada por De Tracy era derivada da doutrina segundo a qual a consciência era um produto do meio e a realidade objetiva chegava à compreensão dos indivíduos por meio das impressões sensoriais (Konder, 2020, p. 30). De acordo com o autor, na visão de De Tracy, a monarquia se tratava de uma maquinação entre o poder político e o poder religioso. Diante desta organização do poder, ele defendia o ensino das ciências físicas e químicas para formar um bom espírito, livre de explicações míticas e religiosas, um ensino que pudesse formar “uma inteligência capaz de observar, decompor e recompor os fatos, sem se perder em especulações vazias e abstratas” (Chauí, 2008, p. 26).

Além de De Tracy, o médico Cabanis também foi considerado um ideólogo da época e, pretendia construir uma ciência moral dotada de tanta certeza que fosse capaz de trazer felicidade coletiva e por fim aos dogmas. Em sua obra, *Influências do Moral sobre o físico*, o autor queria provar que não é possível separar a moralidade da fisiologia do corpo humano (Chauí, 2008, p. 26). Segundo Chauí, na concepção de Cabanis, “moral não é o campo de escolhas voluntárias nascidas no espírito de cada um, mas o campo de ações nascidas de necessidades, interesses e desejos que podem ser cientificamente conhecidos e controlados pelos próprios homens” (Chauí, 2008, p. 26).

Os ideólogos franceses partilhavam do otimismo naturalista e materialista do século XVIII e acreditavam que a natureza tem em si mesma as condições necessárias e suficientes para o progresso. Para eles, “é graças à natureza que nossas inclinações e nossa inteligência adquirem uma direção e um sentido” (Chauí, 2008, p. 27).

A princípio, os ideólogos franceses foram apoiadores e partidários de Napoleão Bonaparte no golpe de *18 Brumário*, considerando-o como um liberal que continuaria os ideais da *Revolução Francesa* (Chauí, 2008, p. 27). Quando Napoleão tomou o poder,

² Aqui evidencia-se como o próprio de Tracy não se coloca em uma posição neutra diante da realidade, mas se coloca em posição de contribuir para a construção de “um mundo melhor”. Desse modo, considera-se que a investigação científica e sua *demarché* epistemológica, ao contrário do que se preconiza nos tempos atuais, a existência de uma suposta neutralidade, o que se mostra é que esse argumento não possui validade em qualquer realidade histórica. Sendo apenas como ideologia ou tendo seu conteúdo preenchido na realidade empírica, ou seja, mesmo servindo em alguma medida o progresso para a melhora das condições de vida humana, o que se evidencia a partir dos autores aqui apresentados como a ideia de neutralidade científica não se faz verdadeira, mesmo entre aqueles que preconizavam a neutralidade científica.

nomeou vários ideólogos como senadores; no entanto, não demorou para que o imperador se mostrasse, na verdade, como um restaurador do antigo regime, acusando os ideólogos de “cultivarem uma tenebrosa metafísica” (Konder, 2020, p. 30). Em discurso ao conselho de Estado em 1812, Napoleão declarou,

Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutileza as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história’ (Chauí, 2008, p. 27/28).

Com esse discurso, Napoleão inverteu a imagem que os ideólogos tinham de si, que se consideravam materialistas, foram acusados de defensores de uma “tenebrosa metafísica” que impedia um melhor “conhecimento do coração humano” (Konder, 2020, p.30). Nesse sentido, tanto Chauí, assim como Leandro Konder consideram que foi com Napoleão que o conceito de Ideologia passou a ter uma conotação negativa, conotação esta que passou a prevalecer nas décadas seguintes.

Fourier, um dos pioneiros do pensamento socialista e idealizador do falanstério, também identificava em sua época passada uma atuação ideológica deformadora da sensibilidade dos leitores nos 500 mil livros publicados até então (Konder 2020, p. 31). Via nesses escritos “um discurso moralista, pretensamente racional e científico, que caluniava as paixões e dificultava a compreensão dos ser humano por ele mesmo” (Konder, 2020, p. 31).

Sendo assim, Konder considera que a ideologia para Fourier, quando aparece eventualmente nos textos do autor, aparece com o mesmo sentido atribuído por Napoleão (Konder, 2020, p. 31). Fourier escreveu que “existe uma venda, uma catarata das mais espessas, que cega o espírito humano. Essa catarata se compõe de 500 mil volumes que discursam contra as paixões e contra a atração, em vez de estudá-las” (Fourier, 1970 *apud*. Konder, 2020, p. 31). De acordo com Konder,

Faltava a ideologia, tal como os ideólogos a propunham, algo que sintomaticamente, também faltava ao imperador que a repelia: a capacidade de se debruçar com espírito crítico e autocrítico sobre os conflitos internos do conhecimento humano em ligação com as mudanças históricas (Konder, 2020, p. 32)

Konder argumenta que algumas indagações precisavam ser formuladas mais incisivamente para se compreender o conceito de ideologia. Questões como: “quais as causas das transformações históricas e das formas de consciência presentes na sociedade, das modificações na vida social?” Essas transformações eram consequência de causas externas aos seres humanos ou eram ocasionadas pelos próprios homens, que fazem a

história? (Konder, 2020, p. 32).

Para se chegar a uma reflexão mais aprofundada sobre a questão da relação entre ideologia e conhecimento, os teóricos que se dedicavam à compreensão da realidade precisavam assimilar um pressuposto que ainda não estava disponível na cultura francesa da época (Konder, 2020, p. 32). Era necessária uma nova abordagem acerca dos problemas do sujeito como construtor do conhecimento e como criador da própria realidade conhecida, que aparece pela primeira vez com os intelectuais alemães, especificamente em Kant e Hegel (Konder, 2020, p. 32).

Na passagem do século XVIII para o século XIX os principais representantes do idealismo clássico - Kant e Hegel - enfrentaram o desafio de repensar a relação entre sujeito/objeto à luz das novas condições sócio-históricas, nas quais os indivíduos estavam se reconhecendo como sujeitos capazes de se afirmar sobre os objetos, intervindo de algum modo no processo histórico da mudança da realidade objetiva (Konder, 2020, p. 33).

Em relação a Kant, ele classificou a originalidade de seu pensamento considerando-o como uma Revolução Copernicana, ou seja, como um marco na história do pensamento. Para Kant, todo conhecimento era sempre uma construção *subjetiva*, e representou, de acordo com Konder, “uma drástica ruptura com a concepção segundo a qual o conhecimento poderia ser pensado como uma mera captação, um registro fiel da realidade objetiva por parte do sujeito humano” (Konder, 2020, p. 33).

Na concepção kantiana, o sujeito para adquirir conhecimento não poderia se anular em face ao objeto que busca conhecer, não poderia abster-se de sua subjetividade, cabendo-lhe, portanto, a responsabilidade em se esforçar “para construir com rigor uma representação da objetividade a partir de si mesmo” (Konder, 2020, p. 33/34).

Em 1784 Kant percebeu a necessidade de se pensar o sentido da história como algo que se situa por trás dos movimentos dos indivíduos e dos povos, como algo que não se revelava à primeira vista (Konder, 2020, p. 34), como se a história tivesse subjetividade própria e um fim em si mesmo. Para o autor, mesmo quando os indivíduos agem de acordo com um processo derivado de causas objetivas necessárias, eles não podem deixar de ter motivações individuais (Konder, 2020, p.34).

Nesse sentido, percebe-se que com Kant foi aberto um novo caminho para abordagem dos problemas da ideologia por meio da revalorização do sujeito e da razão, ou seja, no plano da teoria do conhecimento e por meio do reconhecimento da autonomia da subjetividade dos sujeitos (Konder, 2020, p. 34). De acordo com Konder,

É sintomática, na formulação de Kant, a ideia de que o insuprimível ponto de vista particular mal se dá conta da lei universal e a segue inadvertidamente. Por força de sua sociabilidade insociável, o sujeito humano terá sempre na singularidade (ou na particularidade) um poderoso obstáculo estrutural para se elevar à consciência da universalidade (Kant, *apud*. Konder, 2020, p. 35).

As ideias elaboradas por Kant desencadearam novas questões: “como o singular se eleva à universalidade? Como o relativo se eleva ao absoluto?” (Konder, 2020, p.35). Hegel, diante das discussões que foram desencadeadas por Kant, propõe algumas respostas a essas questões. Para o pensador, o singular e o universal, assim como o relativo e o absoluto são categorias de determinação reflexiva (Konder, 2020, p. 35).

De acordo com Hegel, temos uma grande dificuldade para superar a percepção imediata e ir além da empiria, ou seja, para realizar o “esforço do conceito” (Konder, 2020, p. 35). O autor sustenta na *Fenomenologia do espírito* que, “a verdade é o todo”, no entanto, o todo não se entrega à primeira vista, de imediato, não se trata do ponto de partida, mas do ponto de chegada. Nesse sentido, ele entende que a “totalidade é resultado de um processo de totalização, tanto no plano do conhecimento, quanto no plano da realidade, isto é, no plano da ação histórica dos homens” (Konder, 2020, p. 35). Konder afirma que

A história da formação e transformação da consciência política se desenvolve em conexão com a história das modificações institucionais práticas. É no movimento conjunto delas que a cidadania se afirma, se consolida, reunindo numa mesma totalidade a diversidade dos cidadãos singulares e a universalidade do serviço livremente prestado ao bem comum (Konder, 2020, p. 35).

Hegel é reconhecido como um filósofo canônico do século XVIII e as ideias expressas em suas obras tiveram influências e repercussões na compreensão da formação de nossas sociedades. Pode parecer a princípio algo distante de nossa realidade, mas a partir de uma análise mais profunda sobre a nossa formação sócio-histórica podemos encontrar as influências do pensamento hegeliano na existência das instituições que regulam a ordem societária vigente. Não significa dizer que foi o pensamento de Hegel que fundou tais instituições, mas tão somente que suas ideias serviram e ainda servem para fundamentar e legitimar a existência delas.

Diante da grande influência da obra hegeliana para as sociedades modernas, diversos intelectuais se dedicaram em sistematizar as ideias de Hegel, dentre eles Marilena Chauí, que na obra *O que é ideologia?* procura expor de modo detalhado as concepções hegelianas. A concepção hegeliana da história nos permite, supostamente, apreender os elementos que possibilitaram o surgimento da sociedade civil, do Estado e do direito moderno. Para a autora, a obra de Hegel trata-se de “um trabalho filosófico para compreender a origem e a realidade como cultura” (Chauí, 2008, p. 36).

A cultura representa, na concepção do autor, “as relações do ser humano com a natureza pelo desejo, pelo trabalho e pela linguagem, as instituições sociais, o Estado, a religião, a arte, a ciência e a filosofia”. Para Hegel o Espírito é a cultura e existe encarnado nela (Chauí, 2008, p. 36/37).

A elaboração teórica expressa na obra de Hegel define o real pela cultura e a cultura pelos movimentos de exteriorização e interiorização do Espírito. O Espírito se manifesta nas obras que produz e quando reconhece que é o produtor dessas obras, as interioriza, pois sabe que elas são ele próprio. Hegel compreende o real como a história.

Além de procurar compreender a origem e a realidade enquanto cultura e definir o real a partir da cultura, Hegel também revoluciona o conceito de história por três motivos específicos: a) ele considera a história como um movimento dotado de força interna criador de acontecimentos, para ele, os acontecimentos são o tempo (Chauí, 2008, p. 37); b) pensa a história como um processo dotado de uma força que produz acontecimento, esse motor é a contradição. A noção de contradição em Hegel difere da concepção estabelecida pelo princípio lógico dos gregos. Para os gregos é impossível que A seja A e não-A ao mesmo tempo e Hegel demonstra como isso não é impossível, mas trata-se do movimento da própria realidade (Chauí, 2008, p. 38); e por fim, c) pensa a história como um processo contraditório unificado em e por si mesmo, plenamente compreensível e racional. Para Hegel, “o real é racional e o racional é real” (Chauí, 2008, p. 40).

Hegel concebe a história como história do *Espírito*. O Espírito se manifesta na produção de obras culturais (sociedade, religião, arte, política, ciência, filosofia, técnicas etc.), numa perpétua divisão consigo mesmo. Ou seja, a produção do espírito consiste nas contradições que vão sendo superadas por ele e repostas com novas formas por ele mesmo, a história é o movimento pelo qual o *Espírito* em si (obras culturais) torna-se o *Espírito* para si. “Esse momento Hegel denomina de filosofia. A *filosofia* é a memória da história do *Espírito*” (Chauí, 2008, p. 41)

A obra de Hegel também pensa a história enquanto reflexão que se volta a si mesmo. Para o autor, a reflexão da consciência é apenas uma forma menor da verdadeira reflexão, que é a do *Espírito*. O *Espírito* exterioriza-se em obras e é capaz de reconhecer-se como o produtor delas, é capaz de compreender-se ou de interiorizar a sua criação. Chauí entende que na concepção hegeliana da história, o Espírito é o *sujeito* da história, pois somente o *sujeito* é capaz de reflexão. Além de pensar a concepção de história como *Espírito Absoluto*, Hegel também procura explicar sobre o fenômeno da *alienação*.

Em geral, considera-se que o exterior (as coisas naturais, os produtos do trabalho, a sociedade) são algo positivo em si e se distingue do interior (a consciência, o sujeito). Hegel demonstra como o interior e o exterior são duas faces do Espírito, dois momentos da vida e do trabalho do Espírito. Essas duas faces aparecem separadas, porém essa separação foi produzida pelo próprio espírito ao exteriorizar-se nas obras e ao interiorizar-se compreendendo a sua produção. Quando o sujeito não se reconhece como produtor das obras e como sujeito da história, mas as toma como forças que lhes são estranhas e exteriores a ele, que o dominam e o persegue, é o que Hegel denomina como *alienação* (Chauí, 2008, p. 42)³.

De acordo com Chauí, a obra de Hegel também diferencia o *imediato* e *mediato*, *abstrato* e *concreto*, *aparência* e *ser*. O *imediato*, o *abstrato* e *aparência* significam o modo pelo qual uma realidade aparece como algo dado, enquanto o *mediato*, *concreto* e *ser* referem-se ao processo de constituição de uma realidade através de mediações contraditórias (Chauí, 2008, p. 42).

A autora entende que o conhecimento da realidade para Hegel exige a diferenciação entre o modo como uma realidade aparece e o modo como ela é produzida concretamente. *Imediato*, *abstrato* e *aparência* são momentos do trabalho histórico negados pela *mediação*, pelo *concreto* e pelo *ser*. Isso significa que esses termos são contraditórios e sua síntese é efetuada pelo *Espírito*. Essa síntese é o que Hegel denomina de *Conceito* (Chauí, 2008, p. 43). Esses vários aspectos do pensamento hegeliano constituem a dialética, ou seja, a história como processo temporal movido internamente pelas divisões ou negações e cujo sujeito é o *Espírito* como reflexão (Chauí, 2008, p. 43). Para Chauí, a dialética hegeliana

é idealista porque seu sujeito é o Espírito e seu objeto também é o Espírito como reflexão. Ora, as obras do Espírito, embora apareçam como fatos e coisas, são ideias, pois, um espírito não produz coisas nem é coisa, mas produz ideias e é ideia. O idealismo hegeliano consiste, portanto, em afirmar que a história é o movimento de posição, negação e conservação das ideias, essas são a unidade do sujeito e objeto da história, que é *Espírito* (Chauí, 2008, p. 43).

Chauí procura demonstrar como a dialética opera a partir da exposição de Hegel sobre o movimento da constituição da *sociedade civil* e do Estado na *Filosofia do Direito*

³ O conceito de alienação de Hegel é importante para se compreender a concepção de alienação em Marx. Marx argumenta que Hegel apreende o trabalho em sua dimensão positiva, como instância de realização do sujeito e do *Espírito Absoluto*. Ele não é capaz de apreender o trabalho em sua dimensão negativa, no qual o sujeito é expropriado dos meios de suprir sua existência através do trabalho com a constituição da propriedade privada. Em seus *Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844*, Marx coloca em evidência como a propriedade privada está na raiz do complexo das inúmeras formas de alienação às quais o ser humano está submetido na sociedade capitalista. Também na *Ideologia Alemã*, Marx apresenta argumentos que demonstram como a alienação se trata de um conceito chave para a compreensão da realidade social e de profundos problemas que as sociedades enfrentam, mesmo no século XXI.

(Chauí, 2008, p. 43). Segundo a autora

O espírito começa em seu momento natural, isto é, como algo dado: trata-se da existência dos indivíduos como vontades livres que se reconhecem como tais pelo poder que tem de apropriar-se das coisas naturais através do trabalho. Assim, no primeiro momento, existem os indivíduos definidos como proprietários de seu corpo e das coisas de que se apropriam. A regulação das relações entre os proprietários conduz ao aparecimento do direito, no qual o proprietário é definido como pessoa livre. A pessoa é, portanto, o indivíduo natural que é livre porque sua vontade o faz ser proprietário. As pessoas entram em relação por meio de contratos (relação entre proprietários) e pelo crime (quebra de contrato). Esses indivíduos naturais livres não são apenas proprietários. Sua vontade livre não se relaciona apenas com as coisas exteriores. A vontade livre é consciente de si e faz com que cada indivíduo se relacione consigo mesmo, com sua interioridade ou consciência. Esse indivíduo considerado livre, Hegel chama de *sujeito*. As relações entre os sujeitos constituem a moral (Chauí, 2008, p. 44).

De acordo com Marilena Chauí, em Hegel, as relações entre os sujeitos constituem a moral. Segundo a autora, o direito e a moral estão em conflito porque os interesses do proprietário estão em conflito com os deveres do sujeito moral. O proprietário possui o interesse de ampliar a sua propriedade, mesmo que isso signifique explorar outros proprietários como se fossem coisas. O sujeito moral deve tratar os demais como homens livres e independentes. A contradição reside no fato de que enquanto proprietário, o sujeito se torna não moral, e como sujeito, torna-se não proprietário (Chauí, 2008, p. 44)

A resolução do conflito entre a propriedade e a moral se dá em dois momentos: em primeiro lugar, o surgimento da família e, no segundo momento, o surgimento da *sociedade civil*. A família concilia os interesses dos proprietários e os deveres dos sujeitos tornando-os interesses coletivos da família e deveres comuns aos membros da família. Surge portanto, uma vida comunitária que Hegel denomina como *Unidade do Espírito subjetivo* (Chauí, 2008, p. 45).

Konder afirma que para Hegel, enquanto o sujeito permanece na esfera da família é porque ainda não desenvolveu a sua capacidade de tornar-se autônomo e permanece numa esfera que é considerada pelo autor, próxima a natureza (Konder, 2020, p. 36). A existência de múltiplas famílias reabre a contradição entre os interesses do membro da família e o não membro. A luta que se estabelece entre as famílias constitui o primeiro momento da *sociedade civil*.

De acordo com Chauí, é na sociedade civil que são resolvidos os conflitos entre as famílias a partir da criação do interesse público e do interesse privado, regulando as relações através do direito. A sociedade civil é a negação da família, o que significa que a realidade da família não depende apenas dela própria, mas é determinada pelas relações da sociedade civil. Significa que o indivíduo social não é definido como membro da

família, mas como algo que a desestrutura, a saber, as *classes sociais* (Chauí, 2008, p. 45).

Segundo Chauí, na concepção hegeliana, a sociedade civil é constituída por três classes sociais: a aristocracia e a nobreza, os proprietários fundiários que conserva os laços consanguíneos, a classe média constituída pelos funcionários do Estado, governantes e dirigentes, e entre elas aquela considerada o coração da sociedade civil, a classe constituída por aqueles que vivem da indústria, do comércio, do trabalho próprio ou do trabalho alheio (Chauí, 2008, p. 45/46). Dessa constituição

Formam-se as corporações (sindicatos) e seus interesses definem toda esfera da vida civil. Através das classes sociais, a sociedade civil nega o indivíduo isolado (pessoa e sujeito) e o indivíduo como membro da família, fazendo-o parecer como indivíduo membro da sociedade e pertencente a uma classe social. A unidade ou síntese do proprietário, do sujeito e do membro da família chama-se, agora, cidadão (Chauí, 2008, p. 46).

Para Konder, na sociedade civil é quando o indivíduo está inserido na luta universal por sua sobrevivência e adquire certa autonomia, ou seja, aprende a planejar e exercer sua independência racionalmente, procura realizar seus interesses (Konder, 2020, p. 36).

Porém, o surgimento da sociedade civil não elimina os conflitos pois, existem conflitos entre os cidadãos e reabre-se novamente a contradição. A contradição se estabelece entre os interesses de cada classe social e entre os interesses dos próprios membros de uma classe social, ressurge de um modo novo a contradição existente entre o público e o privado. A resolução da contradição que emerge se dá através do surgimento do *Estado*. De acordo com Chauí (2008),

o Estado constitui a unidade final. Sintetiza numa realidade coletiva a totalidade dos interesses individuais, familiares, sociais, privados e públicos'. Somente nele o cidadão torna-se verdadeiramente real e somente nele define-se a existência social e moral dos homens. O Estado é para Hegel o Espírito Objetivo (Chauí, 2008, p. 46).

De acordo com Konder, Hegel entende que a criação do Estado é onde o indivíduo reconhece “a sua pertinência à comunidade e complementa a sua liberdade pessoal com a aceitação da necessidade da cooperação fundada sobre a razão” (Konder, 2020, p. 36). Ele considera que na concepção hegeliana, o “Estado deixa de ser uma construção humana, resultado da atividade concreta dos indivíduos e é transformado”, - nas palavras do autor, “numa chave - formal - pela qual se abria as portas para a compreensão do sentido dos movimentos dos seres humanos” (Konder, 2020, p. 37). Para Hegel, o Estado é um produto da razão, se funda pura e simplesmente da ideia.

Cabe lembrar ainda que Hegel foi um entusiasta da *Revolução Francesa*, o que fica evidente na obra de Éric Weil, *Hegel e nós*. No capítulo *Hegel e o conceito de Revolução*, o autor cita a passagem da *Filosofia do direito*, onde ele afirma que “a revolução [francesa] é um acontecimento de escala mundial, e o é porque é a primeira tentativa da humanidade com vistas a estabelecer um reino da razão no mundo histórico - o reino da razão em outros termos, o reino da liberdade” (Weil, 2019, p. 127).

No entanto, Marx nos lembra em diversas de suas obras como as ideias de Hegel eram incompatíveis com a realidade alemã, que apresentava um atraso em relação às transformações econômicas, políticas e sociais pelas quais passava a França ao final do século XVIII. Ele afirma no *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política*,

Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que faz de si mesmo, tampouco se pode julgar uma época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção (Marx, 2008, p. 48).

De fato, as concepções de Hegel deixaram importantes contribuições em um mundo que passava por importantes transformações e procurou legitimar racionalmente o mundo que se erguia. Os conflitos que se desenrolam ao longo do desenvolvimento dos processos históricos têm suas contradições explicadas e solucionadas no âmbito da razão. Daí o surgimento do Estado, do direito, das instituições, da moral e da filosofia.

Importante ressaltar, como afirma Löwy na obra *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Munchausen*, as visões de mundo podem ser ideologias ou utopias, podem combinar elementos ideológicos e utópicos como o foi a filosofia do *Iluminismo*. A mesma visão de mundo pode ter um caráter utópico em um dado momento histórico e, posteriormente, tornar-se uma ideologia (Löwy, 1994, p. 12).

É importante compreender as concepções de Hegel em conexão com a realidade concreta e objetiva. Por mais que ele não tenha se dedicado à compreensão do conceito de ideologia em si, diante do contexto histórico em que desenvolveu suas ideias, as profundas transformações pelas quais estava passando a sociedade em relação à política e ao modo de produção, pode-se dizer que suas elaborações teóricas acerca de tais transformações possuem um comprometimento ideológico. As concepções de Hegel sobre os acontecimentos históricos e as transformações da realidade tomam um caráter ideológico quando sustenta a ideia de que a existência do Estado é produto simplesmente da razão e expressa a história universal.

Para ele, o Estado é onde a razão se realiza, porém, ele ignora o fato de que a racionalização não eliminou as contradições que derivam das profundas transformações pelas quais passava a sociedade, em que grande parte da população vivia em péssimas condições, fundamentalmente na Alemanha considerada atrasada em relação a França e Inglaterra, o que Netto torna evidente no Prólogo do livro *Para Questão Judaica* onde o autor afirma que,

Enquanto a Inglaterra e a França liquidaram o *Ancien Régime*, praticamente só uma das unidades políticas da Alemanha, a Renânia, experimentou um processo de modernização: sob a ocupação napoleônica, após o destroçamento do exército prussiano em Iena, desagregou-se o velho Santo Império Romano-Germânico e a Confederação Renana [...]. Se, em princípio, a débil burguesia da Renânia resistiu à pressão prussiana, logo recuou em suas reivindicações - e Frederico Guilherme III chefou um regime político que parecia impermeável às mudanças trazidas com o fim do Antigo Regime na Inglaterra e, especialmente, na França: conduziu um regime que se ergueu contra os processos próprios à Revolução Burguesa clássica (Marx, 2009, p. 11)

Nesse sentido, é importante ressaltar que algumas ideias em determinados contextos históricos podem ser consideradas como verdadeiramente revolucionárias. As ideias sob as quais a burguesia se ergueu contra o poder absolutista, como foi a *Revolução Francesa* sob os ideais de *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, é um exemplo. Quando se ergueram contra a monarquia parasitária varrendo do mapa a sociedade feudal, a burguesia transformou radicalmente as relações de propriedade e as relações de trabalho, em suma, as relações sociais. Não significa dizer que foram as ideias provocaram tais transformações, mas das contradições que se afloram diante de profundas transformações, os humanos procuram explicá-las de modo racional, elaboram teorias, contribuem para a construção do conhecimento e procuram organizar o entendimento sobre vida racionalmente.

Hegel, assim como tantos filósofos, era um entusiasta das promessas da revolução. Enquanto um importante filósofo daquele período, configura-se também como um ideólogo das transformações de seu tempo, pois, segundo Konder, “os horizontes de Hegel permaneciam estrangulados pela ótica da propriedade privada. O ângulo do qual Hegel conseguia olhar o Estado, afinal, era o ângulo do qual o próprio Estado se via” (Konder, 2020, p. 39), se funda a partir do desenvolvimento da propriedade privada. Por se considerar universal, o Estado não se dá conta do quanto está comprometido com a propriedade privada.

Importante ressaltar ainda que apesar de ser vinculado ideologicamente a uma concepção de mundo de um contexto historicamente determinado, Hegel possui importância pois enxergou as tensões existentes entre a sociedade civil burguesa e o

Estado. No entanto, para Marx, “a perspectiva hegeliana era insuficiente para se enxergar o movimento geral dessa relação contraditória e encaminhar criticamente o pensamento em direção à superação da realidade que foi estabelecida” (Konder, 2020, p. 39).

Marx e Engels reconhecem a importância de Hegel em suas elaborações, no entanto, eles não deixaram de pensá-lo criticamente como um homem de seu tempo e se apropriam de conceitos fundamentais para explicar as profundas transformações que ocorrem na sociedade. Não apenas Hegel, mas também seus discípulos não foram capazes de apreender a relação existente entre a filosofia, fundamentalmente a filosofia alemã e a realidade alemã. Como argumenta Marilena Chauí, Marx

conserva o conceito de dialética como movimento interno de produção da realidade, cujo motor é a contradição, no entanto, diferentemente de Hegel, Marx demonstra que a contradição não reside no Espírito consigo mesmo, tampouco entre a sua face subjetiva e sua face objetiva, ou sua exteriorização em obras e sua interiorização em ideias: a contradição que se estabelece é entre os homens reais em condições históricas reais e se chama *luta de classes* (Chauí, 2008, p. 47).

De modo mais sintético, Marilena afirma que a história não é o processo pelo qual o *Espírito* toma posse de si mesmo, não é a história das realizações do *Espírito*, mas trata-se fundamentalmente, da história do modo como os homens reais produzem a suas condições reais de existência; do modo como produzem a si mesmos e de como produzem e reproduzem suas relações com a natureza e suas relações sociais. É também a história do modo como os homens interpretam todas essas relações, seja numa interpretação imaginária, como na ideologia, seja numa interpretação real, pelo conhecimento da história que produziu ou produz tais relações (Chauí, 2008, p. 47/48).

Segundo Konder, Marx se apoia em Feuerbach para criticar Hegel. Feuerbach caracterizava o indivíduo típico da sociedade burguesa como alguém que não era um ser de sua espécie porque era ainda um ser que não conseguia se abrir para a assimilação enriquecedora de tudo que sua espécie poderia lhe proporcionar (Konder, 2020, p. 40). Os humanos, lançados na feroz competição de uns contra os outros em torno da riqueza privada, se confrontam, destrutivamente, na arena do mercado (Konder, 2020, p. 40).

Com a instauração da propriedade privada, a divisão do trabalho e o desenvolvimento das forças produtivas a filosofia não é capaz de superar os limites impostos pela perspectiva da burguesia. Para Marx, era necessário os filósofos aprofundarem suas críticas e para isso, ele propunha uma “crítica implacável, sem peias, a tudo que existe” (Konder, 2020, p. 40) que se cristaliza na forma de um texto intitulado *Contribuição à crítica da filosofia hegeliana do direito. Uma introdução*.

Marx estava convencido de que a crítica deveria se converter em crítica da terra e

não poderia ficar no plano especulativo (Konder, 2020, p. 41). “A crítica do céu transforma-se assim, na crítica da terra, à crítica da religião na crítica do direito, à crítica da teologia na crítica da política” (Marx, 2010, p. 146). Marx via o descompasso existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã. Ele sabia que,

a arma da crítica não podia substituir a crítica feita por meio das armas, porém tinha consciência de que a teoria, com seu potencial crítico, precisava desempenhar um papel decisivo; e para isso precisava dispor de portadores materiais, quer dizer, precisava sensibilizar setores da sociedade dispostos a acolhê-la, desenvolvê-la na ação, traduzi-la na prática (Konder, 2020, p. 41)

Para Marx, apenas o proletariado poderia agir na direção de transformar radicalmente a realidade social estabelecida, pois, o proletariado tem sido excluído do sistema da propriedade privada. A burguesia detém o monopólio sob todas as formas economicamente mais importantes da propriedade e impede a classe trabalhadora de ter a posse dos meios de produção e das condições mais elementares de existência. Todas as contradições e os males que surgem do modo como se organiza a produção no sistema capitalista recaem sob a classe trabalhadora, explorada e subjugada, espoliada e excluída do acesso à riqueza socialmente produzida.

De acordo com Konder, a filosofia alemã que em Hegel permanecia presa aos horizontes da burguesia, podia agora ampliar seu quadro de referências e radicalizar sua reflexão crítica sobre a sociedade existente e seus aspectos mais insatisfatórios (Konder, 2020, p. 41). Segundo o autor, o movimento operário fornecia a Marx um apoio para a crítica radical da sociedade burguesa, crítica esta que Hegel não conseguia fazer.

Com a insurgência do proletariado contra a ordem estabelecida até então, era possível para o pensamento “fundar uma postura revolucionária e viabilizar uma alternativa à sociedade burguesa que se instaurava” (Konder, 2020, p. 42). Por sua inserção na nova ação histórica transformadora, o pensamento poderia alcançar uma compreensão da realidade que reagiria às distorções ideológicas e fortaleceria as ações desalienadoras do mundo alienado (Konder, 2020, p. 42).

Em Paris, Marx procurou aprofundar as suas reflexões, sobretudo, a partir da perspectiva da classe trabalhadora, sobre a qual elaborou uma filosofia do trabalho (Konder, 2020, p. 42). Ele reconheceu que “a primeira atividade do ser humano enquanto ser humano é o trabalho” (Konder, 2020, p. 42). Segundo Konder, “por sua própria natureza, o trabalho humano se distingue da atividade dos animais” (Konder, 2020, p. 42), o que aparece explicitamente em *O Capital*, onde Marx afirma que,

[...] Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. [...] Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho [...]. O que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera (Marx, 2017, p. 255).

Nesse sentido, Konder afirma que, na concepção de Marx, “o trabalho é atividade pela qual o ser humano se criou a si mesmo; pelo trabalho ele transforma o mundo e se transforma” (Konder, 2020, p. 42). Em seus *Manuscritos de Paris de 1844*, Marx afirma que “toda a chamada história universal é apenas a produção do ser humano pelo trabalho humano” (Marx, *apud.* Konder, 2020, p. 42). No entanto, Hegel não foi capaz de aprofundar suas análises porque o único trabalho que reconhece é o trabalho intelectual. Vê apenas o aspecto positivo do trabalho, isto é, todas as riquezas que são proporcionadas através da totalidade do trabalho social, porém, não vê seus aspectos negativos, como a grande maioria da população tem negada a sua humanidade, pois, o trabalho sob a ordem capitalista, subjuga e desumaniza o indivíduo, é reduzido a uma coisa - mercadoria.

De acordo com Konder, as limitações de Hegel não estavam naquilo que ele enxergou, mas, fundamentalmente, no que ele não enxergou. Ele não foi capaz de apreender “as consequências da ideia de que o ser humano se faz humano através de sua atividade em um mundo em que essa atividade é distorcida e degradada” (Konder, 2020, p. 43). Para Marx, “o homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, uma consciência do mundo invertida, porque eles são um mundo invertido” (Marx, *apud.* Konder, 2020, p. 43).

Hegel não foi capaz de compreender essa inversão e como a divisão do trabalho impulsionada pelo desenvolvimento da propriedade privada e das forças produtivas está na raiz de toda alienação. Para Marx, a primeira divisão do trabalho fundamental no mundo da mercadoria é entre o trabalho intelectual e o material. Marx e Engels afirmaram na *Ideologia Alemã*,

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge a divisão entre trabalho material e espiritual. A partir desse momento a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo sem representar algo real - a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes (Marx; Engels, 2007, p. 36).

Segundo os autores, todas essas contradições que são dadas pela divisão do trabalho baseiam-se, fundamentalmente, na divisão natural do trabalho na família e na

separação de diversas famílias opostas umas às outras. Do mesmo modo, estão dadas a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos. É na família onde reside o embrião da propriedade privada, no qual a mulher e os filhos são propriedade do homem (Marx; Engels, 2007, p. 36). Segundo o autor, “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas - numa é dito com relação à própria atividade aquilo que noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (Marx; Engels, 2007, p. 37).

Com a divisão do trabalho se dá também a contradição entre o interesse das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente (Marx; Engels, 2007, p. 37). Esse interesse coletivo não existe apenas na representação enquanto ‘interesse geral’, mas como dependência recíproca de indivíduos entre os quais o trabalho está dividido (Marx; Engels, 2007, p. 37). Por fim, para Marx e Engels,

a divisão do trabalho nos oferece o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e existe a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade não está dividida de forma voluntária, mas de forma natural, a própria atividade torna-se um poder que lhes é estranho, que é a ele contraposto, que subjuga o homem em vez de ser por ele dominado (Marx; Engels, 2007, p. 37).

Com a divisão do trabalho se dá também, a “possibilidade e até a realidade de que as atividades espiritual e material - de que o trabalho e a fruição, a produção e o consumo - caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supprassumida” (Marx; Engels, 2007, p. 36). Segundo os autores,

É precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes em cada conglomerado familiar, tais como laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses - e em especial - fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho que se isolam em cada um desses aglomerados e em meio aos quais uma classe domina as outras. Daí segue-se que a todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., não são mais do que formas ilusórias - em geral, a forma ilusória da comunidade - nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes, [...] e além disso, segue-se que toda classe que almeja à dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político e apresentar seu interesse como se fosse o interesse geral (Marx; Engels, 2007, p. 37).

Ou seja, na sociedade da propriedade privada, o Estado aparece ilusoriamente como representante do interesse geral, no entanto, isso só é possível porque a alienação é parte constituinte do modo de sociabilidade burguesa. Para Marx e Engels, a divisão entre o trabalho intelectual e o material está na raiz de todo complexo da alienação.

No livro *Teoria da Alienação*, Mészáros afirma que a “alienação da humanidade refere-se à perda do controle: sua incorporação em uma força alienígena que se confronta com os indivíduos como poder hostil e potencialmente destrutivo” (Mészáros, 2016 p. 14). Segundo o autor, nos *Manuscritos de 1844*, Marx apresenta quatro aspectos principais da alienação, sendo eles a) alienação do ser humano em relação à natureza, no qual o ser humano não é capaz de se reconhecer enquanto natureza; b) está alienado em relação a sua própria atividade produtiva, isto é, no mundo da propriedade privada a atividade não pertence ao trabalhador, mas ao capitalista que se apropria da força de trabalho alheia; c) em relação ao seu ser genérico, ou seja, como membro do gênero humano; e por último, d) alienação se dá na relação dos homens uns com os outros, isso porque, no mundo da mercadoria são colocados uns diante dos outros enquanto concorrentes, em uma eterna competição da qual nem todos podem ser ‘vencedores’.

A divisão do trabalho não se limita à produção da vida material, até mesmo a produção intelectual está condicionada por ela. Não são apenas os processos do trabalho produtivo que se decompõem cada vez mais, mas o próprio conhecimento se fragmenta ao longo do desenvolvimento dos processos históricos e se encontra hoje em seu estágio mais avançado. É necessário levar em consideração que a própria divisão entre as ciências é um produto do desenvolvimento histórico de uma sociedade que se assenta na propriedade privada e na divisão do trabalho.

O que podemos extrair das reflexões presentes neste capítulo é que os seres humanos, ao longo do desenvolvimento da história procuram explicar racionalmente a realidade social. Hegel procurou explicar racionalmente o surgimento do Estado moderno e da sociedade civil, o que possibilitou fundamentar também o surgimento do direito moderno na sociedade da propriedade privada. Apesar de perceptível o comprometimento ideológico da concepção hegeliana com a propriedade privada, ele inaugura uma nova concepção de dialética que se torna fundamental para as elaborações teórico-metodológicas de Marx e que irá se contrapor ao método dominante de compreensão da realidade social, a saber, o *positivismo*, corrente teórica que parte dos mesmos pressupostos das ciências naturais para a compreensão da realidade e dos fenômenos sociais.

A ciência se desenvolve a partir da necessidade de se explicar o real. Historicamente, os humanos sempre tiveram a necessidade de desvendar os segredos da natureza que se impõem diante de nós, para dominá-la e colocá-la a seu serviço. Os processos de trabalho fomentaram o desenvolvimento e as grandes descobertas científicas da matemática, da física, da química e proporcionaram um avanço da técnica que outrora

eram inimagináveis. Criaram máquinas que desafiam as leis naturais da física e transformaram o mundo pelo trabalho, assim como o próprio mundo do trabalho passou por profundas transformações, em uma relação dialética. De acordo com Braverman no livro *Trabalho e Capital Monopolista*, “a ciência é a última - e depois do trabalho, a mais importante - propriedade social a converter-se em um auxiliar do capital” (Braverman, 1987, p. 138)”. É inegável os prodigiosos progressos no que se refere ao desenvolvimento tecnológico que transformaram completamente o mundo à nossa volta.

Diversos intelectuais se dedicaram a explicitar os fenômenos sociais partindo dos mesmos princípios das ciências naturais, no entanto, as relações humanas são mais complexas e compreendê-las apenas sob os princípios da ciência natural oferece limitações. Reconhecer as limitações da ciência natural em explicar a realidade social não significa negar seus progressos no que se refere a construção de um método que pudesse conferir um *status* confiável ao conhecimento, no entanto, diante da realidade que se faz presente no século XXI, vemos a necessidade de pensar o conhecimento e o desenvolvimento científico criticamente, fundamentalmente o fazer científico.

No mundo do mais alto desenvolvimento tecnológico sob os preceitos do neoliberalismo, que defende a ideia do Estado mínimo, as condições de trabalho se degradam cada vez mais, as relações humanas aparecem cada vez mais fragilizadas. Se assiste em todo mundo cada vez mais a submissão do homem à máquina que se encontra em seu estágio mais avançado e a desumanização em uma sociedade cada vez mais competitiva.

Do mesmo modo que vemos na teoria do surgimento do Estado e da sociedade civil o comprometimento de Hegel com a perspectiva da propriedade privada e com a lógica do modo de produção capitalista, é possível pensar na hipótese de que a ciência em geral e, fundamentalmente, as ciências humanas e sociais estão ideologicamente comprometidas e condicionadas aos interesses das classes dominantes. Isso não significa que queremos negar a ciência, mas submetê-la ao crivo da crítica e pensar como a construção do conhecimento e o fazer científico, sobretudo no século XXI em que a humanidade se depara com inúmeras crises, mais do que simplesmente reproduzir a ideologia dominante é necessário recusá-la, contestá-la, superá-la e transformar a realidade social.

Na seção seguinte, pretende-se expor como a constituição das ciências sociais enquanto uma disciplina autônoma do conhecimento é também condicionada ideologicamente pelos interesses hegemônicos da sociedade capitalista, de modo que possamos evidenciar o mito da neutralidade nas ciências e as problemáticas decorrentes

de uma visão positiva da história que não considera os processos históricos sob os quais a própria ciência se constitui.

1.1. Relação entre *Ciência Social e Ideologia*

Como foi exposto anteriormente, vimos como a produção do conhecimento, as concepções de mundo estão intimamente vinculadas às condições reais de existência. Assim foi o pensamento de Hegel e suas elaborações teóricas acerca do desenvolvimento do Estado e da sociedade civil, tal como outros diversos filósofos que se dedicaram em buscar um princípio filosófico seguro que pudesse explicar a realidade racionalmente. Disso, pode-se apreender como a filosofia positivista lançou as bases para o surgimento de uma nova ciência: a *sociologia positivista*.

De acordo com Chauí (2008), o conceito de ideologia passou a ser empregado novamente, com um sentido próximo ao dos ideólogos franceses, por Augusto Comte, considerado o precursor da sociologia em seu *Curso de Filosofia positiva*. O conceito de ideologia passou a possuir então dois significados:

por um lado, ideologia continua sendo a atividade filosófico-científica que estuda a formação das ideias a partir da observação das relações entre o corpo humano e o meio ambiente; por outro lado, significa também, o conjunto de ideias de uma época tanto como opinião geral quanto no sentido de elaboração teórica dos pensadores dessa época (Chauí, 2008, p. 29).

De acordo com Chauí, o positivismo de Comte elabora uma explicação da transformação do espírito humano considerando-a um progresso durante o qual a humanidade passa por três fases sucessivas: “a) a fase fetichista ou teológica, que corresponde a explicação da realidade através de ações divinas; b) a fase metafísica, em que o ser humano procura explicar a realidade por princípios gerais abstratos; e por fim, c) a fase positiva ou científica” (Chauí, 2008, p. 29). Em sua fase científica/positiva, considerou-se necessário observar efetivamente a realidade, analisar os fatos, encontrar leis universais e necessárias aos fenômenos naturais e humanos e elaborar a partir disto uma ciência da sociedade, a *física social* ou *sociologia*, que serve de fundamento científico para a ação individual (moral) e para a ação coletiva (política). Para Comte, a fase científica é a etapa final do progresso humano (Chauí, 2008, p. 29).

Segundo a autora, nessa concepção “cada fase do espírito humano leva a criar um conjunto de ideias para explicar a totalidade dos fenômenos naturais e humanos - essas explicações constituem a ideologia de cada fase” (Chauí, 2008, p. 29). De acordo com a autora, para Comte

[...] ideologia é sinônimo de teoria, está sendo entendida como organização sistemática de todos os conhecimentos científicos, desde a formação das ideias mais gerais, na matemática, até as menos gerais, na sociologia, e as mais particulares, na moral. Como teoria, a ideologia é produzida pelos sábios, que recolhem as opiniões e, sobretudo, na última etapa do progresso (na fase positivista ou científica), corrigem-nas, eliminando todo elemento religioso ou metafísico que porventura nelas exista (Chauí, 2008, p. 29).

Nesse sentido, Chauí considera que na concepção comtiana, a ideologia enquanto teoria passa a ter um papel de comando sobre a prática dos homens que devem se submeter aos critérios e mandamentos do teórico ou dos cientistas antes de agir, ou seja, o “conhecimento teórico tem como finalidade a previsão científica dos acontecimentos para fornecer à prática um conjunto de regras e normas graças às quais a ação possa dominar, manipular e controlar a realidade natural e social” (Chauí, 2008, p. 30).

Para Chauí (2008), a concepção positivista da ideologia como conjunto de conhecimento teórico possui três consequências principais: “1) ela define a teoria de modo que a reduz à simples organização sistemática e hierárquica de ideias, sem procurar explicar e interpretar os fenômenos naturais e humanos a partir de sua origem real” (Chauí, 2008, p. 30). Para o positivista, indagar sobre a origem é especulação metafísica e teológica de fases atrasadas da humanidade (Chauí, 2008, p. 30); 2) estabelece uma relação autoritária entre teoria e prática; e por fim, 3) concebe a prática como simples instrumento que aplica regras, normas e princípios vindos da teoria (Chauí, 2008, p. 30/31).

A concepção de prática com a aplicação das ideias tal como a autora expõe, pressupõe uma harmonia existente entre a teoria e a prática, pois, o lema do positivismo é “ordem e progresso”. Só onde há ordem pode haver progresso, só onde há ordem a prática se subordina à teoria (Chauí, 2008, p. 31).

Sinteticamente, a partir das explicações que foram expostas por Marilena Chauí, percebe-se que essas consequências têm como significado final a afirmação de que “o poder pertence a quem possui o saber” (Chauí, 2008, p. 31). Segundo a autora, o positivismo anuncia, no século XIX o advento da tecnocracia, que se efetiva no século XX e perdura até os nossos dias. Nesse sentido, a autora dedica-se em demonstrar, a partir do referencial teórico metodológico de Marx como a concepção positivista de ideologia é, ela própria ideológica.

A autora retoma Émile Durkheim, considerado um dos principais precursores da sociologia e, na esteira de Comte, procurou estabelecer um método seguro que pudesse guiar os homens a obter um conhecimento objetivo da realidade social tal como nas ciências naturais. Em *Regras do Método Sociológico*, o autor tem o “intuito de criar a

sociologia como ciência, ou seja, como conhecimento racional, objetivo, observacional e necessário da sociedade” (Chauí, 2008, p. 32).

Durkheim estabelece o que seria uma metodologia própria das ciências sociais definindo o que seria o objeto de estudo da nascente ciência: *o fato social*. Para ele, as principais características do fato social são a exterioridade e a coerção, ou seja, ele é externo ao indivíduo e exerce autoridade sobre eles. Para demonstrar a sua concepção, Durkheim parte da observação de exemplos que fazem parte do cotidiano da vida social e estabelece como regra tratar o *fato social* como uma *coisa* externa aos sujeitos sociais. Os papéis e deveres que cada um desempenha são definidos externamente e passados de geração em geração através da educação (Sell, 2001). Durkheim define o *fato social* como,

Uma maneira de fazer, fixa ou não, capaz de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, ou ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria independente de suas manifestações individuais. (Durkheim, 2007, p.13).

Para o autor, a concepção de que o fato social se trata de uma coisa externa ao indivíduo tal como nas ciências da natureza, consiste, portanto, na propriedade de existir fora da consciência individual. Búrigo (2003), em seu artigo *A metodologia e a epistemologia na sociologia de Durkheim e de Max Weber*, afirma que Durkheim foi o intelectual que mais se destacou, pois, ofereceu à sociologia um método de investigação, segundo ele, “apropriado e inequívoco”, de modo que a sociologia se tornou uma disciplina autônoma por seu alto rigor científico e metodológico.

Nas palavras de Chauí, “a condição para uma sociologia científica é tomar os fatos sociais como desprovidos de interioridade, isto é, de significações e interpretações subjetivas, de modo a permitir que o sociólogo encare uma realidade da qual participa como se não fizesse parte dela” (Chauí, 2008, p. 32). Em outras palavras, a regra para a objetividade científica é a separação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. A separação entre o sujeito e objeto garantiria a neutralidade científica, isto é, garantiria uma ciência livre de juízos e pré-noções. Nesse sentido, qualquer conhecimento que não respeite as regras da objetividade é considerado por Durkheim como ideológico (Chauí, 2008, p. 32). Segundo Chauí,

Para Durkheim, o grande princípio metodológico que permite tratar o fato social como coisa e liberar o cientista social da ideologia é: ‘tomar sempre para objeto da investigação um grupo de fenômenos previamente isolados e definidos por características exteriores que lhes sejam comuns e incluir na mesma investigação todos os que corresponde a essa definição’. Assim, o fato social, convertido em uma coisa científica, nada mais é do que um dado previamente isolado, classificado e relacionado com outros por meio da semelhança ou constância das características externas. Esse objeto imóvel, dado, acabado é

conhecido quando classificado, comparado e submetido a leis de frequência e constância (Chauí, 2008, p. 33)

Segundo Löwy, no livro *As Aventuras de Karl Marx e o Barão de Munchhausen*, o positivismo está fundamentado em algumas premissas que estruturam um sistema coerente e operacional, sendo elas: a) A sociedade é regida por leis naturais, invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social reina uma harmonia natural; b) a sociedade pode ser epistemologicamente assimilada pela natureza e ser estudada pelos mesmos métodos das ciências naturais, e por último, c) a ciência da sociedade, assim como as ciências naturais devem se limitar a observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de juízos de valor ou ideologias (Löwy, 1994, p. 17).

Löwy (1994) argumenta que a ideia de leis naturais que regem a vida social e de uma ciência da sociedade formada tal qual o modelo das ciências da natureza é inseparável do “combate intelectual do Terceiro Estado contra a ordem feudal-absolutista” (Löwy, 1994, p. 19). Segundo o autor,

Tanto a doutrina do direito natural quanto a de uma ciência natural da sociedade possuem uma dimensão utópica revolucionária, crítica (as duas estão estritamente ligadas ao século XVIII). O positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo. De todos os Enciclopedistas, é sem dúvida Condorcet quem contribuiu de maneira mais direta e imediata na gênese da nova corrente (Löwy, 1994, p. 19)

Condorcet era próximo aos fisiocratas e clássicos ingleses, como por exemplo Adam Smith. Ele acreditava que a *Economia Política* poderia estar também submetida à “precisão do cálculo” e ao método das ciências da natureza. De acordo com Löwy (1994), Condorcet generaliza a *démarche* que considera que os fenômenos sociais podem estar submetidos às leis gerais parecidas com as leis que regem as operações da natureza. Para Condorcet:

o estudo dos fatos sociais foi, por muito tempo, abandonado ao acaso, à avidez dos governos, à astúcia dos charlatães, aos preconceitos ou aos interesses de todas as classes poderosas, aplicando o novo método à moral, à política e à economia pública, pode-se seguir nas ciências um caminho quase tão seguro quanto o das ciências naturais. Aliás, as ciências da sociedade procuram incessantemente aproximar-se deste ‘caminho das ciências físicas que o interesse e as paixões não vêm perturbar’ (Condorcet, *apud*. Löwy, 1994, p. 19).

No entanto, o autor ressalta a existência de uma significação utópico-crítica na concepção de Condorcet: ele tem o objetivo de emancipar o conhecimento social dos interesses e das paixões das classes dominantes de sua época (Löwy, 1994, p. 19/20).

Como foi amplamente exposto na seção anterior e que a literatura tem reafirmado é que o desenvolvimento científico, o cientificismo *positivista* é em Condorcet um instrumento na luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade, os dogmas imutáveis da doutrina social e da política feudal (Löwy, 1994, p. 20).

Para Condorcet “Galileu fundou para as ciências a primeira escola em que elas eram cultivadas sem nenhuma superstição, onde se rejeitou com “severidade filosófica” qualquer outro meio de explicação da realidade que não fosse aquele submetido a “experiência e a precisão do cálculo” (Condorcet, *apud.* Löwy, 1994, p. 20). No entanto, mesmo reconhecendo o avanço feito pelas elaborações teóricas de Galileu, ele o critica por limitar-se às ciências físicas e matemáticas (Löwy, 1994, p. 20). Ele enxerga a necessidade de ampliar a atitude científica para o conhecimento da sociedade e se apoia no método de Bacon e de Descartes para as ciências econômicas e políticas (Löwy, 1994, p. 20). De acordo com Löwy, “o combate à ciência social livre de paixões é, portanto, inseparável da luta revolucionária dos Enciclopedistas e de toda a filosofia do Iluminismo contra os preconceitos, isto é, contra a ideologia tradicionalista” (Löwy, 1994, p. 20).

Em *O esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, Condorcet revela a intuição de que o desenvolvimento no terreno dos fatos sociais se choca com interesses de classe. Para ele, “quanto mais os objetos submetidos à razão tocarem os interesses religiosos e políticos, tanto mais lentos os progressos do espírito humano” (Condorcet, *apud.* Löwy, 1994, p. 20). No entanto, escapa à visão do autor a ideia de que a nova ciência econômica e política, que era representada pelos fisiocratas e pelos enciclopedistas, pudesse estar também relacionada aos interesses sociais.

Na mesma esteira de Condorcet, Saint Simon teve grandes influências de seu predecessor e considerava que ele deixou importantes contribuições para o surgimento das ciências sociais. Para ele, a ciência do homem, apresentada como um ramo, ora da física, ora da fisiologia, deve se tornar *positiva*, isto é, deve se utilizar dos mesmos métodos das ciências naturais, pois, para ele, “não existe fenômeno que não possa ser observado do ponto de vista da física e dos corpos brutos, ou do ponto de vista da física dos corpos organizados que é a fisiologia” (Simon, *apud.* Löwy, 1994, p. 21). De acordo com Löwy, para Saint Simon, a própria política deve tornar-se uma ciência positiva quando aqueles que a cultivam e aprendem a fisiologia (Löwy, 1994, p. 21).

Para Löwy (1994), foi ingenuamente que Saint Simon considerou que a ciência política positiva poderia ser neutra, objetiva e ultrapassar os diferentes pontos de vista, “as diversas formas de ver contraditórias”. Ele define a ciência da sociedade como uma

“filosofia social constituída pelos fatos materiais que derivam da observação direta da sociedade” (Simon, *apud*. Löwy, 1994, p. 21).

No entanto, Löwy ressalta que essa posição de Saint Simon que possui uma visão “organicista da sociedade”, não tem neste autor a mesma conotação que passa adquirir nas correntes sociológicas posteriores, como a concepção de Comte. Saint Simon não mantém uma posição apologética em relação a ordem estabelecida, mas pelo contrário, tinha uma função eminentemente crítica e contestadora. Para Löwy, em Saint Simon,

o combate, para a ciência positivista está indissolúvelmente ligado à luta dos ‘produtores’ (tanto os empresários quanto os operários) contra os parasitas clericais-feudais da Restauração. No momento em que Saint Simon abandona este ponto de vista (que se poderia designar como burguês revolucionário) para reaproximar-se da classe que qualifica como a ‘mais pobre e a mais numerosa’, é significativo que não fale mais em nome da ciência, mas sim, da moral e da religião (Löwy, 1994, p. 22).

Para Löwy, não é por acaso que Comte e não Condorcet seja considerado o fundador do positivismo. Segundo ele, Comte inaugurou a “transmutação da visão de mundo positivista em ideologia”, isto é, em um “sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem estabelecida” (Löwy, 1994, p. 23).

Augusto Comte, influenciado por Condorcet foi o criador do conceito de *sociologia* e considerado como pai das ciências sociais (Löwy, 1994). No entanto, Comte assume uma postura completamente diversa de seus predecessores, que desenvolvem o *positivismo* no intuito de emancipar o conhecimento da tutela da igreja e do poder monárquico. Para Löwy, na obra *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchausen*, considera que não é por acaso que Comte e não Condorcet, seja considerado o fundador do positivismo. Segundo o autor,

É Comte que inaugura a transmutação da visão de mundo positivista em ideologia, isto é, em um sistema conceitual e axiológico que tende a defesa da ordem estabelecida [...] O positivismo comtiano representa o ponto de vista reconhecido da escola positivista moderna nas ciências sociais (Löwy, 1994, p.22).

Apesar de considerar Condorcet como seu precursor, Comte acreditava que “a descoberta das leis sociológicas lhe era interdita por seus preconceitos revolucionários” (Löwy, 1994, p. 23). Ele assume uma postura completamente diversa de seus precursores, que buscam no método emancipar o conhecimento da tutela da igreja e do poder monárquico, o que aponta o caráter conservador de sua concepção. Em Comte, “o conceito de preconceito não possui mais a mesma conotação de seus precursores, não serve mais para criticar as doutrinas do Antigo Regime, mas ao próprio pensamento utópico-crítico do Iluminismo” (Löwy, 1994, p. 23).

Segundo Löwy, naturalmente “Comte não aspirava uma ordem tal como antes de 1789, mas trata-se de uma nova ordem, uma ordem assentada na indústria que contém o progresso” (Löwy, 1994). Nesse sentido, Löwy afirma que, “o método positivo visa, assim, afastar a ameaça que representam as ideias negativas, críticas, anárquicas, dissolventes e subversivas da filosofia do Iluminismo e do socialismo utópico” (Löwy, 1994, p. 23).

Paradoxalmente, para criticar seus precursores, Comte se serviu do mesmo sistema intelectual que serviram Condorcet e Saint Simon: o princípio da ciência natural da sociedade (Löwy, 1994, p. 23). Em *Considerações filosóficas a respeito das ciências e dos sábios*, Comte enunciou o que fundamentava sua busca: “entendo por física social a ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais considerados dentro do mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos” (Comte, *apud.* Löwy, 1994, p. 23). O próprio nome, *física social* já exprime a ideia de que a ciência da sociedade pertence “ao sistema das ciências naturais” (Löwy, 1994, p. 24).

De acordo com Löwy (1994), este axioma de “homogeneidade epistemológica” entre as ciências sociais e as ciências da natureza remete a pressuposição essencial do discurso positivista comtiano, a saber, a identidade entre a sociedade e a natureza e que a vida social é dominada por leis naturais invariáveis. Comte dizia que os “fatos políticos” devem ser observados como qualquer outra ciência, “a *física social* considera cada fenômeno sob o duplo ponto de vista elementar de sua harmonia com os fenômenos coexistentes e de seu encadeamento com o estado anterior e posterior do desenvolvimento humano” (Comte, *apud.* Löwy, 1994, p. 25).

Esta ideia de que a sociedade também é regida por leis invariáveis tal como nas ciências da natureza foi amplamente disseminada ao longo do desenvolvimento histórico, podendo ser encontrada nos economistas políticos, como por exemplo Jean Baptiste Say, que em seu *Tratado de Economia Política* escreveu, que “as leis gerais que regulam as ciências políticas e morais existem a despeito das disputas... Elas derivam da natureza das coisas, tão seguramente quanto às leis físicas do mundo” (Say *apud.* Löwy, 1994, p. 24). Para Comte, os fenômenos econômicos são exemplos dessas leis naturais invariáveis da sociedade, é o caso da concentração do capital, como explicita Löwy,

Nada ilustra tão brilhantemente o caráter e a pretensão ideológica deste ‘naturalismo positivista’ quanto a sua insistência em salvaguardar ‘as leis naturais que, no sistema de sociabilidade moderno, devem determinar a indispensável concentração das riquezas entre os chefes e os industriais’ (Löwy, 1994, p. 24).

Nesse sentido, a física social que veio a ficar conhecida como sociologia não pode

ser senão, “neutra e livre de juízos de valor” (Löwy, 1994). O discurso positivista se limita a constatar que o estado de coisas existente é ‘natural, necessário e inevitável’, é produto de leis ‘invariáveis’. De acordo com Löwy, as tendências conservadoras do método comtiano foram enunciadas em seu *Curso de filosofia positiva*, onde afirma

ele [o positivismo] tende poderosamente, por sua natureza, a consolidar a ordem pública, através do desenvolvimento de uma sábia resignação... Evidentemente só é possível haver uma verdadeira resignação, isto é, uma permanente disposição para suportar com constância e sem nenhuma esperança de compensação, qualquer que seja, os males inevitáveis que regem os diversos gêneros de fenômenos naturais a partir de uma profunda convicção da invariabilidade das leis. E, pois, exclusivamente com a filosofia positiva que se relaciona tal disposição, em qualquer tema que ela se aplique, e por conseguinte, relação também aos males políticos (Comte, *apud.* Löwy, 1994, p. 25).

A apologia à ideologia reside no axioma da pretensão uma “ciência natural, neutra e rigorosamente objetiva dos fatos sociais” (Löwy, 1994, p. 25). Sob o preceito de uma ciência social axiologicamente neutra e livre de juízos de valor, o positivismo comtiano estava destinado a tornar-se um dos pilares da ciência universitária (Löwy, 1994, p. 26). O autor não deixa de observar,

evolução paralela do direito, da economia política e do positivismo no final do século XVIII a meados do século XIX, analisando a transformação do conceito de ‘*lei natural*’, à medida que a burguesia deixa de ser uma classe revolucionária para tornar-se cada vez mais uma força social associada ao exercício de poder” (Löwy, 1994, p. 25).

Mesmo que tenha sido Comte que cunhou o termo sociologia, de acordo com Löwy, é antes Durkheim considerado o pai da sociologia positivista por conta dos estudos que empreendeu ao longo de sua vida. Durkheim foi responsável por dar continuidade teórico-metodológica ao pensamento comtiano. Em seu ensaio *Montesquieu e Rousseau*, o autor afirma que “a ciência social não poderia realmente progredir mais senão se houvesse estabelecido que as leis das sociedades não são diferentes das leis que regem o resto da natureza e que o método que serve para descobri-las não é outro senão o método das ciências naturais” (Durkheim, *apud.* Löwy, p. 26), o que ilustra a continuidade metodológica que Durkheim deu a Comte. Também na obra *Regras do método sociológico*, Durkheim estabelece como a primeira regra fundamental considerar os fatos como coisas, o que vai de encontro com a concepção de Comte acerca da pesquisa científica dos fenômenos sociais.

A abordagem de Durkheim é homóloga àquela que foi desenvolvida pela economia política e, de acordo com Löwy, “é provavelmente aqui que se encontram as raízes do naturalismo positivista enquanto discurso ideológico típico da nova ordem industrial”, sendo que o próprio Durkheim “apresenta a economia política como a

precursora da *démarche* positivista nas ciências sociais” (Löwy, 1994, p. 27).

Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços... como os corpos não caírem de forma vertical... Estenda este princípio a todos os fatos sociais e a sociologia estará fundada (Durkheim, *apud*. Löwy, 1994, p. 27).

Disso, de acordo com Löwy, extrai-se que o conceito central da ciência social positiva segundo Durkheim é a ‘*lei social natural*’ (Löwy, 1994, p. 27). O autor não deixa de observar como o conceito que serviu de instrumento revolucionário durante o século XVIII, altera completamente seu sentido no século XIX e se torna com o positivismo “uma justificação científica da ordem social estabelecida” (Löwy, 1994, p. 27). O sociólogo situa com destaque a desigualdade social e demonstra através de uma analogia organicista bastante clássica em *La division du travail social*: para Durkheim, a sociedade é da mesma forma que um ser vivo, “um sistema de órgãos diferentes no qual cada um desempenha um papel” (Löwy, 1994, p. 27). Nesse sentido, nessa concepção, certos órgãos sociais estão em situação privilegiada, situação natural e inevitável (Löwy, 1994, p. 27).

Assim como Comte, Durkheim também estava consciente do caráter contrarrevolucionário de seu método positivista, o que fica evidente nas *Regras do Método sociológico* quando proclama que, “nosso método não tem nada de revolucionário. Ele possui, na verdade, um sentido essencialmente conservador, uma vez que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais flexível e mais maleável que seja, não pode ser alterada apenas pela vontade” (Durkheim, *apud*. Löwy, 1994, p. 29). O conservadorismo de Durkheim reside em sua concepção do método, isto é, o método positivista durkheimiano permite legitimar através de argumentos científicos naturais, a ordem industrial burguesa estabelecida. O discurso de Durkheim passa das leis de seleção natural às “leis naturais das sociedade, dos organismos vivos aos organismos sociais”. Essa versatilidade da *démarche* apoia-se na pressuposição da *homogeneidade epistemológica* dos diferentes domínios e das ciências (Löwy, 1994, p. 30).

Durkheim acreditava ser possível afastar os preconceitos e as prenoções, tal como nas ciências da natureza. Assim como Comte, ele não via nenhuma contradição entre a tendência conservadora de seu método e a neutralidade científica, acreditava ainda que sua sociologia era livre de toda ‘paixão’ ou prenoção, isto porque a legitimação da ordem estabelecida lhe parece decorrer da constatação estritamente objetiva de certas ‘verdades elementares’ (Löwy, 1994, p. 31), eles não viam como a exigência da neutralidade era conservadora, pois legitima o estabelecido, naturaliza e contribui para a manutenção do *status quo* (Löwy, 1994, p. 31). Quando nos colocamos em uma posição de neutralidade

diante de alguma realidade a ser conhecida, quando nos abstermos de intervir em algum processo social, estamos em alguma medida dando legitimidade ao que está posto. De alguma forma, o não posicionamento é também um posicionamento.

Diante disso, Löwy (1994) coloca uma questão fundamental: “como poderia o pesquisador em ciências sociais se colocar no mesmo estado de espírito que o físico e o químico se seu objeto de estudo, o conhecimento da sociedade é objeto de um embate político onde se enfrentam às ideologias, diferentes concepções de mundo e os interesses sociais?” (Löwy, 1994, p. 30). Ainda de acordo com Löwy, o positivismo clássico de Comte e Durkheim não se trata de um anacronismo do século XIX; mas, encontramos seus representantes até mesmo nas pesquisas que são realizadas atualmente e exercem influências consideráveis sobre a sociologia moderna. Löwy afirma que, quando analisamos as obras dos positivistas, de Comte e Durkheim vemos como suas análises estão bem longe serem neutras, muito pelo contrário, estão fundadas sobre premissas político-sociais tendenciosas e ligadas objetivamente a visões sociais de mundo de grupos sociais determinados (Löwy, 1994, p. 32).

Mais do que apenas exercer influências na sociologia moderna, a concepção positivista da ciência ainda é base para o desenvolvimento de políticas que se pautam em um conhecimento fragmentado da realidade. Tais concepções não se propõem a superar as contradições que são presentes nas sociedades capitalistas, tampouco superar a sociedade vigente, mas tão somente explicá-las e encontrar meios, dentro da própria ordem estabelecida de ‘corrigir’ os incômodos e conflitos que são inerentes ao modo como a sociedade organiza a sua vida material, isto é, baseada nos preceitos da propriedade privada.

Isso se torna mais evidente atualmente com o avanço das políticas neoliberais na era do mais alto desenvolvimento tecnológico, que tem solapado os direitos sociais conquistados ao longo de décadas através das lutas das classes trabalhadoras, além de aprofundar o abismo existente entre as classes sociais e precarizar ainda mais as relações de trabalho.

É evidente que as transformações do mundo material têm transformado completamente as relações de trabalho, onde tais transformações são impulsionadas pelo desenvolvimento técnico-científico. No entanto, ao contrário do que os ideólogos do liberalismo esperavam, que sob o livre mercado o desenvolvimento das forças produtivas seria de tal modo que eliminaria assim a necessidade do trabalho vivo e com ela desapareceria a classe trabalhadora, o que temos visto na realidade é o aumento da exploração da força de trabalho, a precarização e degradação do trabalho humano.

Diversos autores têm se dedicado em expor as implicações contraditórias do desenvolvimento técnico e científico sob o jugo da propriedade privada, no qual tem como princípio norteador, não a melhora das condições de vida da humanidade em geral, mas fundamentalmente o lucro.

No mundo do capital, as ciências humanas e sociais e a filosofia de um modo geral, mesmo estando submetidas ao domínio do capital, da rigidez da divisão do trabalho e do método dominante, se mostra como uma instância fundamental de compreensão, crítica e transformação da realidade social.

Ricardo Antunes, importante sociólogo do trabalho demonstra ao longo de sua obra, a partir de uma perspectiva crítica e à luz do materialismo histórico-dialético de Marx, essas contradições que emergem da sociedade organizada capitalisticamente, no qual a busca desenfreada pelo lucro privado tem aprofundado em larga escala o abismo social entre as classes. Em *Adeus ao trabalho?* o autor demonstra as transformações fundamentais desde o fordismo até a era da acumulação flexível. Segundo o autor,

Ensaiam-se modalidades de desconcentração industrial, buscam-se novos padrões de gestão da força de trabalho, dos quais os Círculos de Controle de Qualidade (CCQs), a 'gestão participativa', a busca da qualidade total, são expressões visíveis não só do mundo japonês, mas em vários países do Terceiro Mundo industrializado [...] Vivem-se formas transitórias de produção, cujos desdobramentos são também agudos, no que diz respeito aos direitos do trabalho. Estes são desregulamentados, são flexibilizados, de modo a dotar o capital do instrumental necessário para adequar-se a sua nova fase (Antunes, 2006, p. 24).

Na obra o autor resgata os sentidos do trabalho, e na era da Inteligência Artificial, a discussão sobre os sentidos do trabalho humano se faz mais atual. Não é apenas em "*Adeus ao trabalho?*", que a tese do fim do trabalho é constantemente refutada, mas em diversas pesquisas de Antunes. No livro *O Caracol e sua Concha*, ele afirma que, "ainda que passando por uma monumental reestruturação produtiva, o capital, mesmo sob o enorme impacto das profundas mudanças tecnológicas, não pode eliminar cabalmente o trabalho vivo do processo de mercadorias" (Antunes, 2005, p. 14). Segundo o autor, essas mudanças podem incrementar ao máximo o trabalho morto corporificado no maquinário técnico científico, aumentando desse modo a produtividade do trabalho e intensificar as formas de extração de mais-valia em tempo cada vez mais reduzido (Antunes, 2005, p. 14).

Considera-se, portanto, que, ao longo do desenvolvimento dos processos históricos é visto que o progresso técnico tem sofisticado cada vez mais a submissão dos indivíduos ao poder e controle do capital. Na atualidade essa tendência se intensifica,

ainda mais com o desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC), e se estende por todos os lugares do mundo.

De acordo com Antunes, vemos que a ampliação do incremento técnico científico é responsável pela destrutividade que preside na sociedade do capital. Isso porque há uma necessidade de “racionalizar seu *modus operandi*, de implementar o receituário e a pragmática da linha de produção no intuito de qualificá-lo para a concorrência entre empresas em nível global” (Antunes, 2005, p. 15). Segundo o autor,

A expansão ilimitada dessa lógica microcômica para a totalidade das empresas em amplitude mundial acaba por gerar uma monumental sociedade dos descartáveis, uma vez que a lógica da reestruturação e da produtividade, quando comandada pelo ideário e pela pragmática do capital, acarreta a crescente redução do trabalho vivo e sua substituição pelo trabalho morto, para usar os termos de Marx (Antunes, 2005, p. 15).

Acrescenta ainda que,

Esse quadro configura uma nova morfologia do trabalho: além dos assalariados urbanos e rurais que compreendem o operariado industrial, rural e de serviços, a sociedade capitalista moderna vem ampliando enormemente o contingente de homens e mulheres terceirizados, subcontratados, part-time, que exercem trabalhos temporários, entre tantas outras formas assemelhadas de informalização do trabalho, que proliferam em todas as partes do mundo (Antunes, 2005, p. 17).

Na era das TIC as relações e os antagonismos entre trabalho e capital intensificam-se ainda mais. Em um de seus mais recentes trabalhos, *O Privilégio da Servidão*, Antunes se dedica em expor como o desenvolvimento das tecnologias digitais nem de longe colocou fim ao trabalho humano, mas pelo contrário, tem fundamentalmente aumentado a exploração das classes trabalhadoras que remonta os tempos pré-capitalista. As Tecnologias de Informação e Comunicação não aboliu as antigas formas de organização do trabalho como o taylorismo-fordismo e o toyotismo, mais do que isso, incrementou essas antigas formas a níveis estratosféricos assim como desenvolveu novas técnicas de organização e gerência, que além de aumentar a exploração do trabalho alienado contribuiu sobremaneira para o avanço do neoliberalismo.

Antunes (2018) demonstra em sua obra as transformações do mundo do trabalho, tendo como principal referencial teórico-metodológico o *materialismo histórico-dialético*, o autor evidencia as transformações do mundo do trabalho e as contradições que emergem do metabolismo social do capital, que na mesma medida em que produz mais mercadorias, em que se aumenta os instrumentos e as técnicas de trabalho, o ser humano vive em condições precárias, tendo que se submeter a condições de trabalho degradantes e sem nenhuma garantia ou direito na mesma medida, se agravam os conflitos

sociais em escala mundial.

Disso, o que se pode extrair é, assim como Marx⁴ - em seus estudos sobre as transformações sociais e os processos históricos presentes em toda a sua obra - enxergou como as concepções de mundo, o método de compreensão da realidade e dos fenômenos sociais a partir dos mesmos princípios das ciências da natureza, preconizado pelos precursores das ciências sociais e amplamente difundido ao longo do desenvolvimento histórico estava longe de estar isento, o desenvolvimento técnico e científico também não poderia estar, tampouco as explicações científicas dos fenômenos sociais.

Marx (2007) demonstrou na *Ideologia Alemã* e n' *A Sagrada Família* como as concepções de Hegel acerca do surgimento do Estado estavam condicionadas pelo contexto histórico em que o filósofo expõe suas ideias. Os representantes do Iluminismo viam com entusiasmo as transformações pelas quais o mundo passava diante do Antigo Regime e procuraram dar legitimidade às transformações sociais através do rigor do método científico.

Do mesmo modo entende-se que só podemos compreender o desenvolvimento técnico-científico em relação com o contexto histórico em que se desenvolve. Assim como o faz Antunes, que à luz do materialismo histórico-dialético descortina as mistificações e romantização acerca das transformações do mundo do trabalho nas obras *Os Sentidos do Trabalho*, *Adeus ao trabalho?*, *O caracol e sua concha* e o mais recente, *Privilégio da Servidão*, para citar apenas alguns.

Na seção que se segue dedica-se a crítica ao positivismo de Weber, à luz do *materialismo histórico-dialético* a partir da discussão trazida por István Mészáros acerca das concepções do sociólogo. A seção procura ressaltar as principais diferenças entre o *positivismo* weberiano e de seus predecessores e a problemática que envolve a sua concepção de uma ciência axiologicamente neutra.

⁴ Não nos referimos aqui a uma obra específica, Marx não deixou nenhum texto de sistematização do materialismo histórico dialético. No entanto, é possível apreender nas entrelinhas de seus textos, da sua obra e das suas análises a respeito das diversas dimensões da vida social como economia, filosofia os elementos fundamentais para uma análise objetiva da sociedade em sua totalidade. Foram suas análises que fundamentaram o método que veio a ser denominado pelos intelectuais da tradição marxista como materialismo histórico dialético.

1.2. As características e influências do método de Weber e seu caráter ideológico

No presente capítulo coloca-se em evidência as concepções teórico-metodológicas de Max Weber e os aspectos substanciais que o diferencia de seus predecessores, Comte e Durkheim. Como fundamentação da crítica a concepção weberiana, utiliza-se como principal referencial teórico-metodológico as obras de István Mészáros, fundamentalmente as obras *Filosofia, Ideologia e Ciência Social* e o *Poder da Ideologia*, onde o autor elabora uma contundente crítica a partir do *materialismo histórico-dialético*, dando ênfase ao caráter ideológico do positivismo de Max Weber.

A Ciência Social surge da necessidade humana em compreender a realidade social e os fenômenos sociais, sendo que seus principais precursores, acreditavam que a sociedade era regida por leis naturais. Assim como existem leis na natureza, como a gravidade, a sociedade também é regida por leis naturais que devem explicar a realidade tal como ela é. A essa concepção, denominou-se *positivismo*.

A concepção do método positivista e sua extensão às ciências das sociedades tem como objetivo apenas descrever os fatos sociais, sem nenhuma perspectiva de transformar tal realidade. É como se a realidade social fosse estática e imutável, na qual o ser humano não poderia intervir. Cabe ressaltar que os primeiros intelectuais a conceber o método positivista de análise da realidade foram Condorcet e Saint Simon, considerados *socialistas utópicos*. A princípio o positivismo apresentava um caráter revolucionário, uma vez que pretendia emancipar as visões de mundo da época das mistificações do clero e do Antigo Regime como um todo.

Eles adotam então, uma postura crítica em relação a realidade a qual estavam submetidos, a saber, o domínio absolutista e clerical. No entanto, diante das grandes descobertas da ciência natural no período em questão, como as descobertas científicas⁵ de Galileu e Newton, abalaram profundamente as estruturas da sociedade feudal e domínio monárquico, e pode-se dizer que o método científico triunfou, em alguma medida, sobre as concepções dogmáticas e mistificadoras sobre a natureza.

⁵ Não significa dizer que as descobertas científicas levaram às transformações do mundo do trabalho e das relações de produção, mas, pelo contrário, as transformações do mundo do trabalho forneceram elementos para o desenvolvimento técnico-científico e impulsionam as transformações sociais em seus mais diversos aspectos, isto é, política, econômicas e culturais, em uma relação dialética.

Quando o ser humano adquire os instrumentos necessários para compreender os fenômenos da natureza a partir de um método científico-natural, intelectuais da época passaram a acreditar que a compreensão racional da sociedade seria possível a partir da adoção do mesmo método que era utilizado pelas ciências naturais. Assim como na natureza existem leis universais, para a ciências da sociedade também haveria leis que regem toda a sociedade, o que explicaria os fenômenos sociais em todas as suas dimensões.

De fato, diante da sociedade feudal absolutista as concepções positivistas pareciam revolucionárias, uma vez que minou o domínio da nobreza feudal que estava em vias de desaparecimento. No entanto, o declínio da sociedade aristocrático-feudal e com a ascensão da burguesia ao poder, o positivismo adquire um outro caráter, um caráter que pode se dizer conservador se comparado com a concepção de Condorcet e Saint Simon que foi a princípio desenvolvida para contestar os dogmas impostos pelo poder absolutista, como foi amplamente exposto na seção anterior.

Max Weber é também um importante sociólogo do século XX e deixou importantes contribuições acerca do método na ciência social. Ele mantinha uma posição diferente de seus predecessores que defendiam uma ciência social totalmente neutra e livre de juízos de valor. Weber considerava as pressuposições, os valores, os pontos de vista ou a visão de mundo não só inevitáveis, como necessários e constituindo a condição de toda atividade científico-social significativa (Löwy, 1994, p. 33).

Segundo Löwy, Weber não deveria ser considerado como um autêntico positivista, pois suas concepções metodológicas são bastante distantes do positivismo. No entanto, para o autor, existe uma convergência entre a teoria da ciência weberiana e a teoria dos positivistas: “o postulado da neutralidade axiológica das ciências sociais” (Löwy, 1994, p. 34). Foi Weber quem formulou o postulado de forma precisa e sistemática. A “*Wissenschaftslehre*”⁶ de Weber se define por ser uma noção única e particular no panorama metodológico da ciência social, como uma combinação de temas historicistas e positivistas” (Löwy, 1994, p. 34).

De acordo com Goldmann, a posição de Weber se situa entre o “desconhecimento da determinação social do pensamento sociológico pelos discípulos de Durkheim e sua integral aceitação pelos marxistas” (Goldmann, *apud.* Löwy, 1994, p. 34). Ele explica a diferença entre Weber e Durkheim a partir das condições sócio-históricas: “enquanto

⁶ A *Wissenschaftslehre* são os Ensaio reunidos sobre teoria da ciência.

Durkheim apresenta um certo otimismo de uma burguesia que ainda não estava ameaçada, Weber se depara diante de um movimento operário que reivindicava o marxismo, sendo obrigado a tomá-lo em consideração e a se ocupar dos problemas do método que foi desenvolvido pelo sociólogo francês” (Löwy, 1994, p. 34).

O ponto de partida para a concepção weberiana do método científico é a obra de Rickert, *Limites da conceitualização científico-natural* (1896-1902). Para Rickert, “diante do infinito da realidade empírica, o conhecimento deve utilizar tanto do método nomotético, isto é, a descoberta de leis, quanto a *démarche* ideográfica, a saber, a descrição de fenômenos singulares” (Löwy, 1994, p. 34). É esta última considerada adequada às ciências da cultura e implica um critério de seletividade, a saber, os *valores*. É com base nos valores que se define determinado acontecimento histórico como objeto de estudo. Para Rickert, “é a existência de valores universais aceitos por todos que fundamenta a universalidade, e portanto, a objetividade das ciências históricas” (Rickert, *apud*. Löwy, 1994, p. 35).

Apesar de partir da temática de Rickert, Weber não acreditava em valores objetivos universais, mas, nessa questão, ele se aproxima do relativismo histórico de Dilthey (Löwy, 1994, p. 35). Nessa concepção, é somente em relação a valores específicos, particulares de uma época, uma nação, ou fé religiosa que se pode selecionar o que nos parece importante e digno de interesse (Löwy, 1994, p. 35). De acordo com o autor,

não existe análise científica diretamente ‘objetiva’ da vida cultural ou... dos fenômenos sociais, que seja independente de pontos de vista específicos e ‘unilaterais’, que fazem com que estas manifestações sejam, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas como objeto de pesquisa, conformadas e organizadas no corpo de exposição (Löwy, 1994, p. 35).

Para Weber, a relação com valores é condição *sine qua non* de todo conhecimento histórico-social e pressuposto indispensável a toda atividade científica (Löwy, 1994, p. 35). Apesar de não examinar de maneira precisa a gênese social dos pontos de vista e visões de mundo, em uma passagem de seu ensaio sobre a “objetividade do conhecimento científico-social, ele reconhece com reservas a existência de uma afinidade eletiva entre as visões de mundo e os interesses de classe, no entanto, essa concepção não é aprofundada” (Löwy, 1994, p. 35).

Na concepção do método weberiano, os valores e os pontos de vista são determinantes em vários níveis da investigação científico-social: a) eles orientam a escolha do objeto a ser conhecido; b) a direção da investigação empírica; c) determinam o que é importante e o que não é importante, d) determinam a formação do aparelho

conceitual utilizado, e) e fornecem a problemática da pesquisa, as questões que se colocam ou não se colocam à realidade (Löwy, 1994, p. 36).

Weber resume sua concepção sobre teoria da ciência com uma metáfora, “a luz que estas ideias de valores supremos difundem ilumina a cada momento apenas uma parte finita, incessantemente variável, da onda caótica e prodigiosa de acontecimentos que escoam através do tempo” (Weber, *apud*. Löwy, 1994, p. 36).

De acordo com Löwy, a primeira parte do método de Weber pertence ao “universo espiritual do *historicismo*⁷ alemão e se opõe radicalmente às teses clássicas do positivismo e seu modelo científico natural e em particular, à ideia de que o conhecimento da realidade poderia ser uma cópia sem pressuposições de fatos objetivos” (Löwy, 1994, P. 36). Além de ter críticas explícitas aos positivistas, reconheceu também as limitações da filosofia do Iluminismo e da economia política, “cuja visão de mundo racionalista vinculada ao desenvolvimento das ciências naturais, os impediu de ver o caráter problemático de seus próprios pontos de vista” (Löwy, 1994, p. 36).

Weber também critica a influência da biologia nas ciências históricas, que estimulou a pretensão de se descobrir a realidade social por um conjunto de leis universais de tipo científico-natural e de validade universal e, criou a ilusão de que todos os pontos de vista axiológicos poderia se ampliar a todas as ciências (Löwy, 1994, p. 36).

É na segunda versão de sua teoria da ciência que aparece a convergência de Weber com a problemática positivista, na qual ele analisa as condições de possibilidade de objetividade do conhecimento científico-social. A teoria da *relação do valor* (*Wertbeziehung*) com o conhecimento é de tendência historicista, enquanto a teoria da neutralidade axiológica (*Wert-freiheit*) das respostas, é de orientação positivista (Löwy, 1994, p. 37).

Löwy distingue então dois aspectos para se discutir de maneira precisa a concepção weberiana de separação entre julgamentos de fato e julgamentos de valor: a) a não-dedução dos fatos a partir dos valores; 2) a não-dedução dos valores a partir dos fatos

⁷ O historicismo trata-se da corrente de pensamento da qual provém a *sociologia do conhecimento*. De acordo com Löwy, as ideias essenciais do historicismo podem ser resumidas em: 1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e não pode ser compreendido senão através de e na sua historicidade; 2. existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam, 3. Não somente o objeto da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o sujeito, o pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu ponto de vista (Löwy, 1994, p. 65/66). A partir dessas ideias fundamentais se desenvolveram o historicismo conservador, que é em sua origem uma reação à filosofia do Iluminismo, o historicismo relativista, que consiste na concepção de que as instituições e as formas de pensamento são historicamente relativizadas.

(Löwy, 1994, p.37).

A partir do primeiro aspecto, Weber formula sua doutrina da ciência social axiologicamente neutra. Para ele, os valores determinam as questões da investigação, porém, as respostas devem ser axiologicamente neutras. O objeto é definido a partir de um ponto de vista valorativo, no entanto, a *demarché* concreta da pesquisa científica sobre o objeto é submetida a regras objetivas e universais, a um tipo de conhecimento de validade absoluta (Löwy, 1994, p. 37). Para Weber, a possibilidade de resultados axiologicamente neutros no conhecimento científico-social se dá a partir da separação rigorosa entre os fatos e os valores, sendo que, para ele, “a infração desse imperativo é um dos mais graves perigos que ameaçam as ciências sociais” (Löwy, 1994, p. 38).

Um segundo aspecto da heterogeneidade entre julgamentos de fato e julgamentos de valor é a impossibilidade lógica de deduzir um imperativo prático ou ético a partir de constatações de fato. Para Löwy, “A ciência pode demonstrar que as condições sociais se desenvolvem em uma certa direção; ela não permite responder a questão: deve-se ou não contribuir para este desenvolvimento?” (Löwy, 1994, p. 39).

Ao contrário dos positivistas clássicos, Weber não acreditava em um consenso de valores ou em um desaparecimento das visões de mundo, ele rejeita toda ilusão de uma solução puramente científica para as questões éticas ou políticas (Löwy, 1994, p. 40).

De acordo com Löwy, (1994) não é possível discordar de Weber sobre o postulado da heterogeneidade lógica entre fatos e valores, e que não se pode deduzir logicamente um julgamento de valor a partir de um julgamento de fato e vice-versa, no entanto, existe uma ligação decisiva entre valores e fatos, um vínculo que é sociológico e que se manifesta em dois sentidos:

a) o conhecimento dos fatos, da verdade objetiva, pode ter uma influência poderosa sobre as opções práticas, éticas, sociais ou políticas de certos grupos ou camadas sociais, b) os julgamentos de valor, os pontos de vista de classe, as ideologias, utopias e visões de mundo dos grupos sociais influenciam de forma decisiva o conjunto da atividade científica e cognitiva no domínio das ciências sociais. Isto é, tanto a problemática como a pesquisa empírica dos fatos e de sua causalidade, assim como sua interpretação social e histórica de conjunto (Löwy, 1994, p. 40/41).

Weber “reconhecia a influência dos valores na definição das questões, mas não das respostas científico-sociais” (Löwy, 1994, p. 41). A problemática de uma investigação científico-social não é somente um recorte do objeto, mas define de alguma maneira, o campo de visibilidade e impõe uma forma determinada de conceber o objeto (Löwy, 1994, p. 41). Nesse sentido, Löwy considera que “a carga valorativa ou ideológica da problemática repercute sobre o conjunto da pesquisa” (Löwy, 1994, p. 42). Weber, de acordo com Löwy, “reconhecia o papel da relação dos valores na escolha dos elementos

considerados importantes na distinção entre o que deve ser considerado essencial e o que é não-essencial (Löwy, 1994, p. 42). Lucien Goldmann, em sua crítica a teoria weberiana da objetividade afirma que

os elementos escolhidos determinam de antemão, por si só, o resultado do estudo. Os valores sendo os ‘nossos’, os de nossa cultura ou de nossa sociedade, sobretudo desta ou daquela classe social, o que uma perspectiva eliminará como não essencial pode ser, ao contrário, muito importante em uma outra perspectiva (Goldman, *apud.* Löwy, 1994, p. 42).

Como a realidade social é uma totalidade dialética, a escolha do que é essencial não pode ser neutra; sendo que, um dos principais problemas da ciência social é a determinação dos aspectos essenciais de um fenômeno (Löwy, 1994, p. 42).

Marx demonstrou ao longo de sua obra, fundamentalmente *n’A Ideologia Alemã* como as visões de mundo estão intrinsecamente vinculadas ao modo de produção da vida material dos indivíduos. Nesse sentido, o desenvolvimento das ciências, sua estruturação em instituições não poderia estar desvinculada da produção da vida material dos sujeitos. A ciência só pode ser compreendida em relação com os processos históricos que envolvem a produção da vida material, do mesmo modo, as ciências humanas e sociais.

Nesse sentido, considera-se a necessidade de se pensar o fazer científico submetido às estruturas de domínio do capital, submetê-lo à crítica e fornecer elementos que possam contribuir para a construção de uma ciência que tenha como horizonte fundamental a transformação da realidade social com vistas à melhora das condições da vida humana, não para alguns, mas para todos.

Portanto, a próxima seção tem como foco a crítica de Mészáros à ciência axiologicamente neutra de Weber. Pretende-se colocar em evidência que apesar das suas contribuições para o desenvolvimento da ciência social enquanto uma disciplina autônoma do conhecimento, sua concepção está ainda intimamente vinculada a estrutura social hierárquica do capital e corrobora, em certa medida para a naturalização das relações sociais de produção baseadas na propriedade privada e na divisão de classes.

1.3. A crítica de Mészáros à ciência axiologicamente neutra de Weber

Esta seção, portanto, pretende colocar em evidência o caráter ideológico da concepção weberiana do método e como ele contribui, em alguma medida, para dar legitimidade e naturalizar a ciência tal como estabelecida sob a égide do modo de produção capitalista. No século XX, os precursores das ciências sociais insistiam na percepção de uma produção científica ‘neutra’, concepção esta que perdura no século XXI e que se mostra como um entrave para o desenvolvimento de uma ciência politicamente comprometida com a melhora das condições de existência dos indivíduos.

Como principal interlocutor para a compreensão da concepção de uma ciência axiologicamente neutra em Weber temos Istvan Mészáros, com as obras *Filosofia, Ideologia e Ciência Social* e o *Poder da Ideologia*, nas quais o autor expõe como o sociólogo não foi capaz de romper com as concepções ideológicas que acompanhavam o desenvolvimento científico.

Na obra *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*, o autor demonstra através da leitura atenta de diversos expoentes das ciências sociais que defendiam a possibilidade de uma ciência social ‘axiologicamente neutra’, como as concepções que eles próprios produziram não estavam livres de pressupostos e tampouco tratava-se de teorias desprovidas de conteúdos axiomáticos. E sim pelo contrário, evidencia-se como essas concepções estavam contaminadas por ideologias e juízos de valor.

Segundo Mészáros, “uma geração de estudantes do período do pós guerra são levados por um número considerável de cientistas sociais a acreditar que a ideologia foi completamente abolida pelos sistemas íntegros e sóbrios da ciência social estritamente factual”(Mészáros, 2008, p. 15/16), como por exemplo, no livro *O fim da Ideologia* de Daniel Bell . No entanto, para o autor, “tais afirmações eram manifestações disfarçadas de um tipo peculiar de falsa consciência ideológica - que rotula arbitrariamente o seu adversário de ‘ideólogo’, de modo a conseguir reivindicar para si imunidade a toda ideologia” (Mészáros, 2008, p. 16).

No intuito de expor como tais concepções são ideológicas, Mészáros volta-se para análise dos grandes expoentes das ciências sociais, a saber seus principais precursores e seus discípulos, como Max Weber. No capítulo *Max Weber e a ciência social ‘axiologicamente neutra’* o autor expõe as principais dificuldades do relacionamento entre ciência social e ideologia e menciona algumas afirmações de Weber sobre a natureza e a validade de seus “tipos ideais”:

A tarefa elementar do autocontrole científico é a única forma de se evitar asneiras graves e tolas e requer uma distinção nítida e precisa entre a análise comparativa da realidade através de tipos ideais. Em nosso sentido, um tipo ideal [...] não tem absolutamente nada a ver com nenhum tipo de perfeição, a não ser aquela puramente lógica (Weber, *apud.* Mészáros, 2008, p. 22)

Contudo, para Mészáros: “é possível para o próprio Weber manter esses padrões que ele mesmo estabeleceu para avaliação das ciências sociais?” No intuito de examinar mais de perto as afirmações de Weber, Mészáros toma a definição de capitalismo do autor, que se constitui, supostamente, um ‘tipo ideal neutro’. Weber define o “capitalismo como uma ‘cultura’ na qual, o princípio norteador é o investimento de capital privado” (Weber, *apud.* Mészáros, 2008, p. 19).

Conforme argumenta Mészáros, “a definição de Weber está longe de ser axiologicamente neutra, mesmo que pareça expressar uma verdade evidente: que o capitalismo e investimento de capital privado estão intimamente relacionados” (Mészáros, 2008, p. 19). Segundo Mészáros, a definição weberiana “é definida de um ponto de vista que bloqueia a possibilidade de definições rivais e não se fundamenta em nada a não ser na suposição”. De acordo com Mészáros,

A adoção desse tipo ideal como princípio de seleção de todos dados disponíveis acarreta, necessariamente que a pesquisa cientificamente ‘autocontrolada’ se limite a dados que se encaixem com facilidade no quadro ideológico das pressuposições contidas na definição de Weber (Mészáros, 2008, p. 20).

Diante disto, Mészáros examina como a definição de capitalismo weberiana “desempenha suas funções ideológicas sob a aparência de uma formulação ‘não ideológica’ e ‘descritiva’” (Mészáros, 2008, p. 20). Segundo o autor, um primeiro aspecto a se observar é o emprego do termo ‘cultura’. O termo cultura predispõe um tipo determinado de interpretação sobre o desenvolvimento da formação social capitalista. Essa abordagem aparece em *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (Mészáros, 2008, p. 20).

Outro aspecto que se pode analisar a respeito da definição de Weber sobre o capitalismo é a suposição da existência de um ‘princípio norteador’ sem nenhuma explicação que fundamente esse princípio (Mészáros, 2008, p. 20). Quando adota tal suposição, Weber “anula a possibilidade de uma pesquisa histórica abrangente sobre as bases reais do desenvolvimento do capitalismo” (Mészáros, 2008, p. 20). Segundo o autor, encontra-se em Weber uma projeção

anistórica da forma desenvolvida que retrocede ao passado, já que o ‘princípio norteador’ deve ser evidenciado em todos os estágios de desenvolvimento e as explicitações de Weber sobre o relacionamento entre o tipo ideal e a realidade empírica são, nesse sentido, nada mais que uma cláusula de “salvamento ideológica” para se resguardar de possíveis objeções a seu modelo geral (Mészáros, 2008, p. 20).

Em terceiro lugar, Mészáros considera que “o pressuposto contido na definição de ‘investimento privado’ como princípio norteador do capitalismo bloqueia de modo conveniente a questão crucial da relação estrutural entre *capital e trabalho*” (Mészáros, 2008, p. 20), e ignora os problemas inerentes a extração da *mais-valia*. O termo trabalho está visivelmente ausente na obra de Weber ou é relegado a um plano secundário de descrição de um dado estágio do desenvolvimento constatado empiricamente (Mészáros, 2008, p. 20).

Em quarto lugar, como o termo ‘trabalho’ permanece ausente na formulação social de Weber, a definição que considera “o investimento privado como princípio norteador do capitalismo” proporciona a justificativa necessária e a legitimação para a persistência do modo de produção capitalista (Mészáros, 2008, p. 20/21). O que a concepção de Weber oculta é que o capital privado só é investido quando se prevê lucro, ou seja, o princípio norteador subjacente é o lucro a partir da exploração do trabalho não pago e não o investimento por si mesmo (Mészáros, 2008, p. 20/21).

Em quinto lugar, de acordo com Mészáros, o capitalismo de modo algum se caracteriza pelo “investimento de capital privado”, mas pelo contrário, caracteriza-se fundamentalmente pelo não investimento do capital e por crises periódicas que levam a convulsões sociais (Mészáros, 2008, p. 21). “Quando toma o capital privado como princípio norteador, Weber oculta uma área fundamental de pesquisa: o questionamento crítico do caráter problemático do modelo capitalista de investimento, uma vez que ele está intimamente relacionado a crises e conflitos sociais” (Mészáros, 2008, p. 21).

Em sexto lugar, quando Weber enfatiza o investimento privado de capital, ele, ao mesmo tempo, compartilha e reproduz de maneira acrítica o ponto de vista do capitalista individual e deixa de lado o envolvimento crescente do capital estatal na reprodução do sistema capitalista (Mészáros, 2008, p. 21).

E por fim, a definição tomada como um todo constitui um modelo completamente estático, imutável (Mészáros, 2008, p. 21). A eliminação da relação fundamental entre capital e trabalho e sua substituição por uma entidade metafísica, isto é, o ‘princípio norteador’ - conforme argumenta Mészáros -, exclui o dinamismo do cenário e não deixa espaço para uma “avaliação da dinâmica da verdadeira gênese e do desenvolvimento da formação social capitalista, sendo este o ponto em que se torna óbvio a função ideológica

do modelo estático” (Mészáros, 2008, p. 21). Na concepção weberiana, não há espaço para uma possível superação do modo de produção capitalista por uma nova formação social (Mészáros, 2008, p. 21).

Em resumo, Mészáros expõe com detalhes como as concepções ideológicas de Weber são, em uma única linha, teorias que foram naturalizadas e reproduzidas incessantemente ao longo do desenvolvimento histórico da produção de conhecimento. Tais concepções encontram repercussões e ecoam por toda a sociedade, sendo ainda hoje dominantes nas áreas de estudos e pesquisas.

De acordo com Mészáros, “não se pode separar a questão da objetividade do caráter dinâmico e estático dos modelos societários e ‘tipos ideais’” (Mészáros, 2008, p. 26). Ele afirma que os “fenômenos sociais são fundamentalmente dinâmicos por serem partes integrantes de uma estrutura social global que necessita de uma forma ampliada de reprodução para a sua existência continuada” (Mészáros, 2008, p. 26). Nesse sentido, o autor considera que a construção de ‘tipos ideais’ pode resultar somente em imagens ideológicas mais ou menos sofisticadas de intenção objetivamente conservadora (Mészáros, 2008, p. 26).

A partir da obra de Mészáros, sob as lentes do materialismo histórico-dialético, pode-se apreender as contradições inerentes à concepção de uma ciência axiologicamente neutra, colocando em evidência como a concepção do rigor e objetividade metodológica weberiana corrobora, em grande medida, para a reprodução do metabolismo social do capital e naturaliza as relações de produção baseadas na propriedade privada.

Um vez exposto o desenvolvimento das ciências sociais, a emergência de uma *episteme* própria de compreensão da realidade social, dos fenômenos sociais em sua relação com a produção da vida material e seus aspectos econômicos, políticos e sociais, o segundo capítulo dedica-se ao estudo do materialismo histórico-dialético de Marx, na obra *Ideologia Alemã*, onde os autores apresentam uma análise profunda das transformações sociais e a produção das formas de consciência determinantes no interior das sociedades de classes.

2. A IDEOLOGIA ALEMÃ E A CONCEPÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO ENQUANTO MÉTODO CIENTIFÍCO DA REALIDADE

Marx e Engels deixaram importantes contribuições para a compreensão da realidade e as transformações pelas quais passou o desenvolvimento da sociedade. Diante da magnitude do pensamento de Marx e Engels, neste capítulo pretende-se explorar a concepção materialista da história a partir da obra *Ideologia Alemã*, de modo que possamos fundamentar o método que nos permite compreender a ciência no século XXI, na era em que o capitalismo se encontra em seu estágio mais avançado, objeto da presente pesquisa.

Em seu regresso a Inglaterra, Marx se empenha no segundo semestre de 1845 na elaboração teórico-crítico que tem como resultado em 1846, a obra *A Ideologia Alemã*, escrito à quatro mãos com Engels. Desde sua primeira publicação, no ano de 1932, o material foi tomado pelos intelectuais marxistas de diferentes gerações como a primeira exposição “da concepção materialista da história” (Netto, 2020, s/p).

A *Ideologia Alemã* de Marx e Engels consiste em uma contundente crítica à filosofia alemã da época, sobretudo à escola neo-hegeliana. Hegel e seus discípulos acreditavam que as transformações pelas quais passou a sociedade era produto do Espírito *Absoluto*, isto é, um produto da ideia pura. Logo de início, os autores afirmam,

Não nos daremos, naturalmente ao trabalho de esclarecer aos nossos sábios filósofos que eles não fizeram a ‘libertação’ do homem avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à autoconsciência, e ao terem libertado o homem da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhe explicaremos que só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego de meios reais, que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor, nem a servidão sem a melhora da agricultura e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de suprir suas necessidades mais elementares. A libertação é um ato histórico, e não um ato do pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, é novamente eliminado quando se encontram suficientemente desenvolvidos (Marx; Engels, 2007 p, 29)

Ao contrário do que argumentavam as correntes filosóficas da época, sobretudo os pensadores do idealismo alemão como Bruno Bauer e Max Stirner, que acreditavam que a ideia era a força motriz da história, os autores d’ *A Ideologia Alemã* expõe como tais concepções não passam de fraseologias, uma vez que não consideram a centralidade do

trabalho e da atividade humana nas transformações pelas quais o mundo passava, não concebiam os homens como ‘atividade sensível’, como se tais transformações fossem produto puramente da ideia e não da *práxis* na realidade concreta e objetiva, como se a ideia fosse o fundamento do real e não o real o fundamento da ideia.

A motivação em redigir o manuscrito foi a leitura de Marx dos novos artigos de Bruno Bauer que foram publicados no periódico *Wigands Vierteljahrsschrift*⁸ também atingiram as concepções filosóficas elaboradas por Max Stiner (Netto, 2020, s/p). De acordo com José Paulo Netto (2020), Marx queria “colocar a nu com nova ênfase os absurdos e as mistificações a que estava conduzindo a especulação filosófica, sobretudo nos materiais de Bauer e Stiner” (Netto, 2020, s/p).

Sobre a crítica de Bauer a Feuerbach, Marx e Engels demonstram que seus novos textos não adiciona nada de relevante ao que já havia dito sobre o filósofo, mas somente expressa o comportamento que vai caracterizar a especulação pós-hegeliana (Netto, 2020, s/p), isto é, “a crença no poder dos filósofos e a que ponto ele partilha de sua ilusão de que uma consciência modificada, uma nova orientação na interpretação das relações existentes poderia revolucionar todo mundo existente até aqui” (Marx; Engels, *apud.* Netto, 2020).

Segundo José Paulo Netto, quando Marx e Engels examinam a crítica que Bruno Bauer dirige a obra *Sagrada Família*, torna-se evidente que não se trata apenas de produtos de ilusões herdadas da filosofia hegeliana, mas contém também mentiras deliberadas contra os autores d’*A Sagrada Família*. (Netto, 2020, s/p). No livro *A ideologia Alemã*, no capítulo de *São Bruno contra os autores d’A Sagrada Família*, eles tecem uma profunda crítica a Bauer, no qual afirmam,

O modo como nesse recente discurso, ele descreve uma vez mais a crítica, como transforma as forças precedentes, que suprimiram a ‘vida da humanidade’, em ‘forças transcendententes’, e essas forças transcendententes em ‘espírito do espírito’, o modo como ele apresenta ‘a crítica’ como único ramo da produção, tudo isso prova que essa pretensa incompreensão não é mais do que uma compreensão que lhe desagradou. Ao provarmos que a crítica baueriana está abaixo de toda crítica, tornamo-nos necessariamente dogmáticos. Ele chega até mesmo nos repreender, com toda seriedade por nossa insolente descrença em suas frases antiquadas (Marx; Engels, 2007, p. 109).

Enquanto n’*A Sagrada Família*, Marx e Engels dirigem a crítica à Bauer, em *A Ideologia Alemã*, Stiner é o principal alvo de Marx e Engels, onde afirmam que,

⁸ Revista Trimestral de Wigand, mantida pela editora que levava o nome do seu proprietário, Otto Wigand.

A ideia especulativa, a representação abstrata, é feita a força motriz da história e, desse modo, a história é transformada em mera história da filosofia. Mas mesmo esta última não é de forma alguma concebida tal como realmente acontece de acordo com as fontes existentes, e muito menos tal como se desenvolveu a partir da influência das relações históricas reais, mas sim como foi concebida e descrita pelos novos filósofos alemães, Hegel e Feuerbach em particular. E dessas descrições, por sua vez, selecionou-se apenas aquilo que podia ser adaptado ao objetivo proposto e que tradicionalmente estava reservado ao nosso santo [São Max]. A história se torna, assim, uma mera história de ideias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada a fim de produzir os corpos para esses fantasmas; dela são tomados de empréstimo os nomes necessários para vestir os fantasmas com a aparência de realidade [...] Nele encontramos esse modo de fazer história em sua mais inocente, mais clássica simplicidade (Marx; Engels, 2007, p.134, *apud* Netto, 2020, s/p).

De acordo com José Paulo Neto, apesar do alvo da crítica ser a construção filosófica, daquele que Marx e Engels chamam ironicamente de São Max, os autores atingem em cheio toda filosofia idealista pós-hegeliana. Ao contrário de Hegel, “que fazia da história a criação da ideia absoluta, - Stirner via nela o produto da atividade do *Eu* que se desenvolve a maneira do *Eu* de Fichte e da *Consciência de si* de Bauer por uma oposição constante ao mundo, dando a dialética um caráter subjetivo” (Cornu, *apud* Netto, 2020, s/p).

Além da crítica aos idealistas herdeiros de Hegel, Marx e Engels também elaboram uma importante crítica ao materialismo de Feuerbach. Nas críticas que os autores expõem sobre Feuerbach é onde aparece com mais evidência as “concepções teórico-metodológicas relativas à história, à sociedade e à cultura” (Netto, 2020, s/p). Sobre Feuerbach, os autores afirmam que ele,

não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ que não vai além de reconhecer no plano sentimental o ‘homem real, individual, corporal, isto é, não conhece quaisquer outras relações humanas do ‘homem com o homem’ que não seja as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica, das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social. Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história, deixa de ser materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente (Marx; Engels, 2007, p. 32 *apud* Netto, 2020, s/p).

O materialismo de Feuerbach está preso a uma concepção abstrata de ‘homem’, uma concepção desconexa com a realidade concreta e objetiva. Segundo José Paulo Netto, “a concepção materialista de Feuerbach não é capaz de apreender o homem concreta e historicamente” (Netto, 2020, s/p).

No intuito de expor as suas concepções sobre a visão de mundo dominante da época, a saber, da escola hegeliana, Marx e Engels contrapõe explicitamente os pressupostos históricos que permitem superar a “filosofia idealista e abstrata da existência humana e da história”, dos filósofos alemães. No capítulo *A Ideologia em geral, em especial a filosofia alemã*, eles afirmam,

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (Marx; Engels, 2007, p. 86).

Os autores *d’A Ideologia Alemã*, em sua análise crítica dos filósofos alemães e da realidade concreta e objetiva à época de seus escritos expõe como os esses intelectuais ignoravam as bases reais das transformações pela quais passava a sociedade, na qual acreditavam que a realidade era um produto puramente da ideia.

De acordo com Marx e Engels, a primeira coisa a se observar é que o ser humano dispõe de características físicas particulares que o diferencia dos outros animais, isto é evidente a qualquer um. No entanto, a constituição física do ser humano engendra um tipo específico de relação com a natureza. Eles afirmam então que, “a primeira situação a se constatar é a constituição corporal desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e a natureza” (Marx; Engels, 2007, p. 86). De fato, podemos nos distinguir de outros animais pela consciência, ou mesmo pela religião, ou por qualquer outra coisa que se queira, no entanto, começamos a nos distinguir de outras espécies quando começamos a produzir nossos meios de vida, o que só é possível por nossa constituição corporal. De acordo com os autores, “ao produzir seus meios de vida, os homens produzem sua própria vida material” (Marx; Engels, 2007, p. 87).

Nesse sentido, Marx e Engels argumentam que, o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. O modo de produzir a vida material é uma forma determinada de sua atividade, isto é, “uma forma determinada que o humano tem de exteriorizar a sua vida” (Marx; Engels, 2007, p. 87). O modo como os indivíduos exteriorizam a sua vida coincide com o que eles são. De modo mais claro, “o que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (Marx; Engels, 2007, p. 87).

Os filósofos alemães não fizeram a devida conexão entre o pensamento filosófico da época e a realidade concreta e objetiva que se fazia presente. Na obra, os autores consideram que os jovens-hegelianos eram ainda mais conservadores do que os velhos hegelianos, quando afirmavam que “lutam unicamente contra uma fraseologia”, esquecendo-se que eles mesmos opõem a fraseologia apenas uma outra ou fraseologia, e

que não lutam de modo nenhum contra o mundo existente ao combaterem a fraseologia desse mundo (Marx; Engels, 2007, p. 85). Nenhum dos filósofos alemães da escola hegeliana se perguntou qual a relação existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a relação entre a sua crítica e o meio material.

Quando analisamos o desenvolvimento histórico, é perceptível uma cisão: o conhecimento sobre a história está dividido entre história da natureza e história dos homens, como se fossem coisas completamente distintas. Essa divisão é ainda mais evidente atualmente, de modo que as ciências naturais e ciências humanas estão completamente separadas na era do capitalismo tardio. No entanto, “os dois lados não podem ser separados, pois, enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente” (Marx; Engels, 2007, p. 87), pois o ser humano não está acima da natureza, mas é parte dela e depende dela para existir.

Apesar de mencionarem a constituição física do ser humano, na obra, os autores não pretendem se debruçar sobre a história da natureza, tampouco detalhar ou questionar as leis das ciências naturais, mas, dedicam-se fundamentalmente a história dos homens, pois, segundo eles, quase toda “ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida da história ou a uma abstração total dela. Ideologia nada mais é do que um dos lados dessa história” (Marx; Engels, 2007, p. 87).

Para expor como a concepção de mundo dos filósofos alemães é ideológica, Marx e Engels evidenciam algumas premissas que consideram fundamentais e que até então haviam sido ignoradas pelos intelectuais alemães, que se intitulavam como os portadores da história universal. Esses pressupostos que são estabelecidos pelos autores fundamentam o método, que veio a ser denominado pelos autores da tradição marxiana como *materialismo histórico-dialético*.

O modo como os humanos produzem seus meios de existência depende, inicialmente, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir (Marx; Engels, 2007, p. 87). Esse modo de produção representa um modo determinado da atividade, uma maneira determinada de manifestar sua vida, isto é, um modo de vida determinado (Marx; Engels, 2007, 87). Essa produção só começa a aparecer com o aumento da população. O aumento populacional leva ao aumento das necessidades e conseqüentemente, ao intercâmbio entre os indivíduos. A forma de intercâmbio é condicionada pelo modo de produção (Marx; Engels, 2007 p. 87). Não só as pessoas entram em relação entre si, mas as diferentes nações também estabelecem relações tendo como fim último, a troca. Eles explicam,

As relações que são estabelecidas entre as diferentes nações dependem do estágio de desenvolvimento em que cada uma delas se encontra no que se refere às forças produtivas, a divisão do trabalho e as relações internas. No entanto, não só as relações entre uma nação e outra, mas também toda a estrutura interna de cada nação, dependem do nível de desenvolvimento alcançado pela divisão do trabalho. Na medida em que esta divisão do trabalho não é mera extensão quantitativa das forças produtivas já conhecidas anteriormente, qualquer força produtiva nova traz como consequência um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho (Marx; Engels, 2007, p. 89).

Destarte, um aspecto importante que Marx e Engels (2007) consideram fundamental em qualquer concepção histórica é a divisão do trabalho. A primeira forma de divisão do trabalho trata-se da divisão entre o trabalho industrial e comercial por um lado, e o trabalho agrícola de outro, e com isso, a divisão da sociedade entre campo e cidade e a oposição de seus interesses. O desenvolvimento posterior leva a separação entre o trabalho comercial e o trabalho industrial, ao mesmo tempo em que se vê a divisão do trabalho nos diversos ramos que levam a inúmeras subdivisões entre as pessoas que cooperam entre si para a produção da vida material. De acordo com os autores, cada novo estágio da divisão do trabalho determina as relações dos indivíduos entre si no que se refere à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho. A divisão do trabalho decorrente da propriedade privada é fundamental para compreender o desenvolvimento técnico científico até os dias atuais.

Marx e Engels (2007), a partir de então dedicam-se em diferenciar as formas propriedade e divisão do trabalho no interior de cada uma delas, sendo a primeira delas a propriedade 'tribal'. Nessa forma de propriedade, a divisão do trabalho caracteriza-se por ser ainda pouco desenvolvida, sendo apenas uma extensão maior da divisão natural que ocorre na família.

A segunda forma de propriedade é a comunal e propriedade do Estado. De acordo com os autores, essa forma de propriedade pode ser encontrada na Antiguidade e surgiu a partir da "reunião de várias tribos em uma cidade, seja por contrato ou conquista" (Marx; Engels, 2007, p.90). Junto com a propriedade comunal desenvolve-se a propriedade privada, sendo esta subordinada à primeira. Essa é a forma de propriedade do conjunto dos cidadãos ativos a conservar essa forma natural de associação (Marx; Engels, 2007, p. 90).

Nesse estágio, a divisão do trabalho aparece mais avançada. Primeiro encontra-se a oposição entre a cidade e o campo, posteriormente se vê a oposição entre os Estados que representam o interesse das cidades e aqueles que representam os interesses do campo; (Marx; Engels, 2007, p. 90). Com o desenvolvimento da propriedade privada, aparece pela primeira vez relações que vamos encontrar em escala muito maior na

propriedade privada moderna, o que permitiu o desenvolvimento das classes. (Marx; Engels, 2007, p. 90).

A terceira forma de propriedade que Marx e Engels evidenciam, trata-se da propriedade feudal. Assim como na propriedade comunal, a propriedade feudal constituiu-se de pequenos camponeses submetidos à servidão e são a classe diretamente produtiva. O feudalismo desenvolveu-se em um território amplo que foi preparado pelas conquistas romanas e pela expansão da agricultura. Foi o declínio do Império Romano que possibilitou o desenvolvimento das sociedades feudais.

A estrutura feudal da propriedade fundiária correspondia nas cidades à propriedade corporativa. Na cidade, a propriedade consistia no trabalho de cada indivíduo pela necessidade de se associarem contra os nobres espoliadores, da necessidade de construções comunais para as atividades mercantis em uma época em que o industrial era também comerciante, pela concorrência crescente dos servos que fugiam para as cidades prósperas. Todas essas condições possibilitaram o surgimento das corporações (Marx; Engels, 2007, p. 91).

Pouco a pouco, os pequenos capitais economizados pelos artesãos isolados, aliado ao crescimento incessante, possibilitou desenvolver nas cidades uma hierarquia semelhante à do campo (Marx; Engels, 2007, p. 91). Nesse sentido, na época do feudalismo, a principal forma de propriedade consistia na propriedade fundiária, à qual está ligada o trabalho dos servos de um lado, e no trabalho pessoal com ajuda de um pequeno capital e dominando o trabalho de oficiais e aprendizes (Marx; Engels, 2007, p. 91). Para os autores não há uma divisão do trabalho significativa na época do feudalismo além da separação entre nobreza, clero e camponeses, mestres de ofício e aprendizes, além de uma plebe crescente de assalariados diaristas (Marx; Engels, 2007, p. 91). A reunião das áreas que formavam os reinos feudais eram, uma necessidade, tanto para a nobreza fundiária como para as cidades (Marx; Engels, 2007, p. 92). A partir disto, os autores afirmam que,

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados (em determinadas relações de produção), que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica, (isto é, que se atém simplesmente aos fatos) tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem

suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio⁹ (Marx; Engels, 2007, p. 93)

Diante deste fato, constatado empiricamente, Marx e Engels afirmam que “a produção de ideias, as representações e a consciência estão a princípio ligadas à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real” (Marx; Engels 2007, p. 93).

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Nesse sentido, Marx e Engels (2007) expõem mais claramente a sua crítica aos filósofos alemães acerca de suas concepções sobre o mundo, que até então havia ignorado o processo vital do metabolismo social, isto é, a atividade sensível, e fundamenta a sua crítica,

Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência (Marx; Engels, 2007, p. 94)

⁹ As representações que os indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural. É claro que em todos esses casos, essas representações são uma expressão consciente - real ou ilusória - de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política. A suposição contrária seria possível no caso de, além do espírito dos indivíduos reais e materialmente condicionados, pressupor-se ainda um espírito à parte. Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais que daí derivam (Marx; Engels, 2007, p. 93).

Os filósofos alemães não percebiam a relação existente entre a estrutura social, isto é, o modo de organização da vida produtiva e a superestrutura, as ideias e representações, que as formas de consciência são determinadas por um modo de produção determinado. Nessa concepção, a ideologia e as formas de consciência a elas correspondentes, ganham aparência de autonomia, como se existissem eternamente independente dos homens.

Sobre a história, diferentemente dos filósofos alemães que se consideravam livres de pressupostos em suas interpretações históricas sobre o desenvolvimento da sociedade, o modo como Marx e Engels consideram as coisas se opõe radicalmente à filosofia alemã. Marx afirma que suas concepções não estão livres de pressupostos, mas parte de premissas reais. Essas premissas são os homens envolvidos em seu processo de desenvolvimento real, em determinadas condições, empiricamente constatáveis. Quando se representa esse processo da atividade vital, a história então, deixa de ser um suceder de fatos isolados e sem vida como é para os empiristas, ou mesmo a ação imaginária como é para os idealistas (Marx; Engels, 2007, p. 95). Diante do exposto, Marx e Engels colocam em evidência os pressupostos que consideram necessário para a compreensão da realidade.

O primeiro pressuposto é que seres humanos devem estar em condições de viver para ‘fazer a história’, precisa inicialmente, suprir as suas necessidades mais elementares como beber, comer, morar etc. Portanto, o primeiro ato histórico é a produção dos meios que permitam satisfazer tais necessidades, isto é, a produção da própria vida material. A produção da vida material constitui assim, o primeiro fato histórico, condição fundamental de toda história (Marx; Engels, 2007, p. 33). Nas palavras dos autores,

A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. Isto, como é sabido, jamais foi feito pelos alemães, razão pela qual eles nunca tiveram uma base terrena para a história e, por conseguinte, nunca tiveram um historiador. Os franceses e os ingleses, ao tratarem da conexão desses fatos com a chamada história apenas de um modo extremamente unilateral, sobretudo enquanto permaneciam cativos da ideologia política, realizaram, ainda assim, as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], do comércio e da indústria (Marx; Engels, 2007, p. 33)

Um segundo ponto que os autores examinam é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-las e o instrumento de satisfação já adquirido levam ao surgimento de novas necessidades, sendo a produção de novas necessidades o primeiro ato histórico (Marx; Engels, 2007, p. 33).

Um terceiro ponto fundamental para se compreender o desenvolvimento histórico

para Marx e Engels, trata-se da constituição da família. A princípio a família é a única forma de relação social, no entanto, o aumento populacional e o aumento das necessidades conduzem a novas relações sociais. O surgimento da família também deve ser analisado segundo “os dados empíricos existentes e não segundo o conceito de família” (Marx; Engels, 2007, p.34)

Nesse sentido, os autores consideram que a produção da vida, tanto da própria vida pelo trabalho, quanto da vida de outros pela relação entre homem e mulher aparece aos olhos dos autores como uma dupla relação: por um lado como relação natural e por outro lado, como relação social. Esses três aspectos não devem ser compreendidos com estágios distintos, mas como três aspectos que coexistem desde os primórdios do desenvolvimento da humanidade

Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas [...] Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma “história”, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos (Marx; Engels, 2007, p. 34)

Depois de examinar esses aspectos das relações históricas, descobre-se que o “homem também tem consciência” (Marx; Engels, 1989, p. 25). Para os autores, a consciência real e prática é expressa pela linguagem. A consciência, assim como a linguagem só aparecem com a carência, com a necessidade de intercâmbio. A consciência é, de início, um produto social. Segundo Marx e Engels,

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade (Marx; Engels, 2007, p. 35)

Diante disto, os autores consideram que a princípio, consciência é meramente consciência gregária e o homem diferencia-se do carneiro somente pelo fato de que sua

consciência toma o lugar do instinto, ou melhor dizendo, seu instinto é instinto consciente. A relação do homem com a natureza é condicionada pela forma de sociedade e a forma da sociedade condiciona a natureza. Por outro lado, a consciência da necessidade de entrar em relações com os indivíduos que o cercam marca o começo da consciência do fato de que, o homem vive em sociedade.

Essa consciência inicial se desenvolve e se aperfeiçoa diante do aumento da produtividade, do aumento populacional e do aumento das necessidades. Essas condições possibilitaram o desenvolvimento da divisão do trabalho. Inicialmente, a divisão do trabalho era a divisão do trabalho no ato sexual e por conseguinte divide-se por disposições naturais, como por exemplo a força física etc. A divisão do trabalho torna-se efetivamente divisão do trabalho a partir do momento que opera a divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual (*espiritual*) (Marx; Engels, 2007, p. 35).

A partir da divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual¹⁰, a consciência pode imaginar ser é algo que vai além das ‘práxis existente’ (Marx; Engels, 2007, p. 35). Nesse momento do desenvolvimento histórico, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e passar para a forma da teoria pura, isto é, a teologia, a filosofia, a moral (Marx; Engels, 2007, p. 36). Quando essas teorias entram em contradição com as relações existentes, isto se dá porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças produtivas existentes (Marx; Engels, 2007, p. 36).

Essa divisão do trabalho que repousa na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias isoladas e opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a repartição do trabalho e de seus produtos que leva a distribuição desigual destes, tanto quantitativa quanto qualitativamente (Marx; Engels, 2007). Dessa divisão aparece a primeira forma de propriedade, na qual a mulher e os filhos são propriedade do homem. Sendo assim, a escravidão no interior da família é a primeira forma de propriedade e “corresponde a definição dos economistas modernos, na qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia” (Marx; Engels, 2007, p. 36). Nesse sentido, Marx e Engels consideram que a divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas. A divisão do trabalho implica a contradição entre interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos que mantêm relações entre si. Esse interesse coletivo não existe apenas na representação, mas na realidade concreta.

¹⁰ Primeiras formas dos ideólogos, sacerdotes, coincide

É da contradição entre o interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como uma comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como o laços de sangue, linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses - [...] fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras. Daí se segue que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade - nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes (algo de que os teóricos alemães sequer suspeitam, muito embora lhes tenha sido dada orientação suficiente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹¹ e n’*A sagrada família*), e, além disso, segue-se que toda classe que almeja à dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exige a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como o interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer. É justamente porque os indivíduos buscam apenas seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, que este último é imposto a eles como um interesse que lhes é “estranho” e que deles “independe”, por sua vez, como um interesse “geral” especial, peculiar; ou, então, os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a essa discordância, como na democracia. Por outro lado, a luta prática desses interesses particulares, que se contrapõem constantemente e de modo real aos interesses coletivos ou ilusoriamente coletivos, também torna necessário a ingerência e a contenção práticas por meio do ilusório interesse “geral” como Estado (Marx; Engels, 2007, p. 37).

Ao expor as consequências da divisão do trabalho ao longo do desenvolvimento histórico e como Estado surge da contradição entre os interesses particulares e o interesse geral de toda a sociedade, os autores nos dão o primeiro exemplo da alienação dos homens em face à relação que eles estabelecem, não apenas entre si, mas também da sua relação com a natureza. Como afirmam os autores

E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por ele ser dominado (Marx; Engels, 2007, p. 37).

A contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo faz com que o surgimento do Estado tome uma forma independente, como se não dependesse das relações estabelecidas em condições determinadas, apartada dos interesses reais dos indivíduos. Diante do conflito de interesses entre as diferentes classes, torna-se necessário o surgimento do *Estado*. O *Estado* representa o interesse universal ilusório. Nas palavras dos autores,

¹¹ Anais Franco Alemães.

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (Marx; Engels, 2007, p. 38)

Para Marx e Engels (2007), esta alienação só pode ser superada sob duas condições práticas. Para que ela se torne um poder insuportável é necessário, portanto, que ela tenha feito da humanidade uma massa totalmente desprovida de propriedade e que se perceba em contradição com o mundo de riqueza existente, isto é, é necessário que a grande maioria das pessoas, especificamente, os trabalhadores que produzem a riqueza não tenham acesso à riqueza socialmente produzida por eles mesmo. Por outro lado, o desenvolvimento das forças produtivas implica a existência empírica real dos homens e que ela se desenvolva na história mundial. Segundo os autores,

Essa “alienação” [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos práticos. Para que ela se torne um poder “insuportável”, quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano histórico-mundial) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a carestia, as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer; além disso, apenas com esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio universal dos homens e, com isso, é produzido simultaneamente em todos os povos o fenômeno da massa “sem propriedade” (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das revoluções do outro; e, finalmente, indivíduos empiricamente universais, histórico-mundiais, são postos no lugar dos indivíduos locais. (Marx; Engels, 2007, p. 38)

A forma das trocas condicionadas pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas é a sociedade civil, que tem como condição prévia à família simples e composta. A sociedade civil é, portanto, o palco de toda a história e compreende o conjunto das relações materiais dos indivíduos em um estágio de desenvolvimento determinado das forças produtivas, isto é, compreende o conjunto da vida comercial e industrial e ultrapassa até mesmo o *Estado* e a nação.

2.1. Da produção da consciência e as formas ideológicas de dominação

Sobre a produção da consciência, Marx e Engels esclarecem então, que suas concepções da história têm como base o desenvolvimento do processo real da produção, eles partem do modo de produção da vida material e concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção, ou seja, apreende a *sociedade civil* em seus diferentes estágios de desenvolvimento como sendo o fundamento de toda história. A concepção de Marx e Engels, além de apreender a sociedade civil e sua ação enquanto *Estado*, também procura explicar a partir dela, o conjunto das diversas produções teóricas e as formas de consciência que se erguem da estrutura social. Segundo os autores,

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

Até então, toda concepção histórica deixou de lado a base real da história. As relações entre o homem e a natureza são excluídas da reflexão dos filósofos alemães, que veem natureza e história como coisas distintas, como se houvesse uma história da natureza independente das pessoas. Quando a teoria passa a tratar de temas históricos, como no século XVIII, esses filósofos só oferecem a história representações, descolada dos fatos e dos desenvolvimentos práticos que constituem a sua base (Marx; Engels, 2007, p. 45).

A partir dessas discussões, Marx e Engels elaboraram uma crítica a Feuerbach. Para os autores, toda dedução de Feuerbach acerca das relações recíprocas dos homens tem como intuito apenas provar que eles dependem uns dos outros por necessidade. Para Feuerbach, é necessário que os homens tomem consciência deste fato, e por essa razão é caracterizado pelos velhos hegelianos como Stiner e Bauer como sendo um verdadeiro comunista por conta de sua concepção (Marx; Engels, 2007, p. 46).

No entanto, diferentemente de Feuerbach, que pretende que homens tomem consciência do fato existente, para o verdadeiro comunista, o que importa é destruir a ordem existente. São Max e São Bruno colocaram Feuerbach como um verdadeiro representante do comunismo. Assim o fizeram para combater o comunismo enquanto uma categoria filosófica (Marx; Engels, 2007, p. 46). No entanto, Marx e Engels respondem a ‘*Campanha contra Feuerbach*’, que os filósofos Bauer e Stiner fizeram ao qualificá-lo como um verdadeiro comunista. Os autores d’*A Ideologia Alemã*, mesmo reconhecendo os progressos de Feuerbach, não deixam de fazer uma contundente crítica ao materialismo feuerbachiano, uma vez que ele não era capaz de apreender a relação existente entre o modo de produção e da atividade prática e as formas de consciência que são estruturantes das diferentes formas de sociedade.

Contrariamente ao materialismo feuerbachiano, para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo existente, de transformar o estado de coisas existentes (Marx; Engels, 2007, p. 30). De acordo com Marx e Engels, a concepção do mundo sensível de Feuerbach limita-se à simples contemplação e a simples sensação. Nas palavras dos autores,

na contemplação do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial (Marx; Engels, 2007, p. 30/31)

Na concepção de Feuerbach todo o problema filosófico que não está aparente é reduzido a um fato empírico, as contradições entre natureza e história aparecem como duas coisas separadas, como se o ser humano não se deparasse sempre diante de uma natureza que é histórica e de uma história natural, da qual “surgiram todas as obras de insondável grandeza sobre a ‘substância’ e a ‘autoconsciência’” (Marx; Engels, 2007, p. 31).

Feuerbach vê apenas fábricas e máquinas, onde um século antes havia apenas teares manuais. Isso ocorre porque ele fala principalmente da concepção da ciência da natureza que aparece aos olhos do químico e do físico, enxerga os homens como ‘objeto

sensível’, no entanto, não os considera como ‘atividade sensível’ em relação com contexto no qual está inserido, suas reais condições de existência, não considera o mundo sensível como o resultado da atividade física dos homens em relação com a natureza. Na medida em que é materialista, Feuerbach não considera a história, e quando considera a história deixa de ser materialista, como se essas fossem duas coisas distintas (Marx; Engels, 2007, p.32).

Quanto mais o isolamento primitivo é destruído pelo aperfeiçoamento do modo de produção, pela circulação e pela divisão do trabalho no interior de cada nação, tanto mais a história torna-se a história mundial. Nesse sentido, para os autores d’*A Ideologia Alemã*, essa transformação da história em história universal não se trata de um mero fato abstrato da consciência de si, mas sim, ação material que se pode verificar empiricamente (Marx; Engels, 2007, p. 47).

Diante das considerações dos autores sobre o pensamento dos filósofos alemães, eles evidenciam como as concepções de mundo daqueles filósofos correspondia ao pensamento dominante da época, sendo assim, concepções de mundo ideológicas. Marx e Engels afirmam que os pensamentos da classe dominante são, em cada época, os pensamentos dominantes. A classe que possui o poder material dominante em uma dada sociedade, tem também o poder espiritual dominante (Marx; Engels; 2007, p. 47).

A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna” (Marx; Engels, 2007, p. 47)

Portanto, os autores consideram que a divisão do trabalho como uma das forças capitais do desenvolvimento histórico se manifesta também entre a própria classe dominante sob a forma da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho material, de modo que, no interior da classe dominante existem duas categorias de indivíduos: os pensadores, ideólogos que teorizam a ilusão que essa classe tem de si mesma, enquanto outros serão

mais passivos e mais receptivos em face dessas teorias, pois são os membros ativos dessa classe.

A concepção da história que compreende as ideias de modo dissociado de sua base real comum aos historiadores do século XVIII, no qual as ideias parecem ganhar autonomia da realidade concreta e objetiva, o pensamento se torna cada vez mais abstrato e assume a forma de universalidade (Marx; Engels, 2007, p. 48). Como consequência, cada nova classe que assume o lugar daquela que dominava anteriormente é obrigada, mesmo que seja para atingir seus fins particulares, apresentar seus interesses como sendo o interesse comum de toda a sociedade, é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo as únicas formas universalmente válidas (Marx; Engels, 2007, p. 48)

No início, portanto, a classe revolucionária se apresenta não enquanto classe, mas como sendo a representante do interesse geral de toda a sociedade. Isso é possível porque, a princípio, antes de se tornar a classe dominante, seu interesse ainda está intimamente ligado ao interesse comum de todas as outras classes não dominantes e sob a pressão das condições sócio-históricas anteriores, tal interesse ainda não pôde se tornar interesse particular de uma classe particular (Marx; Engels, 2007, p. 48).

Uma vez que as ideias estejam desvinculadas dos indivíduos dominantes e das relações que são estabelecidas em determinado estágio de desenvolvimento do modo de produção, parece que são as ideias que dominam a história como *Espírito Absoluto*, portador da história universal.

Quando a burguesia francesa derrubou a dominação da aristocracia, ela tornou possível a muitos proletários elevar-se acima do proletariado, mas isso apenas na medida em que se tornaram burgueses. Cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então, enquanto, posteriormente, a oposição das classes não dominantes contra a classe então dominante torna-se cada vez mais aguda e mais profunda. Por meio dessas duas coisas estabelece-se a condição de que a luta a ser travada contra essa nova classe dominante deva propor-se, em contrapartida, a uma negação mais resoluta e mais radical das condições até então existentes do que a que puderam fazer todas as classes anteriores que aspiravam à dominação (Marx; Engels, 2007, p. 49)

Quando as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e das relações que nascem de um determinado estágio do modo de produção, resulta o fato de que na história, as ideias que sempre dominaram. É muito fácil abstrair das diferentes ideias ‘a ideia’ como sendo dominante na história do desenvolvimento, como se a história fosse autônoma e independente do humano. Para Marx e Engels (2007), o que os intelectuais alemães tentavam fazer, era demonstrar a supremacia do *Espírito Absoluto* sobre a história. Para tal, os filósofos alemães fazem os seguintes esforços: 1)

primeiramente se deve separar as ideias dominantes dos próprio indivíduos dominantes, e com isso, reconhecer a dominação das ideias, 2) em segundo lugar, os ideólogos colocam uma ordem na dominação das ideias, demonstram uma conexão mística entre as ideias dominantes que são concebidas como 'autodeterminação do conceito', como se o conceito fosse criado por si próprio e independente das condições reais de existência e 3) por fim, no intuito de eliminar a aparência mística do conceito que se 'autodetermina' se desenvolve em uma pessoa que representa o conceito na história, é como se a história fosse personificada na figura dos pensadores, dos filósofos, dos ideólogos que são entendidos como os fabricantes da história.

A próxima seção expõe como as trocas e as forças produtivas, ou seja, como as relações de produção são a base real que dá sustentação à toda ideologia ao longo do desenvolvimento dos processos históricos em uma relação dialética que possibilitou a legitimação das instituições hierarquicamente e naturalização da sociedade de classes. Procura-se demonstrar como as relações de produção são fundamentais para a compreensão de sociedade em seus diferentes períodos históricos.

2.2. A Base Real da Ideologia: Trocas e força produtiva

Após as longas considerações críticas acerca do pensamento dos filósofos neo-hegelianos, Marx e Engels (2007) se dedicam a expor as bases reais sobre a qual se ergue toda forma de ideologia, sendo as trocas e as forças produtivas.

Com o desenvolvimento dos processos históricos aparece a diferença entre os instrumentos de produção naturais e aqueles que são criados pela civilização. O campo pode ser considerado como um instrumento de produção natural, na qual os indivíduos são subsumidos à natureza, enquanto, na relação do humano com os instrumentos criados por eles mesmos, os indivíduos estão submetidos ao produto do trabalho (Marx; Engels, 2007, p. 51).

A propriedade da terra aparece, portanto, como dominação imediata e natural, enquanto a propriedade dos instrumentos de produção criados pela civilização aparece como dominação do trabalho. Enquanto na propriedade natural pressupõe que os indivíduos estão unidos por qualquer laço que seja, o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes e se mantêm unidos apenas por meio da troca (Marx; Engels, 2007, p. 51). Na propriedade natural, a troca ocorre fundamentalmente entre o ser humano e natureza, na qual o trabalho é trocado pelos produtos da própria natureza, enquanto no segundo caso, a troca é entre os indivíduos (Marx; Engels, 2007, p. 51). Em sua relação com a propriedade natural a atividade física e espiritual ainda não é separadas, enquanto na propriedade privada dos meios de produção a divisão entre o trabalho espiritual e o trabalho material já deve estar realizada na prática (Marx; Engels, 2007, p. 51).

Na propriedade dos meios de produção desenvolvidos pela própria civilização, a dominação assume uma “forma coisificada, num terceiro elemento, o dinheiro” (Marx; Engels, 2007, p. 51). A partir do surgimento da propriedade privada dos meios de produção, desenvolve-se também, paulatinamente, a divisão do trabalho. De acordo com Marx e Engels, “a indústria existe apenas na e por meio da divisão do trabalho” (Marx; Engels, 2007, p. 51).

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais (Marx; Engels, 2007, p. 52)

O desenvolvimento das cidades levou a necessidade da organização comunitária e política. A divisão do trabalho e dos instrumentos de produção possibilitou a divisão da população em duas grandes classes (Marx; Engels, 2007, p. 52). É nas cidades onde se concentra a população, os instrumentos de produção, o capital, os prazeres e as necessidades, enquanto o campo representa o oposto disto, isto é, o isolamento. A oposição entre o campo e a cidade só pode existir no âmbito da propriedade privada. Para Marx e Engels, a propriedade privada é a expressão da subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho, a subordinação a uma atividade que lhe é imposta.

Nesse sentido, os autores consideram que as cidades surgiram pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para se multiplicar os meios de produção e os meios de defesa (Marx; Engels, 2007, p. 53). A divisão do trabalho entre as diferentes corporações nas cidades era ainda muito incipiente, na qual, cada trabalhador deveria executar uma série de trabalhos e ainda produzir tudo que fosse possível com as ferramentas das quais dispunha. O intercâmbio era ainda muito limitado e a fraca ligação entre as cidades, aliada a baixa população não permitiam que se instaurasse uma divisão mais ampla conforme conhecemos hoje (Marx; Engels, 2007, p. 54). Os autores entendem a separação entre campo e cidade como sendo a separação entre a propriedade fundiária e o capital, isto é, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade fundiária, como o início de um propriedade que tem como sua única base o trabalho e a troca, na qual se situa a divisão do trabalho (Marx; Engels, 2007, p. 54).

Encerrado esse processo que levou a separação entre campo e a cidade, os autores passam a se dedicar ao processo que se deu ulteriormente, isto é, a separação entre a produção e o comércio e a formação da sociedade dividida em duas grandes classes,

O processo seguinte na expansão da divisão do trabalho foi a separação entre a produção e o comércio, a formação de uma classe particular de comerciantes, uma separação que nas cidades históricas tradicionais (com os judeus, entre outras coisas) foi herdada do passado e que não tardou a aparecer nas cidades de formação recente. Com isso, estava dada a possibilidade de uma ligação comercial para além dos círculos mais próximos, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, do estado de segurança pública alcançado no país e condicionado pelas relações políticas (ao longo de toda a Idade Média, como se sabe, os comerciantes viajavam em caravanas armadas) e pelas necessidades mais ou menos desenvolvidas das regiões acessíveis ao comércio, necessidades estas que eram condicionadas pelo correspondente grau de cultura de cada região (Marx; Engels, 2007, p. 54).

Com a constituição de uma classe particular dedicada ao comércio aliado à extensão do comércio para além dos arredores mais próximos fizeram surgir ‘uma ação recíproca’ entre a produção e o comércio. As cidades passaram a entrar em contato entre

si, estabelecendo relações umas com as outras e a divisão entre o comércio e a produção suscitou a divisão da produção entre as diferentes cidades, em que cada uma delas passou a explorar um ramo específico. “É apenas quando o intercâmbio se torna intercâmbio mundial, tendo por base a grande indústria, quando todas as nações são levadas a concorrência, é que está assegurada a permanência das forças produtivas já alcançadas” (Marx, Engels 2007, p. 55). Como explicam os autores,

A divisão do trabalho entre as diferentes cidades teve como consequência imediata o nascimento das manufaturas, os ramos da produção que ultrapassavam o âmbito do sistema corporativo. O primeiro florescer das manufaturas – na Itália e, mais tarde, em Flandres – teve como seu pressuposto histórico o intercâmbio com nações estrangeiras. Noutros países – Inglaterra e França, por exemplo – as manufaturas limitavam-se, inicialmente, ao mercado interno. As manufaturas, além dos pressupostos já referidos, têm ainda como pressuposto uma concentração avançada da população – especialmente no campo – e do capital, que começa a acumular-se em poucas mãos, em parte entre as corporações, apesar das leis corporativas, e em parte entre os comerciantes (Marx; Engels, 2007, p.55).

Nas manufaturas o trabalho dependia de uma máquina rudimentar e logo se revelou o mais suscetível de desenvolvimento. A tecelagem foi o primeiro trabalho que recebeu impulso e teve o mais amplo desenvolvimento em decorrência da extensão das relações comerciais a partir do contato entre diferentes cidades, o que possibilitou o surgimento de uma nova classe de tecelões, “cujos tecidos eram destinados a todo mercado interno” (Marx; Engels, 2007, p. 56). A tecelagem era exercida em aldeias e vilas sem organização corporativa e aos poucos tornaram-se cidades (Marx; Engels, 2007, p. 56).

Porque se desenvolviam principalmente nas aldeias e povoados, as manufaturas se desenvolveram livres das corporações, o que transformou também as relações de propriedade, sendo considerado por Marx e Engels (2007) o primeiro avanço para além do capital natural. A manufatura voltou a mobilizar uma massa de capital natural e aumentou a massa de capital móvel em relação com o capital natural, ao mesmo tempo em que modificou-se a relação do trabalhador com o empregador (Marx; Engels, 2007, p. 56). Enquanto nas corporações persistia uma relação patriarcal, na manufatura foi introduzida uma relação monetária entre o trabalhador e o empregador. O modo de produção manufatureira ganha ainda maior impulso com a ‘descoberta’ da América e a rota marítima das Índias Orientais (Marx; Engels, 2007, p. 57).

Os novos produtos importados desses lugares, especialmente as grandes quantidades de ouro e prata que entraram em circulação, alteraram totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores, enquanto as expedições de aventureiros, a colonização e sobretudo a expansão dos mercados até a formação de um mercado mundial – expansão que, então, se tornara possível e realizava-se cada vez mais, dia após dia – despertaram uma nova fase do desenvolvimento

histórico [...] Mediante a colonização dos países recém-descobertos, a luta comercial entre as nações ganhou novo alimento e, nessa medida, uma extensão e uma animosidade maiores (Marx; Engels, 2007, p. 57)

Essas condições das quais Marx e Engels (2007) expõem com detalhes ao longo da obra, isto é, a expansão do comércio e da manufatura acelerou a acumulação de capital móvel, o que possibilitou o surgimento da grande burguesia. Enquanto as corporações não recebiam estímulo para a ampliação da produção, o capital permanecia estável e era onde ficou concentrada a pequena burguesia que tinha que se submeter ao domínio dos grandes comerciantes e dos manufatureiros. Lentamente, a burguesia se formou enquanto classe, a partir das diversas burguesias das diversas cidades na medida em que precisavam se unir contra a nobreza rural. As condições de vida de cada burguês eram condicionadas pelas relações de oposição existentes e do modo de trabalho e, transformaram ao mesmo tempo a condição de vida particular de cada burguês para fazer delas condições de vida comuns a todos os burgueses e independentemente de cada indivíduo isolado.

A própria burguesia desenvolve-se apenas progressivamente dentro de suas condições; divide-se novamente em frações distintas, com base na divisão do trabalho, e termina por absorver em si todas as preexistentes classes de possuidores (enquanto desenvolve a maioria das classes possuidoras preexistentes e uma parte da classe até então possuidora em uma nova classe, o proletariado), na medida em que toda a propriedade anterior é transformada em capital industrial ou comercial (Marx, Engels, 2007, p. 63).

Marx e Engels ainda salientam que,

Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela (Marx; Engels, 2007, p. 63)

Este fenômeno trata-se do fenômeno da alienação na qual os indivíduos singulares são subsumidos pela divisão do trabalho e da qual, só pode ser superada pela abolição da propriedade privada e do próprio trabalho alienado (Marx; Engels, 2007, p. 63). A subsunção, isto é, o apagamento dos indivíduos em relação à determinadas classes não podem ser superadas sem que antes se forme uma classe que já não tenha interesse particular de classe para impor. De mesmo modo, a subsunção dos indivíduos à classe transforma-se ao mesmo tempo em uma subsunção a toda forma de representação (Marx; Engels, 2007, p. 64).

O segundo período do desenvolvimento da sociedade capitalista moderna teve início na metade do século XVII e durou quase até o fim do século XVIII. Nesse período o comércio e a navegação desenvolveram-se mais rapidamente do que a manufatura e as

colônias se tornaram fortes consumidoras às custas de longos combates que as nações travavam entre si pelo mercado mundial. “Em última instância a luta da concorrência era travada e decidida através de guerras¹². A nação que detinha o maior poder sobre os mares, no caso, a Inglaterra, mantinha também a supremacia no comércio e na manufatura” (Marx; Engels, 2007, p. 58).

Pelo modo como foi praticada no campo, principalmente no século XVIII, a manufatura está intimamente ligada às condições de vida de uma grande massa de pessoas. Diante disto, as cidades comerciais e as cidades portuárias alcançaram um grau elevado de civilização e tornaram-se verdadeiras cidades burguesas, enquanto, nas cidades industriais, permaneceu um espírito pequeno burguês. Marx e Engels afirmam que,

A concentração do comércio e da manufatura num só país, a Inglaterra, concentração que se desenvolveu incessantemente no século XVII, criou gradualmente para esse país um relativo mercado mundial e, com isso, uma demanda por seus produtos manufaturados, demanda está que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores. Essa demanda que crescera para além dos limites das forças de produção, foi a força motriz que deu origem ao terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria - a utilização de forças elementares para fins industriais, a maquinaria e a mais desenvolvida divisão do trabalho. [...] A concorrência logo forçou todo país que queria conservar seu papel histórico a proteger suas manufaturas por meio de medidas alfandegárias renovadas [...] e logo em seguida a pôr a grande indústria sob tarifas protecionistas. A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência [...] e, criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação [...] e a centralização dos capitais¹³ Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória da cidade comercial sobre o campo [...] Ela produziu uma massa de forças produtivas para a qual a propriedade

¹² Até os dias atuais, vemos como a guerra é um meio de disputa por esse mercado mundial, na qual vidas humanas são descartadas como qualquer outra ‘coisa’. Em diversos lugares do mundo vemos guerras sendo travadas, que a princípio, o senso comum é incapaz de compreender as razões pelas quais os humanos matam uns aos outros, mas quando procuramos as respostas, encontraremos a propriedade privada e as relações comerciais que são estabelecidas no bojo da sociedade capitalista como sendo a raiz de todo sangue derramado ao longo do desenvolvimento dos processos históricos.

¹³ Por meio da concorrência universal, obrigou todo indivíduo à mais extrema aplicação de suas energias. Destruiu, onde foi possível, a ideologia, a religião, a moral etc. e, onde não pôde fazê-lo, transformou-as em mentiras palpáveis (Marx; Engels, 2007, p. 60)

privada tornou-se um empecilho, tanto quanto o fora a corporação para a manufatura e o pequeno empreendimento rural para o artesanato que progredia. Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. (Marx; Engels, 2007, p. 60).

Foi a grande indústria que criou a história mundial com o desenvolvimento da concorrência universal na medida em que fez depender do mundo todo cada nação civilizada e de cada indivíduo para satisfazer suas necessidades e na medida em que aniquilou a identidade própria de cada nação. A grande indústria subordinou a ciência da natureza ao poder do capital e dissolveu todas as relações naturais, transformando-as em relações meramente monetárias. O surgimento da grande indústria criou uma grande quantidade de forças produtivas para as quais a propriedade privada tornou-se um entrave. Essas forças produtivas atingem com a propriedade privada um desenvolvimento unilateral e tornam-se em grande parte forças destrutivas. Por fim, a grande indústria criou uma classe cujos interesses são os mesmos em todas as nações e para qual a nacionalidade já está abolida, uma classe que se desvencilhou do mundo antigo e que se opõe a ele. “A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho” (Marx; Engels, 2007, p. 61).

Na seção seguinte, tendo ainda como principal referencial *A Ideologia Alemã*, coloca-se em evidência como o desenvolvimento do Estado em suas diferentes épocas está intimamente vinculado, em uma relação dialética, com o modo de produção da vida material. Na obra, os autores expõem como a concepção hegeliana do surgimento do Estado estava baseada na ótica da propriedade privada, logo, articulado aos interesses das classes dominantes.

2.3. Relações do Estado e do direito de propriedade

Sobre as relações do Estado e do direito à propriedade, Marx e Engels iniciam sua explanação sobre o mundo antigo e Idade Média. Tanto no mundo antigo, quanto na Idade Média a primeira forma de propriedade é a tribal, condicionada pela guerra, entre os romanos e pela pecuária entre os germanos. Entre os povos antigos, a propriedade aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo a propriedade se limita a propriedade fundiária (Marx; Engels, 2007, p. 75).

De acordo com os autores, a propriedade privada propriamente dita começa com a propriedade mobiliária - escravidão e comunidade. Entre os povos da Idade Média, a propriedade passa por diversos estágios, sendo eles, a propriedade fundiária feudal, propriedade mobiliária corporativa, capital manufatureiro, até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, que representa a propriedade privada em seu estado puro, despojada de todo aspecto coletivo e excluída de toda ação do Estado (Marx; Engels, 2007, p. 75).

Esta forma de propriedade moderna, corresponde ao Estado moderno. Não é difícil para a burguesia comprar o Estado por meio de impostos e pelo “sistema da dívida pública”. Por ser agora uma classe, a burguesia precisa se organizar no plano nacional e a dar uma forma mais universal aos seus interesses comuns (Marx; Engels, 2007, p. 75).

Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil; mas esse Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses (Marx; Engels, 2007, p. 75).

Os entusiastas da sociedade moderna, franceses, ingleses e norte-americanos chegam a declarar que o Estado só existe por causa da propriedade privada, concepção esta que se arraigou no senso comum (Marx; Engels, 2007, p. 75).

Marx e Engels concluem que, “sendo o Estado a forma pela qual os indivíduos da classe dominante fazem valer seus interesses e na qual se resume toda a sociedade civil, todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política” (Marx; Engels, 2007, p. 75). É por essa razão que as leis às quais estamos submetidos aparecem como se fosse apenas uma expressão da vontade separada de sua base real.

É a dissolução da comunidade natural que leva ao surgimento do direito privado simultaneamente à propriedade privada. Entre os povos modernos, o desenvolvimento do comércio e da indústria provocou a dissolução da sociedade feudal, o nascimento da

propriedade privada e do direito privado marcou o início de uma nova fase.

Quando a burguesia adquiriu poder suficiente, conseguindo até mesmo que príncipes defendesse seus interesses, se utilizando dessa burguesia para derrubar a classe feudal, se inicia também o desenvolvimento do direito propriamente dito em todas as nações (Marx; Engels, 2007, p. 76).

No direito privado, as relações de propriedade existentes são expressas como sendo resultado da vontade geral. Essa ilusão do direito possibilita que alguém possa ter um título de posse, sem realmente possuir. Uma pessoa pode ter o título jurídico de uma terra, no entanto, se a renda desta terra for suprimida pela concorrência e não dispor de ‘capitais suficientes para cultivar’ essa terra, ele não possui nada enquanto proprietário fundiário (Marx; Engels, 2007, p. 76).

Para Marx e Engels, só é possível a abolição da propriedade privada quando as forças produtivas tiverem alcançado o seu mais avançado desenvolvimento, de modo que a contradição existente entre a propriedade privada dos meios de produção e forças produção sejam insuperáveis dentro do próprio sistema. Portanto, a destruição da propriedade privada só é possível com a grande indústria. Na grande indústria e na concorrência, todas as condições de existência, as determinações e limitações dos indivíduos se fundem na forma de propriedade privada e trabalho, sendo assim, essas condições se reduzem então na forma de trabalho acumulado ou propriedade privada por um lado, e de outro, o trabalho real (Marx; Engels, 2007, p. 71).

Os indivíduos são subordinados à divisão do trabalho e por isso são dependentes uns dos outros. Na medida em que a propriedade privada se opõe ao trabalho, ela se desenvolve pela necessidade da acumulação e conserva a forma da comunidade, se aproximando gradualmente da forma moderna da propriedade privada no seu desenvolvimento posterior (Marx; Engels, 2007, p. 72).

No início era incluída na divisão do trabalho a divisão das condições de trabalho, dos instrumentos e dos materiais e com essa divisão, o fracionamento do capital acumulado entre diversos proprietários, ou seja, cada proprietário acumulava capital, posteriormente houve o fracionamento entre capital e trabalho, assim como diversas formas de propriedade privada. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho com o aperfeiçoamento de desenvolvimento das forças produtivas, mais se aprofunda a fragmentação (Marx; Engels, 2007, p. 72).

As forças produtivas se apresentam como completamente independentes e separadas dos indivíduos. Isto ocorre porque os indivíduos estão dispersos e em oposição. Só são forças reais no intercâmbio e na interdependência desses indivíduos.

Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados (Marx; Engels, 2007, p. 72).

O trabalho torna-se então, o único laço que une os indivíduos às forças produtivas. A sua existência ‘perdeu a aparência da manifestação de si’ (Marx; Engels, 2007). Se no passado a consciência de si manifestava-se através do trabalho que era dividido entre pessoas diferentes, na era da indústria e da propriedade privada a manifestação de si e a produção da vida material são separadas de tal modo que a vida material aparece como a finalidade e o trabalho como meio (Marx; Engels, 2007, p. 73).

Os autores demonstram como a divisão do trabalho decorrente do desenvolvimento das forças produtivas e da propriedade privada dos meios de produção se desenvolve no bojo da sociedade civil. Segundo Marx e Engels, a sociedade civil abrange todo conjunto ‘do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas’ (Marx; Engels, 2007, p. 74).

Ao se constituir enquanto classe no interior de um modo de produção específico, isto é, o modo de produção capitalista, a burguesia apresenta seu interesse em conservar a propriedade privada como interesse de todos os indivíduos. O Estado e o direito privado que se ergue dessa estrutura social, tem portanto, apenas o interesse na manutenção do sistema vigente, de modo que as leis se constituem como instrumento para assegurar a reprodução do capital e da propriedade privada. De acordo com os autores,

As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo (Marx; Engels, 2007, p. 78).

Para Marx e Engels, o desenvolvimento incessante das forças produtivas e dos meios de circulação em um dado momento se tornam danosos para as relações sociais existentes e tornam-se forças destrutivas. Nasce uma classe que vai sofrer com as mazelas dessas relações que se estabelecem de forma alienada. Diante dessas contradições, que se agudizam e se aprofundam no transcorrer da história, surge a necessidade da tomada de consciência para uma revolução radical.

As condições em que se pode usar das forças produtivas determinadas são as condições da dominação de uma classe determinada da sociedade. O poder dessa classe se expressa na prática sob a forma idealista do tipo de Estado particular de cada época (sociedade antiga, a sociedade feudal e a sociedade moderna). Nesse sentido, qualquer luta revolucionária é dirigida contra uma classe que dominou até então.

Nas revoluções anteriores a Revolução burguesa, o modo de atividade permanecia o mesmo, tratando-se apenas de uma distribuição das atividades, enquanto a revolução comunista é direcionada ao modo de atividade anterior, em que se suprimindo o trabalho alienado extingue-se a dominação de classes. É necessária uma ampla transformação das pessoas para a criar a consciência comunista.

Essa transformação só é possível pela prática, por meio de uma revolução, sendo o único meio para destruir a classe dominante. Importante destacar que em sua crítica, os autores não descartam inteiramente as concepções e conceitos de Hegel e seus predecessores, sobretudo Feuerbach, conservando a importância da dialética e do materialismo. A concepção idealista hegeliana da história via a ideia como a força motriz da história e os filósofos se colocavam como verdadeiros portadores da história universal, enquanto a concepção materialista de Feuerbach, compreendeu em alguma medida a vida material, no entanto, em nenhum momento fez a relação entre a vida espiritual e a produção da vida material.

O que Marx e Engels exploraram foi a relação fundamental entre as ideias e a realidade, não como coisas dissociadas, mas que coexistem de modo dialético. Nesse sentido, determinadas condições também determinam as ideias. Um modo de produção determinado, determina também as ideias que dominam no interior das sociedades.

Os autores expuseram ao longo do livro o movimento dos processos históricos reais e a produção das ideias, de modo que tornou também evidente como as concepções e visões de mundo dos filósofos alemães estavam intrinsecamente associados ao lugar que ocupavam em um mundo em transformação, podendo ser considerados como verdadeiros ideólogos do mundo que se erguia diante das transformações que eram condicionadas por um modo de produção particular, isto é, o sistema capitalista.

O que Marx e Engels evidenciaram também foram as contradições inerentes ao desenvolvimento das forças produtivas e da propriedade privada. Conforme os meios de produção tornavam-se propriedade privada com o desenvolvimento das forças produtivas, se formava uma grande massa de despossuídos e que tinham apenas sua força de trabalho para dispor em troca de um salário que possibilitasse suprir as suas necessidades mais elementares e se colocar novamente em condições de reproduzir o capital.

Enquanto uma pequena parcela da população passou a acumular e concentrar a riqueza produzida pela totalidade das forças produtivas, a sua grande maioria empobrece e carece de acesso à riqueza e às condições mais elementares de subsistência.

Os autores da *Ideologia Alemã*, ao analisar o movimento dos processos históricos, diante do aprofundamento das contradições inerentes a esses movimentos que foram

exaustivamente detalhados ao longo da obra, conduziriam a revolução comunista diante do conflito posto pelo surgimento de duas classes antagônicas com interesses irreconciliáveis. Apenas uma revolução poderia levar a supressão da propriedade privada e da divisão do trabalho, isto é, a destruição da sociedade de classes, do Estado burguês e a eliminação das contradições que são inerentes ao modo de produção capitalista.

Nesse sentido, na obra, Marx e Engels ao expor as contradições inerentes ao desenvolvimento histórico constroem um método de compreensão da realidade que nos permite apreender a totalidade das relações sociais que são estabelecidas no bojo da sociedade de classes, a saber o *materialismo histórico-dialético*.

De mesmo modo, é o *materialismo histórico-dialético* que irá fundamentar as linhas que se seguem, na qual procura-se evidenciar a atualidade do método de Marx através da exposição de uma crítica ao conhecimento científico e a sua submissão à racionalidade do capital, a partir da análise da formação da consciência, sua relação com o conceito de ideologia e as possibilidades de transformação da realidade social.

Nesse sentido, o próximo capítulo procura-se expor a atualidade do materialismo histórico dialético a partir do estudo da relação entre ciência social, ideologia e a formação humana a partir das obras *Estrutura Social e formas de consciência* e *Filosofia, Ideologia e Ciência social*, de Istvan Mészáros, onde o autor, baseado no *materialismo-histórico dialético* evidencia a atualidade de Marx para pensar as questões de nosso tempo e as possibilidades de emancipação, mesmo diante das limitações que são impostas pelo modo de produção capitalista e insere o papel fundamental da ciência na transformação societal.

3. Para uma ciência transformadora, um referencial teórico metodológico transformador: a atualidade do materialismo histórico-dialético no século XXI

Foi amplamente discutido nos capítulos anteriores como o desenvolvimento das ciências humanas e sociais, enquanto disciplinas autônomas do conhecimento, estão intimamente vinculadas ao desenvolvimento das sociedades capitalistas. Foi possível apreender os processos históricos que possibilitaram o desenvolvimento de dois referenciais teórico-metodológicos fundamentais, herdeiros da tradição filosófica, que procuravam alcançar um princípio seguro de compreensão da realidade: o *positivismo* e o *materialismo histórico-dialético*.

Mostrou-se como ao longo do desenvolvimento histórico, o positivismo tornou-se o referencial teórico metodológico dominante na produção do conhecimento e assumiu um caráter ideológico diante dos processos históricos. Mesmo fragmentadas pela divisão do trabalho capitalista, a concepção *positivista* tornou-se o referencial teórico metodológico das diversas áreas do conhecimento.

A ciência nada mais é que, entre tantas outras, uma forma de explicar o real. Procura-se um princípio seguro e regras que possam justificar racionalmente a realidade tal como estabelecida. Seu desenvolvimento e as formas de consciência que estão presentes em determinada sociedade estão intimamente relacionados às condições historicamente dadas, isto é, em relação com a estrutura social.

Nesse sentido, pode-se apreender como a concepção de neutralidade apregoaada pelos precursores do positivismo sociológico tomou um caráter ideológico no decorrer dos processos históricos. A crítica que aqui se faz não possui o intuito de negar os progressos da ciência institucionalmente estabelecida, mas sim de, fundamentalmente, ressaltar seus antagonismos pela ideia amplamente difundida sobre a suposta neutralidade científica, decorrente da cisão entre sujeito e objeto. A divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual, característica própria do mundo das mercadorias, preconiza a ideia da separação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, onde prevaleceu a ideia de que quem procura conhecer um determinado objeto deve estar livre de juízos de valor em vista da objetividade científica.

Foi amplamente demonstrado nos capítulos anteriores como a ciência possui uma dimensão dialética com a realidade social, constituindo-se enquanto um espaço fundamental para a formação humana e da consciência dos indivíduos em sociedade. Nesse sentido, a concepção positivista formou-se enquanto pressuposto metodológico de

compreensão das sociedades capitalistas.

Uma vez demonstrado como o positivismo toma um caráter ideológico historicamente, o presente capítulo procura colocar em evidência a atualidade do *materialismo histórico-dialético* de Marx e Engels. O materialismo histórico-dialético nos parece adequado para o desenvolvimento de uma formação humanizada e de uma consciência crítica para a construção de uma alternativa à hegemonia do capital, tendo como principal interlocutor as obras *Estrutura e formas de consciência I* e *Filosofia, Ideologia e Ciência social* de Istvan Mészáros.

No livro *Estrutura social e Formação de consciência I*, Mészáros afirma que “a relação entre a estrutura social efetivamente dada constitui o quadro e o horizonte gerais nos quais os pensadores particulares, em todos os campos do estudo social e filosófico, estão situados e em relação aos quais têm de definir sua concepção de mundo” (Mészáros, 2009, p. 17). Ele considera que “os parâmetros metodológicos e ideológicos das épocas históricas particulares, incluindo a era do capital, são circunscritos pelos *limites estruturais últimos* de sua força social dominante, em conformidade com o tipo prevaiente de atividade produtiva e a correspondente modalidade de distribuição” (Mészáros, 2009, p. 17). Segundo o autor,

uma concepção apropriada da mediação em qualquer campo de análise é impensável sem uma apreensão abrangente do campo de estudo. Uma análise legítima dos discursos é inconcebível sem que seja dialeticamente inserida no quadro estrutural apropriado no que se refere às determinações gerais. Pois, os discursos particulares não são inteligíveis sem que sejam apreendidos como formas específicas de consciência histórica (Mészáros, 2009, p. 17).

Isto é, “como formas de consciência que são historicamente constituídas e, do mesmo modo, são historicamente transformadas em uma íntima relação com as determinações gerais da estrutura social da qual não podem “ser especulativamente abstraídas”” (Mészáros, 2009 p. 17). Mészáros identifica uma dimensão *trans-histórica*, desde os gregos, Platão e Aristóteles, quando em seus escritos demonstram “preocupação com algumas das principais questões do discurso moral, político e estético, ressaltando ao mesmo tempo, a importância da dimensão *trans-histórica* como o da inevitável e historicamente restrita especificidade das visões que por eles foram elaboradas” (Mészáros, 2009, p. 17).

O autor, em diversas passagens do livro, procura demonstrar como as concepções dos grandes filósofos canônicos, desde a filosofia antiga até o idealismo de Hegel, estavam estreitamente vinculadas às estruturas sociais historicamente determinadas. Em nota, ele afirma que Hegel, mesmo que não tenha se referido ao conceito de ‘estrutura social’, “quer reconhecer o papel determinante das condições históricas dadas quando diz:

“tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora de seu tempo” (Hegel, *apud.* Mészáros, 2009, p. 17). No entanto, Mészáros ressalta que Hegel “usa essa percepção conciliatória a serviço do encerramento da história na ‘efetividade racional’ presente, idealizando-a mediante o *Espírito do mundo* como ‘eterno presente’” (Hegel, *apud.* Mészáros, 2009, p. 17).

Nesse sentido, Mészáros considera a necessidade de se discutir as questões que surgem das determinações metodológicas e ideológicas da época do capital, pois elas são de relevância para as preocupações de nosso tempo, não só em termos teóricos, mas também em termos práticos. Em suas palavras,

independente dos postulados metodológicos da tradição teórica inseparável do ponto de vista do capital, estar ciente das conexões e das continuidades que persistem no lugar de constatar apenas as descontinuidades, é condição fundamental para uma compreensão historicamente apropriada e da qual é vital para elaborar estratégias sociais e políticas de longo prazo. Isso significa que é indispensável focar aqueles elementos das teorias em questão que têm de ser e só podem ser dialeticamente suplantados/preservados por meio de sua elevação a um patamar historicamente mais adiantado, de modo a terem um uso socialmente positivo (Mészáros, 2009, p. 18).

Para Mészáros, envolver-se propriamente com os problemas em questão constitui uma contribuição a uma transição muito necessária para o que Marx chamou de ‘nova forma histórica’ e particularmente importante num período de transição rumo a uma ordem social historicamente viável (Mészáros, 2009, p. 18). Segundo o autor,

Certamente, as soluções concebidas a partir do ponto de vista do capital conformavam-se, na época de sua formulação, com interesses sociais fundamentais e estruturalmente determinados segundo tal ponto de vista; e, dessa forma, obviamente não podem se ajustar à moldura da alternativa hegemônica necessária. No entanto, resta o fato de que as soluções em questão foram produzidas em resposta a desafios históricos muito reais e a determinações sociais objetivas que ainda fazem parte de nossas próprias circunstâncias de uma maneira muito importante, pois os desafios históricos objetivos não deixam de existir nem perdem sua força, ao receber, partindo de uma perspectiva estruturalmente tendenciosa - em conformidade com as premissas práticas imodificáveis do capital -, o tipo de resposta que se mostra socialmente insustentável a longo prazo (Mészáros, 2009, p. 18).

Seguindo sua explanação introdutória, no primeiro capítulo do livro, Mészáros procura colocar em evidência a problemática da *Orientação Programática para Ciência* em que resgata e discorda de alguns dos filósofos canônicos da filosofia francesa, como René Descartes e do idealismo alemão de Kant com suas afirmações sobre o domínio da natureza. Segundo Mészáros, Descartes define os animais como máquinas que servem para ajudar o ser humano. No entanto, ressalta que o filósofo francês está vendo os animais com os olhos do período da manufatura, em que o animal era considerado ajudante do homem. Em Kant, Mészáros critica o papel atribuído pelo filósofo ao uso que

se faz da ciência como modelo da atividade filosófica.

O que fazem o químico na análise da matéria e o matemático na sua doutrina das magnitudes puras é uma incumbência ainda maior para o filósofo, a fim de que possa determinar com segurança a parte que um tipo especial de conhecimento tem no uso variegado do entendimento (Kant, *apud.* Mészáros, 2009, p. 19).

Mészáros afirma que, “independente do quão significativos possam ser todos esses usos em seu contexto, eles não se aplicam à época como um todo” (Mészáros, 2009, p. 19). “À luz do conhecimento contemporâneo seria difícil tratar os animais como máquinas como visualizou Descartes, do mesmo modo, seria extremamente restritivo para a filosofia moderna determinar a ‘tarefa dos filósofos’ tendo por base os moldes da física e da química” (Mészáros, 2009, p. 19).

Para o autor, o que é de “importância central desde o princípio e que permanece até os nossos dias - em suas funções ideológicas vitais - é a expectativa de solucionar os problemas da humanidade exclusivamente por meio do avanço da ciência e da tecnologia produtiva” (Mészáros, 2009, p. 20), sem levar em consideração a dimensão social do progresso técnico-científico. Ou seja, uma expectativa de resolver os problemas identificados sem a necessidade de uma intervenção substancial no plano da estrutura social contestada de forma antagonica (Mészáros, 2009, p. 20), sem atacar diretamente a raiz dos antagonismos, as relações de produção baseada na propriedade privada.

Mészáros considera que “não é de modo algum accidental que a questão de como efetuar o domínio da natureza deva ser buscada com veemência e de modo unilateral. A tarefa histórica da filosofia deve ser definida em relação à realização desse objetivo” (Mészáros, 2009, p. 20). Marx já havia argumentado em *O Capital*,

Como Bacon, Descartes considerava que a modificação do modo de pensar tem por consequência a mudança na forma de produção e domínio prático da natureza pelo homem. É o que comprova, dentre outras, a seguinte passagem do seu *Discurso do Método*: ‘é possível [aplicando o método que introduziu na filosofia] atingir conhecimentos muito úteis à vida e chegar a uma filosofia prática que substituirá aquela filosofia especulativa aprendida nas escolas. Através dessa filosofia prática, que nos leve a conhecer a força e os efeitos do fogo, da água, do ar, dos astros e de todos os demais corpos que nos cercam, de maneira tão clara quanto conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, nós poderíamos utilizá-los com a mesma eficiência e para todos os fins a que são adequados e assim nos tornar senhores e possuidores da natureza’ e ‘contribuir para aperfeiçoar a vida humana’. No prefácio de *Discourses Upon the Trade*, 1691, de sir Dudley North, se diz que a economia política, com a aplicação do método de Descartes deu início a sua liberação das velhas fábulas e noções supersticiosas sobre ouro, comércio etc. Mas os economistas ingleses apegaram-se a Bacon e Hobbes como seus filósofos, mais tarde, Locke tornou-se o filósofo por excelência, da economia política, tanto na Inglaterra quanto na França e na Itália (Marx, *apud.* Mészáros, 2009, p. 20).

Para Mészáros, a “questão de como a humanidade poderia alcançar o domínio consciente das condições materiais e humanas da reprodução social ou é ignorada, ou é mecanicamente subordinada à questão de como assegurar o autodesenvolvimento da ciência e da produção material, que, na realidade social dada, equivale a obedecer aos imperativos do valor de troca auto expansivo” (Mészáros, 2009, p. 20).

Nessa perspectiva, Mészáros considera que “os objetivos da atividade humana são concebidos segundo o progresso material alcançado mediante a operação das ciências da natureza, permanecendo cegos para a sua dimensão social da existência humana a não ser em seus aspectos essencialmente funcionais e manipulativos” (Mészáros, 2009, p. 20). Acrescenta ainda que, “uma visão alternativa, exigiria o abandono do ponto de vista da economia política, equivalente a ótica de que mesmo o trabalho vivo não pode ser outra coisa senão, um fator material de produção” (Mészáros, 2009, p. 20).

Não por acaso que ao longo do desenvolvimento dos processos históricos nos é apresentada a mesma ideologia para a ciência, em variadas versões, desde a concepção de Descartes acerca de sua filosofia prática e seu objeto, até os recentes postulados das revoluções industriais e da revolução tecnológica que nos acompanha até os dias atuais.

Essa questão é amplamente discutida no livro *O Poder da Ideologia*, onde Mészáros articula o pensamento das grandes escolas da filosofia com as mediações que estão implicadas em seus respectivos contextos econômico, político, filosófico e social em relação com a totalidade dos processos históricos.

Ele coloca em evidência a falácia da suposta neutralidade da ciência, expondo o teor ideológico de importantes teóricos que tiveram importante influência na consolidação da era do capital, como por exemplo John Maynard Keynes, que explicitava claramente a sua posição de ideólogo das classes dominantes. Em uma conferência apresentada em 1926 e publicada em *Essays in Persuasion*, Keynes admitia abertamente que ‘quanto à luta de classes como tal [...] a guerra de classes vai me encontrar ao lado da burguesia educada’ (Mészáros, 2009, p. 12).

Não se trata aqui de negar as contribuições de Keynes para o desenvolvimento da ciência econômica, mas fundamentalmente, compreender como as suas elaborações estão estritamente vinculadas e inseridas dentro dos limites da reprodução metabólica do capital. A concepção keynesiana não tem como horizonte a superação do sistema do capital, mas dentro do próprio sistema estabelecer políticas que possam amenizar as contradições que emergem de uma organização social que dispõe de interesses inconciliáveis da relação entre capital e trabalho.

Entretanto, as ideias keynesianas que deram fundamento para as políticas do *New*

*Deal*¹⁴ já não se sustentam nem mesmo nos países de capitalismo avançado diante da crise estrutural do capital, que hoje se estende por diversos âmbitos da vida social¹⁵. A emergência do neoliberalismo se dá em resposta à crise estrutural do capital e trata-se de uma nova época histórica, que possui características particulares diferentes dos momentos passados. Mészáros considera de fundamental importância identificar as características definidoras como as de uma nova época histórica em contraste com as fases anteriores dos desenvolvimentos capitalistas.

A época da crise estrutural do capital, ao contrário das crises conjunturais das fases anteriores, já não pode ser superada com maior facilidade e traz consigo consequências mais radicais para o presente e futuro, como argumenta Mészáros. Para o autor, a erupção da crise estrutural do capital localiza-se em meados do final da década de 1960. Ele afirma que, “os levantes de 1968 na França e em muitos outros países, até mesmo nos Estados Unidos, após um longo período de expansão no pós-guerra e de acomodação keynesiana em todo o mundo capitalista, podem ser vistos como um marco memorável” (Mészáros, 2009, p. 17):

por volta de 1970 estávamos submetidos a um desenvolvimento perigoso no mundo do trabalho que pouco depois teve de ser caracterizado, mesmo pelos apologistas da ordem estabelecida, como ‘desemprego estrutural’. Desde aqueles dias, [...] esse problema foi agravado em vez de solucionado, conforme as repetidas promessas e expectativas. Se ampliou atingindo proporções perigosas até mesmo nos países capitalistas mais desenvolvidos, acentuando assim a irremediabilidade persistente dessa característica da crise estrutural do capital (Mészáros, 2009, p.17).

Mészáros argumenta que o “desemprego crônico característico da nova época do capitalismo em sua crise estrutural representa um limite absoluto do próprio sistema do capital em si em todas as variedades possíveis” (Mészáros, 2009, p. 18).

Diante da argumentação e da exposição de Mészáros, vê-se que a crise da qual nos defrontamos na atualidade em suas variadas dimensões, estende-se desde a segunda metade do século passado e nos permite compreender muito de nosso tempo presente, isto é, os processos que levaram ao agravamento da crise estrutural do capital no século

¹⁴ O New Deal foi a política implementada pelo presidente dos Estados Unidos Franklin Roosevelt contra os efeitos da grande depressão de 1929.

¹⁵ De acordo com Mészáros, a característica definidora fundamental de nossa época, em contraste com as fases anteriores dos desenvolvimentos capitalistas, é vivermos nas perigosas condições da crise estrutural do sistema do capital como um todo [...] Segundo o autor, a crise sistêmica que enfrentamos hoje não pode ser medida pelos padrões de crises passadas, pois o significado do sistema capitalista em si abrange não somente as formas historicamente conhecidas, identificáveis no passado, desde seus primórdios até o século XX, mas também suas variáveis possíveis no futuros, se as houver (Mészáros, 2009, p. 16).

XXI. O desenvolvimento das forças produtivas sob a ideologia da propriedade privada, o progresso *técnico-científico* orientado pelo princípio da acumulação de capital como inerente à natureza humana tem deteriorado as condições de existência da grande maioria da população. O desemprego crônico não atinge apenas os trabalhadores não qualificados, mas também recai sobre aqueles altamente qualificados, realidade que se faz presente não apenas nos países do sul global, mas também nos países do norte ‘desenvolvido’.

No século XXI a ofensiva neoliberal que preconiza a redução do Estado na garantia de direitos que foram conquistados historicamente através da luta das classes trabalhadoras tem corroído o *Estado Democrático de Direito*. Os direitos sociais garantidos constitucionalmente, considerados vitais para o desenvolvimento de uma sociedade mais humanizada, tais quais como saúde, educação, trabalho, entre tantos outros considerados essenciais, têm sido sumariamente solapados diante da ofensiva neoliberal e o progresso técnico-científico. Esses aspectos da vida humana não podem ser compreendidos isoladamente, mas como partes de uma totalidade articulada e do qual possuem uma íntima relação para uma formação verdadeiramente humanizada.

A racionalidade neoliberal que orienta as políticas dos Estados dá primazia à visão do capital, isto é, pela busca infinita do lucro por parte de alguns grupos que só faz aumentar o abismo social entre as classes, entre as sociedades e as nações. Como consequência, se vê sendo sistematicamente implementadas as políticas de austeridade. Tais políticas não poderiam ser adotadas sem o esforço das classes dominantes em criar um consenso entre a sociedade de que tais medidas são necessárias para superar a crise. Não por acaso, o desenvolvimento tecnológico tem dado uma falsa solução ao problema, quando por exemplo vemos tecnologias que aumentam a exploração da força de trabalho, transformando desempregados - qualificados ou não - em trabalhadores informais, sob a ideologia do empreendedorismo.

Mas não podemos ignorar o fato de que a ofensiva de políticas (que são evidentemente um ataque das classes dominantes às classes trabalhadoras¹⁶, isso em qualquer lugar do mundo), é visto como a mobilização contra tais medidas¹⁷. Esse

¹⁶ Como exemplo podemos citar a Reforma Trabalhista, a Reforma da Previdência, entre tantas outras que foram implementadas desde os anos 1990 tem solapado os direitos que foram assegurados e conquistados com a organização das classes trabalhadoras pelo processo de redemocratização do país.

¹⁷ O próprio processo que levou a redemocratização do Brasil nos anos 1980 não pode ser compreendido de modo dissociado dos aspectos econômicos e políticos daquele contexto. Mas o fato fundamental é que, não poderia ter se consolidado se não fosse também pela mobilização de trabalhadores organizados que

processo se deu em toda a história, e é o que Marx denomina como *luta de classes*. É na realidade concreta que a luta de classes se objetiva e se expressa nas mais diversas dimensões da vida social.

A luta de classes nada mais é do que a expressão da divisão do trabalho. A divisão do trabalho é o mesmo que propriedade privada, pois no mundo da propriedade privada o trabalho é dividido de forma natural e não livre, a divisão das sociedades entre os possuidores e os despossuídos já coloca em relevo a divisão da sociedade entre o “eu” e o “outro”, que se apresenta enquanto concorrente, um risco a existência do “eu”. Essa visão apregoadada historicamente pelas sociedades modernas, dissimula a ideia de que os humanos poderiam prosperar em fraternidade. Ou seja, a propriedade privada, a cisão entre o ser humano e a natureza, onde os interesses individuais são colocados em oposição, não pode resultar em outra coisa senão em uma luta que se expressa tanto na vida prática dos indivíduos, quanto no campo das ideias e das formulações teóricas.

No sistema da propriedade privada, o ser humano deixa de ser dono de si, pertence a um outro que não a si mesmo. O outro não é visto como seu semelhante, mas tão somente como seu concorrente. Desprovido de tudo que é mais elementar para reprodução de sua própria existência, o ser humano tem de deixar de ser dono de sua vida, de seu tempo. Mais do que sua força de trabalho, que depende do corpo físico para suprir suas necessidades mais elementares, o trabalhador vende seu tempo, dedica-se para um outro que não a si. Mas, acredita que é para si, porque é desse tempo vendido que se mantém vivo, vê o que recebe em forma de salário, mas lhe é ocultado o tempo que lhe é roubado. Assim, não pode desenvolver sua atividade livremente, suas potências enquanto sujeito da história, tornando-se apenas uma mercadoria em um mundo em que tudo se torna passível de ser mercadoria.

Sob o domínio da propriedade privada, uma grande parte da população em todo mundo vive uma vida de penúrias e infortúnios, sob a grande ameaça da escassez, mesmo em um mundo de abundância. O desemprego atinge cada vez mais pessoas, possibilitando, de maneira como nunca visto na história, o aumento da precarização do trabalho e a deterioração dos direitos sociais.

possibilitaram o declínio da ditadura militar. São inúmeros os exemplos, ao longo do desenvolvimento histórico, como a luta de classes tem sido o movimento incessante dos processos históricos. As grandes Revoluções, contra-revoluções que eclodiram em diversos lugares do mundo, seja localmente, ou mesmo através de conflitos entre nações nada mais são do que a expressão de um sociedade que se organiza tendo como base a divisão entre classes sociais e do qual a propriedade privada se apresenta como a única forma racional de organização social.

Nesse contexto em que as contradições são escancaradas, é nítida a necessidade de se pensar criticamente sobre o método e o referencial teórico-metodológico que tem orientado o desenvolvimento das ciências humanas e sociais historicamente. Foi amplamente discutido nos capítulos anteriores como o desenvolvimento de um método científico de compreensão dos fenômenos sociais não podem ser compreendidos de forma dissociada do contexto econômico, político e filosófico em que se desenvolve. Ao longo das leituras realizadas, tornou-se cada vez mais plausível considerar que o referencial teórico metodológico que hoje predomina no desenvolvimento das ciências humanas e sociais está intimamente relacionado com a perspectiva da propriedade privada, fundamentalmente a ideia de neutralidade científica, que consiste na separação entre sujeito e objeto.

A separação entre sujeito e objeto não se dá no âmbito da razão, mas fundamentalmente na realidade, na separação entre o homem e a natureza, entre o trabalhador e o instrumento de seu trabalho essencial para realização de suas necessidades vitais. O sujeito está alienado das condições necessárias para suprir suas necessidades elementares.

A natureza¹⁸ enquanto objeto a ser dominado, enquanto propriedade privada transfigurada pelo capital em mais valor, alienada de sua razão de ser em si mesma, tem sido levada ao seu esgotamento, isto é, o esgotamento de recursos essenciais à reprodução da vida das diversas espécies e das condições físicas e químicas que possibilitam o florescimento da biodiversidade.¹⁹ A destruição do meio ambiente pela voracidade do capital em expandir seus lucros, personificada na figura dos bilionários, tem tornado cada vez mais evidente a insustentabilidade do capital, no qual a grande maioria da população no mundo ainda vive à sombra e iminência da escassez.

Em meio a profundas crises, se vê a ascensão de governos autoritários que procuram a qualquer custo restaurar a ordem capitalista. O nazismo, o fascismo, as ditaduras impostas nos países da América Latina, África nos séculos passados são fenômenos que expressam restauração do capitalismo em seus momentos de crise. Não diferente daqueles tempos, vemos hoje o fortalecimento da extrema direita em diversos países, seja no Sul ou no Norte. As guerras e disputas pelos territórios decorrentes da

¹⁸ A concepção dominante apreende a natureza como algo que lhe é estranho, hostil e que precisa ser dominado e colocado a serviço do homem. Nessa visão que serviu de base para o desenvolvimento das sociedades europeias o ser humano não se reconhece como parte da natureza, enquanto natureza.

¹⁹ São inúmeros os estudos que apontam o agravamento da crise climática, sendo o mundo hoje exposto a uma série de catástrofes ambientais e eventos extremos que ocorrem com cada vez mais frequência.

relação entre capital e trabalho se acentuam e o medo da autodestruição que assombrou os anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial permanece vivo, uma vez que as armas de destruição em massa são ainda mais sofisticadas.

Em uma realidade em que as contradições se agudizam e a barbárie se torna cada vez mais evidente, onde precisamos lidar com a catástrofe cotidianamente, considerar a superação do modo de produção capitalista se faz mais atual do que nunca. Ao longo da história, não foram os críticos que demonstraram a insustentabilidade do modo de produção capitalista, mas a própria realidade em que as contradições decorrentes das relações de produção capitalisticamente organizadas são cada vez mais dissimuladas e seus antagonismos cada vez mais evidentes. As concepções teórico-metodológicas dos precursores das ciências sociais assumem cada vez mais um caráter ideológico, pois suas concepções permitiram naturalizar as contradições como decorrentes de leis universais e eternas que não podem ser superadas.

As grandes disputas que se dão no terreno da vida real se estendem também no terreno da consciência dos sujeitos. Como Marx expôs na *Ideologia Alemã*, a disputa de ideias nas diversas instâncias da vida humana reflete a que ocorre na realidade concreta. Mesmo tendo escrito em uma época em que o capitalismo industrial dava seus primeiros passos, Marx já enxergava as tendências destrutivas do capital e visualizava a necessidade de uma transformação radical da sociedade através da abolição da propriedade privada, ou seja, das classes sociais.

É constantemente propagandeado pelo senso comum de um modo geral que não há uma forma mais racional de organizar a sociedade fora dos parâmetros da propriedade privada. O sistema capitalista é tido como fim da história, eternizado pelas concepções da tradição filosófica e reafirmada pelo método científico. Mas a realidade mostra como essa concepção não encontra respaldo nela mesma, uma vez que sujeitos atuam ativamente - consciente ou inconscientemente - nos rumos dos desenvolvimentos históricos. Os movimentos sociais podem ser compreendidos como a expressão dessa busca que a humanidade possui de tentar assumir as rédeas do destino 'inevitável' e colocar em suas mãos a história, de fazer a história através das grandes disputas que são travadas no bojo de uma sociedade cindida.

Sob a ótica do referencial teórico-metodológico dominante, não há saída para além do capital. Essa visão fatalista apenas corrobora para o fortalecimento e a manutenção da ordem capitalista. Mészáros (2009), à luz do materialismo histórico-dialético coloca em evidência como os sistemas filosóficos historicamente constituídos e as ciências humanas e sociais estão intimamente vinculadas ao modo como produzimos nossa vida material.

A suplantação do sistema capitalista através de um processo revolucionário, só pode se dar através da formação de uma consciência histórica dos sujeitos sociais enquanto agentes dos movimentos e processos históricos, da capacidade de se apropriar dos mundos e dirigir a prática para superação das contradições. É evidente que a consciência envolve uma série de complexidades, como foi amplamente demonstrado nos capítulos anteriores. Marx expôs na *Ideologia Alemã* como “não é a consciência que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência”. Coloca-se, portanto, uma aporia: como superar o capitalismo se a consciência dos sujeitos é determinada pelo próprio capital?

Mészáros percebe que o grande problema não se trata apenas dos usos apologéticos da ciência que se colocam a serviço do fortalecimento da ideologia burguesa. Esse aspecto diz respeito às *limitações estruturais* desse horizonte orientado pela ciência ao longo das diferentes fases de desenvolvimento do capitalismo. Nesse horizonte, a possibilidade de mudanças sociais radicais que poderiam suplantiar as contradições inerentes da relação entre capital e trabalho são completamente ignoradas (Mészáros, 2009, p. 25). Ele afirma que

O que torna o ‘ponto de vista da economia política’ orientado pela ciência ao longo de toda sua história é precisamente essa coincidência de dois interesses fundamentais: da expansão produtiva por meio da ciência, por um lado, e da conformidade ideológica ao requerimento de conceber o ‘avanço social’ somente nesses termos materialmente predeterminados e socialmente ajustáveis, por outro - com seu poderoso impacto ao ajudar a perpetuar o domínio do capital (Mészáros, 2009, p. 25).

Para o autor, as determinações materiais e ideológicas afetam não apenas as articulações intelectuais mais ou menos sistemáticas das relações sociais estabelecidas, mas a totalidade da consciência social. A ‘racionalidade formal’, idealizada no discurso teórico dominante como se fosse um avanço intelectual que ‘gera a si mesmo’ condiz, de fato, estritamente com os processos práticos de abstração, redução e compartimentação, igualação formal e desistoricização que caracterizam o estabelecimento e a consolidação do metabolismo socioeconômico capitalista em seu todo (Mészáros, 2009, p. 32).

Desse modo, Mészáros esclarece que os filósofos tentam deduzir a estrutura social e o maquinário institucional/administrativo do capitalismo moderno a partir do ‘espírito’ do ‘cálculo racional’ e apresentam o mundo do capital de cabeça para baixo, em acordo com o ponto de vista da ‘economia política’. (Mészáros, 2009, p. 33).

As diversas transformações e inversões teóricas com que nos deparamos no desenvolvimento filosófico burguês estão em perfeito acordo com seu fundamento socioeconômico. Em outras palavras, por mais paradoxal que isso possa parecer, as características contraditórias desse desenvolvimento têm de ser apreendidas e explicadas com base na racionalidade peculiar de sua contraditoriedade objetiva, como provenientes de seu fundamento real sócio-

historicamente determinado, em lugar de serem explicadas e dissolvidas como inconsistências formais/teóricas a partir do cume imaginário de uma ‘racionalidade pura’ eterna, autocomplacente e completamente circular. Afinal, a razão pela qual a tentativa magistral de Hegel de elucidar a profunda interconexão entre a ‘racionalidade’ e a ‘efetividade’ incorreu em dificuldades insuperáveis não é o fato de que na realidade a relação não exista. Hegel estava destinado ao fracasso por violar inteiramente seu próprio princípio de historicidade ao congelar a racionalidade dinâmica da efetividade em constante desdobramento com a pseudo racionalidade estática de um presente fechado de modo estrutural. Ele fez isso em consonância com o ponto de vista do capital adotado pela economia política, que torna a ‘racionalidade do efetivo’ um sinônimo da efetividade antagonicamente dividida, porém, de uma maneira desconcertante, eternizada, da ordem estabelecida (Mészáros, 2009, p. 33).

Nas diversas teorias que conceituam o mundo a partir do ponto de vista da economia política, as determinações materiais e a gênese histórica da racionalidade capitalista são totalmente ignoradas, além de desconsiderar a devastadora irracionalidade da razão reificada do capital em várias dimensões da vida prática autocontraditória, destrutiva e até mesmo, autodestrutiva (Mészáros, 2009, p. 33).

A visão que situa os determinantes da mudança social fundamental em ‘espíritos de época’ como se surgissem misteriosamente e são transformados em princípios formais autogeradores trata-se, para Mészáros, de uma predisposição ideológica idealista que serve fundamentalmente para solapar e desqualificar a crença na viabilidade de intervenção radical na esfera socioeconômica com o propósito de instituir uma alternativa sustentável à ordem estabelecida (Mészáros, 2009, p. 33).

Ele ressalta ainda que todas essas “irracionalidades socialmente específicas, a despeito da predisposição subjetiva de seus originadores, são, à sua própria maneira, racionais e representativas” (Mészáros, 2009, p. 33). Isso porque

surgem necessariamente de uma base socioeconômica cujas determinações estruturais fundamentais são compartilhadas e percebidas de uma forma caracteristicamente distorcida por todos os envolvidos, sejam eles filósofos, economistas, cientistas políticos, ou meros participantes do senso comum prevalecente no cotidiano capitalista (Mészáros, 2009, p. 33).

A hegemonia da ideologia dominante não pode ser explicada apenas com base em seu poder autônomo. A prevalência da ideologia dominante só pode ser esclarecida a partir da base existencial compartilhada, pois as inversões práticas geradas e reproduzidas constantemente pelo sistema capitalista constituem, na imediatividade de sua materialidade, a determinação mais fundamental a esse respeito (Mészáros, 2009, p. 34).

Mészáros (2009) expôs como as teorias advindas da tradição filosófica, que forneceram os elementos essenciais para a constituição das ciências humanas e sociais, possuem limites intransponíveis, pois são constituídas por múltiplas determinações da

realidade objetiva, intimamente relacionadas ao modo como os indivíduos produzem sua vida material, isto é, ao ponto de vista da economia política. No entanto, ele enxerga na contradição a potencialidade de transformação social.

A potencialidade de uma transformação radical da sociedade só pode se dar através de uma formação crítica, que nos permita apreender os processos históricos e as complexas relações sociais que se relacionam reciprocamente, constituindo-se enquanto parte fundamental para a formação da consciência dos indivíduos. Como foi amplamente demonstrado nos capítulos anteriores, a ciência ao longo do desenvolvimento histórico nunca foi neutra, mas detinha em seu horizonte a melhora das condições de vida humana, principalmente no que se refere às ciências da natureza.

Contudo, percebe-se que há muito tempo esse sentido se perdeu, uma vez que o desenvolvimento das ciências da natureza está intimamente vinculado com as transformações da relação entre capital e trabalho, possibilitando a precarização e superexploração do trabalho alienado, voltado à reprodução do capital, de modo que a dimensão social do desenvolvimento científico foi paulatinamente perdendo o seu caráter.

Considera-se necessário restituir a ciência em seu sentido amplo, enquanto atividade humana capaz de proporcionar a melhora das condições de vida da humanidade. Restituir a ciência de sentido significa colocá-la a serviço do desenvolvimento humano, isto é, de uma sociedade verdadeiramente humanizada, que só parece ser possível a partir de um modo de sociabilidade diferente do estabelecido, uma nova ordem societária.

A construção de uma nova ordem societária parece premissa fundamental para a realização da humanidade, uma sociedade onde o ser humano desenvolva suas potencialidades. Entretanto, o grande desafio que se coloca na contemporaneidade é: como construir a consciência histórica necessária à suplantação da sociedade de classes?

Mészáros (2008) demonstra a dimensão dialética da constituição das ciências humanas e sociais. Na mesma medida em que as ciências humanas e sociais tomam um caráter ideológico de legitimação e reprodução da ordem capitalista, torna-se um espaço estratégico de crítica e reflexão fundamental para a formação da consciência histórica e necessidade de superação da sociedade de classes.

Nesse sentido, é importante reafirmar a atualidade de Marx e do materialismo histórico-dialético. Enquanto a história da sociedade for a história da *luta de classes*, Marx permanece atual, pois nos parece o único referencial teórico metodológico que expõe o caráter contraditório, antagônico e não natural da sociedade capitalista. Concebe as sociedades industriais enquanto um modo de sociabilidade que foi construído pelos humanos através do trabalho. Mais do que expor as contradições destrutivas do modo de

produção capitalista, Marx aponta para a possibilidade e a necessidade de transformação radical do modo como a humanidade se relaciona em sua totalidade.

Todavia, a transformação radical da sociedade não se dá apenas com o aprofundamento das contradições. Os antagonismos não devem levar por si só a uma Revolução, mas precisa ser organizada, construída. É necessário que as pessoas reconheçam a possibilidade de transformação radical da sociedade. Há indícios de que a ciência pode contribuir de modo decisivo para o desenvolvimento da consciência histórica necessária à superação do capital. Conforme Marx (2008) afirma no livro III do capital: “Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx *apud*. Borges, 2021, p. 25). Por sua capacidade de desvelar o que é oculto, o que não aparece à primeira vista, ela pode contribuir para a formação da consciência de classe, pois é por si um espaço fundamental para a formação humana e da qual todos deveriam ter amplo acesso.

Destarte, nos parece importante a compreensão da relação dialética existente entre a consciência e a estrutura social, da qual Mészáros (2009) deu destaque. A ciência enquanto uma instância fundamental para a formação humana, Mészáros considera a necessária reorientação do método para uma sociedade em transição.

Portanto, a seção seguinte ocupa-se da atualidade do materialismo histórico dialético e coloca em evidencia a necessária reorientação do método a partir da obra István Mészáros *Estrutura social e Formas de Consciência I*, não apenas enquanto referencial teórico e metodológico de compreensão da realidade, mas fundamentalmente, enquanto referencial que permite entender a humanidade enquanto sujeito histórico, cabendo a própria humanidade enxergar as possibilidades de transformação e enfrentamento das questões sociais impostas pelas limitações do sistema capitalista.

3.1.A atualidade do materialismo *histórico-dialético*: a necessária reorientação da ciência para uma época de transição em Mészáros

No livro *Estrutura social e formas de consciência I*, onde o autor apresenta a relevância da reorientação marxiana do método em uma época histórica de transição, é retomada algumas das ideias apresentadas por Marx no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). De acordo com Mészáros, o texto apresenta duas proposições importantes que são necessárias de serem consideradas:

que a ordem sociometabólica do capital há muito estabelecida é a última forma de reprodução social antagônica na história humana; e segundo, que as condições materiais para superar o antagonismo estrutural da ordem socioeconômica agora dominante são elas mesmas criada no interior da estrutura da sociedade burguesa dada (Mészáros, 2009, p.189).

O antagonismo entre capital e trabalho identificado por Marx, a partir da realidade que se fazia presente em seu contexto, submete grande parte da população em todas as partes do mundo à ‘dominação estrutural hierárquica do capital’ e é por essa razão que trata-se de um antagonismo de classe fundamental para compreensão dos fenômenos sociais. A raiz das grandes contradições e dos conflitos sociais que eclodem nas sociedades podem ser buscadas principalmente na relação entre capital e trabalho, isto é, no modo como são estabelecidas as relações de produção.

Em relação a segunda proposição: “que as condições materiais para se superar o antagonismo estrutural da ordem socioeconômica agora dominante são elas mesmas criadas no interior da estrutura da sociedade” -, de acordo com Mészáros (2009) - é de relevância vital ter se desenvolvido um nível avançado de atividade produtiva, que seja adequada a satisfazer as necessidades mais elementares da totalidade dos indivíduos sociais. Só quando os indivíduos sociais tiverem alcançado as forças produtivas para suprir as suas necessidades, os antagonismos se cessariam. Marx já colocara no *Prefácio*

Uma organização social nunca desaparece antes que desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas ou superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer (Marx, *apud.*, Mészáros, 2009, p. 190).

Mészáros acrescenta ainda que, Marx fala sobre a criação das condições materiais dentro da estrutura da antiga sociedade. Para o autor, Marx está ciente da necessidade de se desenvolver de modo apropriado às condições políticas e culturais/teóricas, assim como as educacionais existentes (Mészáros, 2009, p. 190). Segundo ele, é por essa razão que Marx frisa na *Ideologia Alemã*, - em contraste com o socialismo utópico de Robert Owen²⁰ - que o educador precisa também ser educado. Marx considera como uma tarefa histórica a criação de uma consciência voltada para a necessidade de uma revolução (Mészáros, 2009, p. 190), necessidade essa que surge pelo aprofundamento das contradições de relações sociais que são colocadas em constante oposição, reconhecida por Marx como *luta de classes*. O cumprimento da tarefa histórica exige o preenchimento de um empreendimento revolucionário político, teórico e educacional ao qual o próprio Marx dedicou toda a sua vida (Mészáros, 2009, p. 190).

Segundo Mészáros (2009), as décadas de desenvolvimento no pós Segunda Guerra tornaram a situação incomparavelmente mais grave do que nos tempos de Marx. Em 1845 ele já havia sublinhado que, devido aos antagonismos alienantes do modo de controle de reprodução do capital que, “no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam apenas malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição” (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 191), Mészáros afirma que,

desde os tempos que estas linhas foram escritas por Marx, a humanidade teve de confrontar não apenas com as desumanidades de duas guerras mundiais devastadoras, junto com uma multiplicidade de conflagrações militares menos globais, mas não menos destrutivas - incluindo a Guerra do Vietnã e a atual intervenção genocida no Oriente Médio promovida pelo dominante poder imperialista -, como também a possibilidade de uma aniquilação potencial de toda a humanidade e, ao mesmo tempo, a destruição de toda a vida sobre a Terra, por meio de armas de destruição em massa nucleares, química, biológicas prontas para serem ativadas com a maior facilidade. E como se isso não fosse suficiente, as práticas produtivas impostas pela produção destrutiva do capital já estão ativamente engajadas em infligir danos irreversíveis sobre a própria natureza, minando com isso as condições elementares de existência da humanidade (Mészáros, 2009, p. 191).

Desde que Mészáros (2009) escreveu estas linhas, pode-se dizer que os conflitos e antagonismos da relação entre capital/trabalho em sua crise estrutural²¹ se aprofundou

²⁰ O socialismo utópico de Robert Owen dividiu a sociedade em duas partes, entre os educadores e os educados, sendo que os educadores são colocados acima da sociedade, sem levar em consideração que estes também precisam ser educados.

²¹ O desenvolvimento das forças produtivas sob a ideologia da propriedade privada, o progresso *técnico-científico* orientado pelo princípio da acumulação de capital como inerente à natureza humana tem deteriorado as condições de existência da grande maioria da população. O desemprego crônico não atinge

em níveis estratosféricos. Sob as presentes condições de aprofundamento da crise estrutural, - que se desdobra em crise econômica, política e climática - e a ofensiva neoliberal que conduz ao seu agravamento, a elaboração de um modo de vida qualitativamente diverso é condição vital para pensarmos em um futuro, pois, o futuro ainda não existe, a história está em aberto e cabe a nós, sujeitos históricos, preenchê-la. Nesse sentido, assim como Mészáros, considera-se necessária e pertinente a preocupação com as questões do método apropriado para manejar os graves problemas de nossa época de transição histórica.

O autor considera que, “o ponto de partida necessário nesse aspecto, para a reorientação do método herdado do passado, é submeter a uma crítica radical a modalidade estabelecida de mediação e reprodução social sob o domínio do capital” (Mészáros, 2009, p. 192), isto é, compreender como as concepções científicas que emergem do desenvolvimento capitalista tomam um caráter de naturalização do capital. Ele parte da singular diferença entre as *mediações de primeira ordem e as de segunda ordem*. Essas mediações constituem, segundo Mészáros, “um sistema de controle sociometabólico que precisa ser superado em sua totalidade, como um “sistema perversamente orgânico”” (Mészáros, 2009, p. 192).

Nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844*, Marx concentra-se fundamentalmente nos problemas das mediações de segunda ordem do capital, o que contribuiu para a formação de sua *Teoria da Alienação*. Mészáros expõe, portanto, as mediações de primeira e segunda ordem. Segundo ele, as mediações necessárias para todas as formas viáveis de reprodução social são:

- a) regulação necessária, mais ou menos espontânea, da atividade biológica reprodutiva e o tamanho da população sustentável, em conjunção com os recursos disponíveis; b) a regulação do processo de trabalho por meio do qual o necessário intercâmbio da comunidade com a natureza possa produzir os bens necessários para a satisfação humana, como também as ferramentas de trabalho, empreendimentos produtivos e conhecimento apropriados pelos quais o próprio processo reprodutivo possa ser mantido e aprimorado; c) o estabelecimento de relações de troca sob as quais as necessidades historicamente cambiantes dos seres humanos possam ser interligadas com o propósito de otimizar os recursos naturais e produtivos disponíveis - incluindo culturalmente produtivos; d) a organização, a coordenação e o controle da multiplicidade de atividades por meio das quais as exigências materiais e culturais do processo de reprodução sociometabólica bem sucedida de comunidades humanas progressivamente mais complexas possam ser asseguradas e protegidas, e) a alocação racional de recursos materiais e humanos disponíveis, lutando contra a tirania da escassez por meio da utilização econômica dos modos e meios de reprodução da sociedade dada, na medida viável sobre a base de um nível de produtividade alcançável e

apenas os trabalhadores não qualificados, mas também recai sobre aqueles altamente qualificados, realidade que se faz presente não apenas nos países do sul global, mas também nos países do norte ‘desenvolvido’.

dentro dos limites das estruturas socioeconômicas estabelecidas; f) a promulgação e administração de regras e regulamentos da sociedade dada como um todo, em conjunção com outras funções e determinações primárias mediadoras (Mészáros, 2009, p. 192).

Segundo Mészáros, nenhum desses imperativos, considerados como *mediadores primários*, implica essencialmente no estabelecimento de uma estrutura hierárquica de dominação como estrutura necessária da reprodução sociometabólica, tal como é na sociedade capitalista (Mészáros, 2009, p. 192). Em contraposição, às mediações de *segunda ordem* são totalmente distintas, sendo elas,

a) a família nuclear, articulada como ‘microcosmo’ da sociedade, o qual, além de seu papel na reprodução da espécie, participa em todas relações produtivas do ‘macrocosmo’ social, incluindo a mediação necessária das leis do Estado para todos os indivíduos, e assim, diretamente necessária também para a reprodução do Estado; b) os meios de produção ‘alienados’ e suas personificações por meio das quais o capital adquire ‘vontade férrea’ e consciência rígida, estritamente demandando a impor sobre todos a conformidade com relação às exigências objetivas desumanizantes da ordem sociometabólica; c) o dinheiro assumindo uma multiplicidade de formas mistificantes e progressivamente mais dominantes no curso do desenvolvimento histórico, chegando ao domínio total do sistema monetário internacional dos dias de hoje; d) objetivos de produção fetichistas, submetendo de uma forma ou de outra a satisfação das necessidades humanas (e a provisão correspondente de valores de uso), aos imperativos cegos da expansão e acumulação de capital; e) trabalho estruturalmente divorciado da possibilidade de controle, seja nas sociedades capitalistas, nas quais deve funcionar como trabalho assalariado coagido e explorado pela compulsão econômica, seja sob o controle pós capitalista do capital sobre a força de trabalho politicamente dominada; f) variedades de formação de Estado do capital em seus terrenos globais, nos quais podem confrontar-se uns contra os outros (por vezes com os mais violentos meios, deixando a humanidade a beira da destruição), como Estados nacionais orientados a si mesmo; g) e o descontrolado mercado mundial em cuja estrutura os participantes, protegidos por seus respectivos Estados nacionais, por meio das relações de poder dominantes, devem se acomodar às precárias condições de coexistência econômica enquanto se empenham em obter a mais alta vantagem praticável para si ao ludibriar suas contrapartes concorrentes, aqui lançando inevitavelmente as sementes de mais conflitos destrutivos (Mészáros, 2009, p. 193).

Mészáros (2009) ressalta que, as mediações de segunda ordem se sustentam reciprocamente. “Quando são tomadas isoladamente se torna impossível impedir a força alienante de qualquer uma delas, ao passo que o seu imenso poder de auto regeneração de imposição do sistema como um todo é deixado intacto” (Mészáros, 2009, p. 193). Ele afirma ainda que “o sistema do capital tem sucesso em impor-se - por meio de interconexões estruturais de suas partes constituintes, mesmo sobre os esforços emancipatórios parciais e dirigidos a alvos específicos”. (Mészáros, 2009, p. 193).

De acordo com Mészáros, “o que deve ser confrontado e superado pelos adversários da ordem estabelecida, além da extração de mais-valia do trabalho, é o poder

negativo de suas conexões circulares”²² (Mészáros, 2009, p. 194). Para o autor, “a concepção que vislumbra superação das mediações de segunda ordem antagônicas do capital é inseparável da reavaliação radical do contraste metodológico entre o ponto de vista herdado da filosofia e da típica caracterização burguesa da ordem social e o qualitativamente diverso ponto de vista que foi outrora, fornecido por Marx” (Mészáros, 2009, p. 194) e que se constituiu enquanto o referencial teórico da classe trabalhadora e da revolução.

Marx insiste em suas *Teses sobre Feuerbach* que o “‘ponto de vista’ do velho *materialismo* é o ponto de vista da sociedade civil, enquanto o novo ponto de vista deve ser o da sociedade humana” (Mészáros, 2009, p. 194). Na orientação marxiana do método, a relevância do ‘necessário ponto de vista’ que parte da sociedade civil não pode se confinar no antigo materialismo. De modo característico, as filosofias idealistas - como a de Hegel -, são caracterizadas por Marx, por suas limitações do ponto de vista. Marx torna isso explícito na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, ao acentuar que

Nas minhas pesquisas cheguei a conclusão de que as relações jurídicas - assim como as formas de Estado - não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação da sociedade civil; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política (Marx, *apud.* Mészáros, 2009, p. 194).

Mészáros explica que a razão pela qual a adoção do ponto de vista da sociedade civil como princípio orientador da filosofia ter sido submetida a crítica radical foi porque, ao reduzir de maneira conveniente as contradições sociais antagônicas da ordem social às vicissitudes estritamente pessoais de indivíduos egoístas e absolutizar tais contradições como insuperáveis, a ordem social existente permaneceu além da crítica e pode prosseguir como antes com suas atividades reprodutivas do interior de suas mediações antagônicas de segunda ordem (Mészáros, 2009, p. 194).

Conforme argumenta o autor, quando os problemas reais dos antagonismos são transfigurados individualisticamente e abstraídos na dita ‘sociedade civil’, em que as condições materiais de existência as produzem e reproduzem constantemente, naquele

²² As conexões circulares referem-se fundamentalmente a tradição filosófica burguesa, como o foi a filosofia hegeliana, que cristalizou a história como produto do *Espírito Absoluto* e naturalizou as relações de produção capitalistas como eternas e insuperáveis, negando assim o seu caráter histórico, como um simples produto da razão. A concepção hegeliana ignora que a história é feita no terreno da vida real, através da atividade sensível dos homens, que em conexão transformam completamente a realidade e fazem a história, preenchem de conteúdo as ideias que nos ocupam.

caso, a posição metodológica adotada pode cumprir de modo bem sucedido sua função ideológica de racionalizar o existente em um modo plenamente conciliador (Mészáros, 2009, p. 194).

A visão que o ser humano é individualista e egoísta por sua própria natureza, na qual é constantemente colocado em uma luta pela sobrevivência e que se sustenta a partir da lógica da concorrência amplamente difundida nas sociedades capitalistas, foi, ao longo do desenvolvimento histórico, naturalizada pelo pensamento filosófico e pelas ciências, sem levar em consideração que o individualismo exacerbado e egoísta do ser humano está profundamente atrelado ao modo de produção estabelecido colocando-nos em oposição constantemente.

A contradição da sociedade burguesa nasce das condições de existência social dos indivíduos, ao mesmo tempo em que as forças produtivas que se desenvolvem no bojo da sociedade criam-se também as condições materiais para superação da contradição fundamental da relação entre capital e trabalho. O diagnóstico das contradições existentes e de seu potencial resolução precisava ser evitado por todos que adotaram em conceituações do mundo o eternizante ‘ponto de vista da sociedade civil’ (Mészáros, 2009, p. 195), pois a própria sociedade civil nada mais é que um produto de relações de produção historicamente determinadas.

Para Mészáros, o tratamento dado a ‘sociedade civil’ pelos grandes representantes intelectuais da burguesia ajudou a criar condições especulativas para a idealização do próprio *Estado* capitalista, ao separar a sua dimensão política, que abrangem os problemas de seu solo material, por meio da abstração imaginária do estado da realidade material da sociedade civil (Mészáros, 2009, p.195). Segundo o autor, a “confrontação necessária aos antagonismos materiais e políticos que são intimamente associados, foi categoricamente excluída de qualquer consideração em vista da falsa conceituação da *sociedade civil* como sendo o ‘terreno da individualidade agregativa estritamente egoísta’” (Mészáros, 2009, p.195), o que significa que a tradição filosófica ignorou a base real sobre a qual se forma a sociedade civil, como se ela fosse uma consequência necessária para organização de uma sociedade em que os indivíduos são arbitrariamente entendidos enquanto egoístas por natureza, e não o produto de um modo de produção específico onde a realidade é tida como uma constante luta de todos contra todos. O autor acrescenta ainda que,

pelo mesmo motivo, no idealizado domínio separado do Estado, postulava-se de forma arbitrária a solução de uma ‘ordem natural’ única e sua ‘racionalidade’ inquestionável, excluindo assim, toda a possibilidade de transformar minimamente a dominação hierárquica estruturalmente consolidada do trabalho pelas não analisáveis premissas e imperativos práticos do sistema do capital” (Mészáros, 2009, p. 195)

Destarte, para Mészáros (2009), na abordagem de dois domínios estruturalmente separados, a saber, a *sociedade civil* e o idealizado *Estado* é incompatível com qualquer resolução. Segundo o autor: “A estruturalmente reforçada fundação material exploradora e opressora da sociedade, em que o trabalho vivo foi separado dos seus meios de produção e do exercício de todas as funções sociais foi transfigurada na pretensa igualdade de indivíduos livremente associados por contrato” (Mészáros, 2009, p. 195). Segundo o autor, “toda essa construção foi envolvida pelas camadas reificadas²³ de mistificação apropriadas ao funcionamento material da *sociedade civil*, na tentativa de torná-la ideologicamente aceitável” (Mészáros, 2009, p. 195). Ele esclarece ainda que,

Os procedimentos formais/legais do Estado idealizado do ponto de vista capitalista [...] quando quer a defesa da ordem estabelecida não poderia contemplar qualquer mudança significativa por si mesmo. As funções do Estado foram historicamente articuladas como a preservação legal, política e militar das estruturas existentes de dominação e subordinação. Desse modo, tornou-se possível para a grande figura do movimento iluminista escocês, Adam Smith, idealizar o domínio do capital como o ‘sistema natural da liberdade e justiça completas’. E Hegel também não teve dificuldades em encontrar uma caracterização, assim como, uma justificação igualmente reconciliatória e idealizante da ordem estabelecida ao postular que ‘se tornou objetiva a reconciliação que, em imagens e em realidade da razão, desenvolve o Estado’ (Mészáros, 2009, p. 195).

O modo como as condições sócio metabólicas do capital foi definido, através da separação entre a ‘sociedade civil e o Estado’, impossibilitou vislumbrar uma alternativa à hegemonia do capital. Nesse sentido, considera-se que a reorientação marxiana do método foi destinada ao propósito de “expor o caráter indefensável das determinações estruturais antagônicas” (Mészáros, 2009, p. 196).

Ela foi concebida com o propósito de tornar viável o avanço em direção à uma “nova forma histórica”. Por essa razão Marx frisou na última tese sobre Feuerbach, que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, o que importa é transformá-lo” (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 197). Para Marx, “a mudança qualitativa metodologicamente vital para a crítica da economia política como anatomia dos antagonismos estruturais da sociedade civil, foi resumida como o estabelecimento necessário do *sistema comunal de produção e distribuição*” (Mészáros, 2009, p. 197).

²³ O conceito de reificação foi concebido por Lukács. O processo de reificação consiste na coisificação do ser humano através de sua transformação em mercadoria com o surgimento da propriedade privada. Enquanto mercadoria, o ser humano é coisificado, tornado objeto diante do outro, um mero instrumento para obtenção de lucro. Pode se dizer que a reificação é um fenômeno das sociedades capitalistas, da qual os indivíduos são alienados de suas relações sociais.

Segundo Mészáros, é apenas por meio desse tipo de intercâmbio entre a humanidade e a natureza, entre os indivíduos, que o círculo vicioso da mediação antagônica da relação entre capital e trabalho poderia ser rompido e substituído por um novo modo de mediação comunal não antagônica (Mészáros, 2009, p. 197).

Uma vez considerada a necessária implantação de um *sistema de produção comunal*, a questão central que se coloca refere-se “a forma de mediação por meio da qual a estrutura hierárquica da divisão do trabalho poderia abrir caminho para o modo de produção diretamente social da nova forma histórica” (Mészáros, 2009, p. 197), isto é, refere-se ao “estabelecimento dos parâmetros em direção na qual ‘no lugar da divisão do trabalho’ a atividade vital conscientemente autocontrolada dos indivíduos sociais poderia ser integrada em uma totalidade produtivamente viável e humanamente realizadora” (Mészáros, 2009, p. 197). Ou seja, quais os caminhos necessários, dentro das limitações do próprio capital poderia de algum modo contribuir para construção de uma nova ordem societária?

Como argumenta Mészáros, “sob a divisão do trabalho prevalecente, os indivíduos são mediados entre si mesmos e combinados em uma totalidade social estruturada de forma antagônica por meio do sistema capitalista de produção e troca de mercadorias” (Mészáros, 2009, p. 198). Segundo o autor, essa estrutura “é regida pelo imperativo do valor de troca em expansão ao qual deve ser estritamente subordinado todo restante, desde as necessidades mais básicas dos indivíduos isolados até às mais variadas atividades produtivas materiais e culturais” (Mészáros, 2009, p. 198). O sistema comunal vislumbrado por Marx “posiciona-se em contraste com a mediação societal antagonicamente hierárquica tal como é estabelecida pelo capitalismo” (Mészáros, 2009, p. 198). Nos *Grundrisse*, Marx expõe as principais características do modo comunal de troca, sendo elas:

- a) A determinação da atividade vital dos sujeitos trabalhadores como vínculo necessário e individualmente significativo na produção diretamente geral e sua correspondente participação direta no mundo de produtos disponíveis; c) a determinação do produto social como inerentemente comunal e geral desde o início, em relação às necessidades e propósitos comunais, baseando-se na cota especial que os indivíduos particulares adquirem na produção comunal em andamento; c) a participação plena dos membros da sociedade no consumo comunal propriamente dito: uma circunstância que acaba por tornar-se deveras importante, em vista da inter-relação dialética entre produção e consumo, sobre cuja base é caracterizada de modo adequado sob o sistema comunal como definitivo ‘consumo produtivo’ e por fim; d) a organização planificada do trabalho de tal modo que a atividade produtiva dos sujeito particulares do trabalho seja mediada de uma forma não reificada-objetificada, por meio da troca de mercadorias, mas por meio das condições intrinsecamente sociais do próprio modo de produção dado, no interior do qual os indivíduos são ativos (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 198).

De acordo com Mészáros, essas características que foram ressaltadas por Marx tornam claro que a questão central fundamental é o estabelecimento de uma nova “mediação do intercâmbio sociometabólico da humanidade com a natureza e da atividade auto produtiva, autodeterminada progressivamente entre os indivíduos sociais” (Mészáros, 2009, p. 198).

Para Mészáros, a obra de Marx e Engels e seus empreendimentos, buscavam compreender as contradições da realidade social de sua época, livre das mistificações e arbitrariedades do pensamento; não por acaso, se tornou o referencial teórico do proletariado em uma época em que as contradições eram ainda mais evidentes. Nesse sentido, a tarefa da desmistificação tinha de ser buscada no sentido de se estabelecer uma nova realidade e instaurar novas relações de produção. A primeira tarefa da desmistificação se dá, portanto, em relação ao conceito de *troca*, que foi tratado de forma tendenciosa e unidimensional pelos economistas políticos e filósofos que adotaram o ponto de vista da sociedade civil (Mészáros, 2009, p. 198). Ainda nos *Grundrisse*, Marx afirma que,

o caçador e o pescador individuais isolados, a partir dos quais partem Smith e Ricardo, pertencem às concepções sem imaginação dos robinsonianos do século XVIII, as quais de forma alguma expressam apenas uma reação contra a sofisticação exacerbada e um retorno a uma vida natural mal compreendida, como os historiadores culturais imaginam. Também se baseia no tal naturalismo o contrato social de Rousseau, que coloca os sujeitos autônomos, naturalmente independentes, em relação e conexão mediante contrato. Esta é a semelhança, aquela meramente estética, dos robinsonianos, grandes e pequenos. É antes, a antecipação da ‘sociedade civil’, em preparação desde o século XVI e andando a passos largos em direção à maturidade no XVIII. Nessa sociedade a competição aberta, o indivíduo aparece separado dos laços naturais etc., os quais em períodos históricos anteriores o converteram em um acessório de um conglomerado humano definido e limitado. Smith e Ricardo ainda se apoiam com os dois pés sobre os ombros dos profetas do século XVIII, em cujas imaginações esse indivíduo do século XVIII - o produto da dissolução das formas feudais da sociedade e das novas forças de produção desenvolvidas desde o século XVI - aparece como um ideal, cuja existência eles projetam sobre o passado. Não como um resultado histórico, mas sim como o ponto de partida da história. Como indivíduo Natural apropriado de sua noção de natureza, não surgindo historicamente, mas depositado pela natureza. Essa ilusão tem sido comum a cada nova época até os dias atuais [...] Somente no século XVIII, na sociedade civil, as várias formas de interconexão social confrontam o indivíduo como um mero meio para seus fins privados, como necessidade externa. Mas a época que produz esse ponto de vista, aquele do indivíduo isolado, é também precisamente aquela das relações sociais mais desenvolvidas até esse ponto. O ser humano é no sentido mais literal, um animal político, não um mero animal gregário, mas um animal que pode se individualizar apenas em meio à sociedade (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 198/199).

Desde que essas linhas foram escritas por Marx, nada mudou substancialmente em termos metodológicos e ideológicos nas conceituações formuladas do ponto de vista da sociedade civil e da economia política que privilegia a perspectiva do capital

(Mészáros, 2009, p. 198). Mészáros afirma que

a projeção a-histórica das relações de troca capitalistas com o passado mais remoto e a presunção arbitrária da idealizada naturalidade do sistema como um todo para propósitos ideológicos, em conjunto com a fictícia natureza humana da individualidade, estão com mais evidência hoje do que em qualquer época (Mészáros, 2009, p. 199).

Ainda de acordo com Mészáros, nas várias concepções da sociedade civil o culto ao indivíduo isolado é distorcido. Ele explica que, sob o domínio do capital, encontra-se a forma social “mais desenvolvida até este ponto” de relações de reprodução social nas quais o indivíduo efetivamente existente “pode se individuar apenas em meio a sociedade” (Mészáros, 2009, p. 199). Não é possível pensar sobre as características definidoras elementares da individualidade capitalista sem seus vínculos inseparáveis da mais complexa estrutura de determinações sociais em movimento (Mészáros, 2009, p. 199), isto é, a própria individualidade é atravessada pelo modo com que as relações de produção são estabelecidas no interior de sociedade. Segundo Mészáros, é por essa razão que a *distribuição* precisa ser separada da *produção*, para assim

criar a credibilidade ilusória de uma ordem natural orientada pela ótima satisfação das necessidades da individualidade isolada, quando na verdade oculta a efetividade das pressuposições práticas e dos imperativos materiais objetivos impostos pela ação bem-intencionada das personificações do capital” (Mészáros, 2009, p. 199).

Mészáros argumenta ainda que, “em relação ao terreno da *produção*, nem mesmo a aparência de um sistema coerente permite surgir do caos dos intercâmbios estritamente individualistas” (Mészáros, 2009, p. 200). Para o autor, a metodologia de abstrair a distribuição de sua base de produção, possibilitou gerar o mito de uma sociedade equitativa, enquanto preserva intactas suas determinações discriminatórias estruturalmente reforçadas (Mészáros, 2009, p. 200).

A partir disto, pode-se pensar sobre a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (que fundamentou o Estado Democrático de Direito das sociedades contemporâneas), que ressalta que todos os homens são iguais perante a lei. No entanto, podemos nos questionar: como podem ser iguais em uma sociedade em que as relações já são estabelecidas de modo desigual? Do mesmo modo, a propriedade privada é estabelecida como direito universal inviolável, porém, no modo de produção capitalista, a maioria dos seres humanos estão privados do acesso à propriedade e da riqueza socialmente produzida. Isso demonstra que os procedimentos formais/legais tomam um caráter abstrato e não encontram seu conteúdo na realidade empírica, tratando-se apenas de uma aparência formal que não condiz com a realidade. Sob essa aparência de ser individualista naturalmente, recai também sobre o indivíduo a responsabilização pelas

mazelas, infortúnios e males que assolam parte da humanidade, como se não fossem apenas as manifestações de uma sociedade que está hierarquicamente estruturada de modo totalmente desigual e que coloca os indivíduos em constante oposição ao transformá-los em meras mercadorias.

Conforme argumenta Mészáros (2009), a contradição fundamental não pode ser removida do sistema, mas se aprofunda e intensifica cada vez mais. A contradição central reside na tendência expressa da “*direção a socialização crescente e integração global da produção*” - que se manifesta no processo de globalização e a “*intocável apropriação privada do produto societal*, incluindo os meios de produção mais poderosos de toda sociedade, inventados pela ciência e expropriados de modo unilateral em subordinação às necessidades e determinações auto expansivas do capital” (Mészáros, 2009, p. 200).

O fenômeno da ‘globalização’ pertence a relações sociais desenvolvidas até esse ponto, mesmo que os ideólogos do capital neguem as suas contradições (Mészáros, 2009, p. 200). O problema grave que se coloca é que a tendência existente da globalização não pode ser levada a sua completude sustentável exatamente por causa de sua relação fundamentalmente contraditória entre o “crescimento significativo da socialização da produção e a cada vez mais exclusivista apropriação/expropriação de todas as suas dimensões, incluindo a sua base produtiva” (Mészáros, 2009, p. 200), através da formação definitiva dos grandes monopólios imperialistas.

Segundo Mészáros, “o fenômeno da globalização é inseparável da tendência em direção à concentração e centralização do capital” (Mészáros, 2009, p. 200). O progresso dos desenvolvimentos monopolísticos em geral não é de modo algum inteligível sem o processo de globalização, ou seja, não é possível pensar na constituição dos monopólios de modo dissociado do processo de expansão comercial a nível global. Em outras palavras, isso nada mais é que a expressão de mais uma fase do desenvolvimento do mercado mundial. No entanto, não se trata de algo recente. Nos *Grundrisse*, Marx já havia colocado em relevo as tendências monopolísticas do processo de globalização. Ele afirmava que

Como um outro exemplo das posições divergentes que podem ocupar a mesma categoria em diferentes estágios sociais: uma das formas mais recentes da sociedade burguesa, sociedades anônimas por ações. Estas também aparecem, no entanto, em sua origem, nas grandes e privilegiadas empresas de monopólio (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 201).

A *Companhia das Índias Orientais*, em um passado até certo ponto distante de nós, foi precursora do imperialismo colonial. Não diferente, as duas grandes guerras mundiais do século passado são apenas uma remota lembrança - como afirma Mészáros

-, da natureza de seus desenvolvimentos (Mészáros, 2009, p. 201). O processo de globalização está indiscutivelmente associado às mais cruéis formas de dominação imperialista, de colonização (Mészáros, 2009, p. 201).

Nesse sentido, Mészáros afirma que a reorientação do método é importante de modo vital em todos esses aspectos, pois as contradições cada vez mais acirradas e profundas da ordem societária do capital, sobretudo no século XXI, não podem ser deixadas sob o “manto da mistificação metodológica e ideológica” (Mészáros, 2009, p. 201). Segundo o autor, a contradição irreconciliável entre a socialização e apropriação da produção deve ser resolvida de uma forma histórica sustentável, isto é, “trazendo o metabolismo social em sua totalidade em sintonia com a necessária socialização da produção de modo que possa ser controlado pelos indivíduos sociais livremente associados” (Mészáros, 2009, p. 201).

Para o autor, a única forma de realizar essa tarefa histórica de modo bem-sucedido é por meio da consolidação do *sistema de comunal de produção e consumo* em sua inseparabilidade dialética recíproca, como foi sustentado por Marx. Como afirma Mészáros, “uma das questões metodológicas mais importantes a esse respeito refere-se à distorção tendenciosa e à projeção mistificadora das relações de troca capitalistas em direção ao passado remoto” (Mészáros, 2009, p. 201).

Sem dúvida, nenhuma forma social é concebível sem alguma relação de troca. No entanto, a questão fundamental é que a troca precisa ser compreendida como inseparável da vida social.

As relações de troca sob o domínio do capital estão sujeitas a tirania da lei do valor e tem como consequência fundamental a alienação e a dominação até mesmo das necessidades mais elementares e a necessidade capitalista de subordinar a produção de valores de troca que favorecem sobretudo, o lucro e a acumulação de capital (Mészáros, 2009, p. 202)

Por isso que vemos hoje a intensificação da exploração do trabalho, que sob a ideologia do capital, transforma trabalhadores em ‘empreendedores individuais’, patrões de si mesmos e mantém intacta a estrutura de exploração do trabalho para fins privados. Como afirma Mészáros, “sob a tirania da lei do valor, somos confrontados com determinações fetichistas da troca de mercadoria. No mundo do capital, a única forma de se legitimar valores de uso que correspondem às necessidades humanas é produzir mercadorias que assegurem os lucros” (Mészáros, 2009, p. 202).

Isso é problemático porque a satisfação das necessidades humanas está vinculada à provisão de bens e produtos, seja como objetos ou como serviços e não de mercadorias, como argumenta o autor. Todavia, sob o domínio do capital os produtos são

transformados em mercadorias, pois só podem ser legitimados enquanto produtos mercantilizados, e até mesmo a força de trabalho adquire um caráter mercantil.

Diferentemente da sociedade capitalista, Mészáros sustenta que, “sob os *sistemas comunais* - defendido por Marx -, a produção ocuparia de maneira consciente o lugar em resposta à necessidade, sobretudo, à necessidade básica dos indivíduos a atividade vital humanamente realizadora, a saber, o trabalho” (Mészáros, 2009, p. 203). Segundo o autor,

A transição radical das relações de troca estabelecidas orientadas para a produção e distribuição de produtos mercantilizados a um modo qualitativamente diverso, baseado na troca de atividades, é o único caminho viável para substituir a modalidade antagônica, definitivamente destrutiva, de mediação do intercâmbio metabólico da humanidade com a natureza e dos indivíduos entre si, por uma alternativa socialmente harmônica e historicamente sustentável (Mészáros, 2009, p. 203).

É comumente aceito que por meio do desenvolvimento das forças produtivas, incluindo o avanço da ciência, se abre a possibilidade de superar a escassez. No entanto, a produção da abundância é condenada a permanecer como uma potencialidade abstrata sem que haja um modo adequado de produção e distribuição, que seria viável apenas sob o sistema comunal (Mészáros, 2009, p. 204). Segundo o autor, “tornar essa potencialidade abstrata em realidade criativa exige a reorientação dos processos de reprodução social como um todo, de forma que os bens e serviços produzidos possam ser compartilhados e não individualisticamente desperdiçados” (Mészáros, 2009, p. 204).

No campo da economia e da filosofia política a determinação social do método na época do capital corre em direção contrária a isso ao eternizar as relações de troca capitalistas, assim como o preocupante culto ao indivíduo isolado. Mészáros afirma que,

a reorientação marxiana do método põe em relevo a inseparabilidade dos aspectos metodológicos dos problemas que são encontrados em sua dimensão substantiva. Contrariando a separação especulativa e formalista do método em relação aos aspectos complexos e as contradições da vida social, as questões de método não estão menos envolvidas com os problemas da vida social. As grandes dificuldades e as complicações metodológicas surgem da complexidade e da contraditoriedade das questões socioeconômicas em jogo, o que exige uma abordagem radical e crítica das questões substantivas no intuito de torná-las capazes de capturar sua dimensão metodológica (Mészáros, 2009, p. 204).

Mészáros segue colocando em relevo as diferenças fundamentais que levaram Marx à superação da *Ciência da Lógica* hegeliana. Segundo o autor, o afastamento de Marx de Hegel é expresso ainda nos *Manuscritos Econômicos Filósofos de 1844*, onde ele articula pela primeira vez a nova abordagem sobre a alienante ordem sociometabólica do capital (Mészáros, 2009, p. 205). Mesmo reconhecendo que Hegel ofereceu uma síntese do desenvolvimento filosófico e uma explicação única da *objetivação* e da

alienação, Marx retrata a conceituação hegeliana como apenas entidades do pensamento, em contraposição a sua personificação do mundo *efetivo*, isto é, o mundo real. Além do mais, Marx considera que a abordagem especulativa de Hegel surge de um ponto de vista determinado, reconciliador e social. Ele afirma nos *Manuscritos*,

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é *o vir a ser para si* do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente reconhece é o abstratamente espiritual. O que forma assim a essência da filosofia em geral, a exteriorização do homem que se sabe, ou a ciência exteriorizada que se pensa, isto Hegel toma como sua essência (Marx, apud. Mészáros, 2009, p. 205).

Mészáros ressalta, portanto, que a crítica de Marx a Hegel é “centrada em dois pontos fundamentais: a fusão hegeliana das categorias de *objetivação e alienação*, ofuscando a natureza destas, e em segundo lugar, a abstração especulativa e reconciliadora por parte de Hegel dos problemas práticos vitais e das contradições do mundo realmente existente” (Mészáros, 2009, p. 206). O modo como essas duas categorias são unidas na filosofia hegeliana, possui um caráter conservador e eterniza as relações de produção em que nada pode ser feito diante do poder do capital, mesmo sob seus efeitos devastadores e desumanizantes para a maior parte da população. Essa “dissolução filosófica e a restauração da empiria, cumpre o papel reconciliador e apologético” da ordem estabelecida, deixando-a sobre o controle livre do capital (Mészáros, 2009, p. 206).

Outro ponto expressivo da crítica de Marx refere-se à questão da “verdade objetiva”, também presente em Hegel e tão buscada pela ciência social como foi amplamente exposto no primeiro capítulo. Na segunda *Tese sobre Feuerbach*, Marx afirma que

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento - que é isolado da prática - é uma questão puramente escolástica (Marx, apud. Mészáros, 2009, p. 206).

A partir disto, Mészáros afirma que “a solução dos mistérios especulativos idealistas para os problemas e as grandes contradições que aparecem como intratáveis do sistema social capitalista, mesmo aqueles que foram conceituados de um modo característico até mesmo pelos representantes da economia política clássica, deve ser buscada por meio de uma reorientação radical do próprio pensamento” (Mészáros, 2009,

p. 206). Ou seja, na visão de Marx é necessário buscar uma forma de abordagem qualitativamente diferente, “significa que toda investigação teórica deve estar firmemente focada na prática transformadora relevante aos seus interesses” (Mészáros, 2009, p. 207). A ideia de unificar teoria e prática adquire importância fundamental na concepção marxiana do mundo capitalista em um estágio bastante inicial de seu desenvolvimento, permanecendo constantemente como um de seus princípios orientadores vitais (Mészáros, 2009, p. 207).

De fato, o domínio do capital em todas as esferas da vida social limita o campo de visão e impossibilita pensar sobre a prática científica enquanto uma instância de transformação. Mas para ser vista e entendida como instância de transformação é necessário um referencial teórico e metodológico que tenha a transformação social, não apenas em sentido tecnológico como é comumente aceito, mas uma transformação qualitativa na qual a humanidade possa de fato desenvolver as suas potencialidades, se emancipar do domínio capitalista, ser verdadeiramente livre e autônoma através de um modo de sociabilidade onde a produção e a distribuição seja sustentável e satisfaça sobretudo, as necessidades humanas.

Para Mészáros, a “identificação reconciliadora da alienação desumanizante com a natureza teórica e insuperável na prática das categorias de *objetivação* e *exteriorização*, deixou uma lacuna na filosofia hegeliana”, assim como a definição hegeliana de filósofo em termos puramente especulativos e não práticos, quando a prática é considerada essencial para a transformação social (Mészáros, 2009, p. 207).

De acordo com Mészáros, desde quando a “ordem burguesa atingiu o fim de sua dinâmica de ascensão histórica, tornou-se necessário conceber o problemas da filosofia e da ciência de uma forma totalmente diversa, não apenas da ciência e da lógica hegeliana, mas de todas as abordagens que continuaram leais ao ponto de vista da economia política do capital” (Mészáros, 2009, p. 207), pois, na perspectiva da economia política é impossível a emancipação socioeconômica, política e humana e as contradições permanecem insuperáveis. O Estado existe essencialmente para defender os interesses das classes dominantes em uma sociedade que concebe os indivíduos em um estado permanente de guerra. O Estado que se consolida fundamentalmente para defender os interesses das classes dominantes, fundamentado pela sociedade civil, torna-se um campo de disputas.

Em Hegel o “fim último e supremo da ciência é o suscitar da reconciliação da razão consciente de si com a razão efetiva” (Hegel, apud. Mészáros, 2009, p. 210). Porém, Mészáros considera que a própria definição hegeliana é problemática porque o modo pelo

qual Hegel caracteriza o fim último e supremo da sua ciência filosófica requer a submissão apologética da ‘razão consciente de si’ em sua forma destrutiva e irracional’, isto é, em sua forma alienada como convém a ordem sociometabólica do capital pela *efetividade* idealizada por ele (Mészáros, 2009, p. 210). Para o autor, o princípio orientador metodológico fundamental da filosofia hegeliana está centrado na *Ideia Absoluta*, o que é inseparável da sua orientação ideológica conciliadora, que visa fundamentar e dar legitimidade ao Estado e ao direito moderno.

Em resumo, Mészáros afirma que a definição hegeliana do fim último e supremo da ciência em sua inseparabilidade assegurada pela especulativa “reconciliação da razão ‘consciente de si com a efetividade’, significou justificar a si mesma em nome do *Absoluto*, inviabilizando qualquer possibilidade de mudança no mundo real”. Diante disto o autor considera que é por essa razão que tal definição precisava ser radicalmente suplantada no sistema marxiano por uma concepção de ciência muito diversa (Mészáros, 2009, p. 212), pois Marx percebia como as contradições que eclodem do desenvolvimento das relações de troca submetidas ao domínio capitalista foram largamente ignoradas ou apenas justificadas pelos representantes da filosofia. Essa percepção pode ser apreendida na *Ideologia Alemã*, quando afirma que

Como se explica que o comércio, não é mais do que a troca de produtos de indivíduos e países diferentes, domine o mundo inteiro por meio da relação de oferta e procura - uma relação que, como diz um economista inglês, paira sobre a terra igual ao destino dos antigos e distribui com mão invisível a felicidade e a desgraça entre os homens, funda e destrói impérios, faz povos nascerem e desaparecerem - enquanto com a superação da base, da propriedade privada, com a regulação comunista da produção e, ligada a ela, a supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos, o poder da relação de oferta e procura reduz-se a nada e os homens retornam seu poder sobre a troca, a produção e o modo de seu relacionamento recíproco (Marx, *apud*. Mészáros, 2009, p. 213).

Isso significa que Marx já visualizava a necessária suplantação da “acomodação reconciliadora ao poder alienante da realidade racional” (Mészáros, 2009) por uma alternativa historicamente viável, pois, com a imposição aparentemente misteriosa da racionalidade sobre os processos históricos, isto é, na visão mistificadora que entende a realidade social apenas como um produto da razão, tal como foi os representantes das ciências históricas,

a ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. [...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado (Mészáros, 2009, p. 213).

Destarte, o princípio orientador básico da concepção marxiana de ciência se converte em como assumir o controle sobre todos os aspectos do processo de reprodução social, “desde aqueles diretamente envolvidos nas condições materiais básicas de existência da humanidade até as mais mediadas atividades artísticas, teóricas e criativas da vida dos indivíduos sociais” (Mészáros, 2009). Ou seja, Marx parte das bases reais de produção da vida material e espiritual, visualiza a possibilidade de uma alternativa historicamente viável à hegemonia do capital e coloca em evidência como a humanidade tem a possibilidade de agarrar as rédeas do destino e unindo teoria e prática, transformar a realidade social. Nenhuma das concepções teóricas que se tornaram hegemônicas foram capazes de apreender o potencial transformador que surgem das contradições do modo de produção capitalista.

Como já foi exposto por Marx: “os homens têm história porque têm de produzir sua vida, e tem de fazê-lo de modo determinado” (Marx, Engels, 2007, p. 33). Ele rejeita a ideia de que os vários campos da ciência deveriam ser campos teóricos autônomos e voltados a si mesmos. Essa fragmentação é própria da divisão do trabalho na sociedade capitalista, em que todas as relações estão alienadas e está na raiz da divisão das ciências que preconiza a especialização, como se as diversas áreas do conhecimento estivessem dissociadas. Para Marx, “Não há história da política, do direito, da ciência, da arte, da religião etc. Todos esses campos têm de ser investigados como integrantes de um todo coerente” (Marx, *apud.* Mészáros, 2009, p. 214). Do mesmo modo, ele rejeita a oposição entre ciências naturais e ciências humanas, e insiste que no futuro

a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, tornando-se a base da ciência humana, como agora já se tornou - ainda que em figura estranhada - a base da vida efetivamente; uma outra base para a vida, uma outra para a ciência é de antemão uma mentira; [...] Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem, quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será uma ciência (Marx, *apud.* Mészáros, 2009, p. 214).

Como argumenta Mészáros (2009, p. 214), “o fato de que no desenvolvimento da história moderna e da ciência natural pudesse se converter na base real da vida humana apenas sob uma forma alienada através da indústria e das transações comerciais capitalistas devido às suas determinações estruturais fragmentadas, porém, articuladas de forma hierárquica que por sua própria natureza tinham que submeter a potencialidade criativa do trabalho humano aos imperativos da expansão do capital, consistiu, em um grande impedimento para o futuro”. A realidade desumanizante do capital, na concepção marxiana, só pode ser superada por meio da transformação radical da ordem social em sua totalidade. Nisso reside a definição marxiana de ciência em sua inseparabilidade de

intervenção prática no processo de transformação social.

Segundo Mészáros, a explicação teórica isolada não poderia oferecer soluções e tampouco era suficiente dedicar-se apenas a negação da ordem estabelecida, mas precisava ser combinada com a demonstração da viabilidade histórica da construção de uma nova ordem societária, personificada em um movimento emancipatório global (Mészáros, 2009, p. 214). Por essa razão, pela primeira vez na história uma teoria científica de mudança estrutural foi articulada e vinculada a tarefa histórica de criar um movimento revolucionário consciente capaz de instituir uma estratégia de transformação global.

Sendo o alvo da crítica marxiana o sistema alienante e fetichista do capital em sua totalidade, incluindo suas determinações estruturais, Mészáros considera inconcebível assumir o controle do processo vital da reprodução social sem compreender claramente, por meio da desmistificação, as alavancas e as forças determinantes da própria estrutura estabelecida. Como afirmou Marx, a observação empírica deve “sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, trazer à tona, a conexão entre a estrutura social, política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados” (Marx, *apud.* Mészáros, 2009, p. 215).

Quando Marx coloca de lado a mistificação especulativa que envolve as relações sociais e ao enfatizar a conexão do enigmático tratamento dado por Hegel da estrutura social e do Estado com o processo vital de indivíduos definidos, ele percebe portanto, “a necessidade e a condição para uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social” (Mészáros, 2009, p. 215).

A partir do que foi exposto até então, entende-se que a transformação social só pode se dar através de uma educação emancipatória, uma educação que seja capaz de estimular o pensamento crítico para que possamos apreender a realidade em suas mediações, isto é, em suas conexões reais e criar condições para sua transformação, uma educação que consiga nos levar além do capital. Ao que tudo indica, tal tarefa só parece possível através de uma reorientação do referencial teórico metodológico dominante de modo que todos os indivíduos sejam capazes de reconhecer o referencial teórico metodológico adequado em direção à superação do modo de sociabilidade essencialmente antagônico, uma vez que aqueles que educam sejam educados tendo como principal perspectiva a emancipação humana e uma formação humanizada, em que os indivíduos se reconheçam enquanto sujeitos da história.

Como foi amplamente demonstrado, a teoria social de Marx permite apreender a dimensão dialética da realidade. Nesse sentido, somente a partir do momento em que a

formação humana estiver amparada por um referencial teórico que privilegia a crítica às relações desumanizadoras do capital, desmistificação das ideologias que naturalizaram historicamente as relações de produção capitalistas e que clarifique as mediações que perpassam tais relações, será possível vislumbrar a superação da sociedade estruturada antagonicamente de modo que os indivíduos sociais se reconheçam enquanto sujeitos do desenvolvimento histórico, pois o materialismo histórico dialético permite compreender o mundo enquanto totalidade, na qual as diversas áreas do conhecimento pertencem a uma totalidade de relações sociais que são estabelecidas historicamente a partir da produção da vida material.

Marx mostrou ao longo de sua obra como o modo de produção capitalista é determinante na formação da consciência dos sujeitos. Uma sociedade em que as relações sociais são alienadas em seus diversos aspectos, não é estranho que a consciência social dos indivíduos esteja também alienada. Ele visualizou que o desenvolvimento de uma nova consciência só é possível em uma nova ordem societária, que não seja baseada na propriedade privada e na exploração do trabalho alienado. No entanto, em uma nova ordem societária, o surgimento de um novo modo de produção não pode se dar sem a formação de uma consciência crítica em relação à realidade tal como estabelecida, que oriente os indivíduos em direção a sua superação.

Esse se mostra o maior desafio diante das condições reais de existência mistificadas pelas concepções dominantes que perpetuam a lógica do capital e na qual os sujeitos sociais, mesmo no século XXI, ainda não foram capazes de apreender o verdadeiro sentido do trabalho, da ciência e do conhecimento enquanto instâncias fundamentais de nossa formação enquanto sujeitos verdadeiramente humanizados, uma vez que a produção do conhecimento científico e da educação estão intimamente vinculadas e perspectiva da propriedade privada e a lógica da maximização dos lucros.

É visto na obra de Mészáros (2009), apesar de ter uma distância da época em que Marx desenvolveu seu pensamento, a compreensão das grandes contradições que são ainda tão arraigadas em nossas sociedades a partir *do materialismo histórico-dialético*, e no bojo dessas contradições visualiza o potencial transformador que surge dos antagonismos sociais. No entanto, o potencial de transformação social não é aparente à primeira vista; por essa razão, considera-se de fundamental importância a adoção de um referencial teórico que seja capaz de colocar em evidência as possibilidades de superação do modo de produção capitalista. Nesse sentido, o capítulo seguinte procura colocar em evidência como Mészáros (2009) nos dá elementos para pensar a possibilidade de transformação das reais condições existentes através da formação da consciência de

classe, tendo como seu principal referencial teórico metodológico o *materialismo histórico-dialético*.

Na próxima seção pretende-se ressaltar a atualidade do materialismo dialético para uma formação humanizada e a necessária reorientação do método para a formação da consciência de classe presentes na obra de Istvan Mészáros, *Estrutura Social e Formas de Consciência*.

3.2.Ciência social e formação humana: caminhos para construção de uma ciência crítica e transformadora no século XXI

No capítulo anterior foi visto que Mézáros (2009) ressalta a tarefa histórica da criação de uma consciência voltada para uma transformação radical da sociedade e humanamente viável. À luz do *materialismo histórico-dialético*, ele desmistifica as ilusões pretensamente científicas, porém, profundamente ideológicas dos grandes representantes da filosofia tradicional herdeiros do iluminismo e dos fundadores das ciências sociais e nos permite pensar nas possibilidades de superação das relações alienantes do capital.

Pensar caminhos para a construção desta tarefa nos parece ainda mais necessário a essa altura do século XXI, visto o aprofundamento da crise estrutural do capital que se agrava com a crise climática, levando Estados no mundo inteiro a crises políticas sem precedentes. Não por acaso, por todos os continentes temos visto a ascensão de governos autoritários e a luta de classes se torna cada vez mais evidente, seja em nível local ou entre nações. Na mesma medida em que se aumenta a riqueza socialmente produzida e sua concentração nas mãos de poucos, aumenta-se a desigualdade e os conflitos sociais.

Mas, por mais que se aprofundem as contradições e as crises, o sistema capitalista não vai morrer naturalmente, sendo necessário criar as condições para a construção de uma realidade socialmente viável, livre de mistificações dogmáticas que apenas justificam a realidade tal como é estabelecida. Considera-se, portanto, pensar sobre a ciência e o referencial que tem orientado a formação humana dos indivíduos em sociedade, pois como foi amplamente demonstrado, as concepções teóricas que se tornaram dominantes contribuíram para a naturalização do sistema metabólico do capital. Os grandes representantes da filosofia utilizam arbitrariamente conceitos e categorias mistificadoras, contribuindo sobremaneira para a perpetuação do modo de produção capitalista.

Dada a realidade material capitalista a qual estamos todos submetidos desde o nascimento, é inegável que a formação dos indivíduos tem sido desumanizadora, orientada sobretudo para a reprodução do trabalho alienado e das relações de produção capitalistas. Somos desde a mais tenra idade, em todas as esferas da vida social, educados para a reprodução da ordem capitalista e por mais desumanizante que ela seja, aprendemos a naturalizar as contradições que são inerentes à relação capital/trabalho.

Atualmente, é cada vez mais notório a fragmentação e tecnificação do

conhecimento e da educação, negligenciando aspectos essenciais para formação humana, contribuindo para manutenção das relações alienantes do sistema capitalista. O modo como a educação e a ciência estão institucionalmente estruturadas hierarquicamente é apenas o reflexo de uma sociedade hierarquicamente estruturada. Em seu livro, *Educação para além do capital*, Mészáros (2008) indica como a educação, tal como estabelecida na sociedade capitalista, está ainda limitada ao ponto de vista do capital. Ele afirma que, “uma das funções principais da educação formal nas sociedades é produzir tanta conformidade ou consenso quanto for capaz, a partir de dentro e por meio de seus próprios limites institucionalizados” (Mészáros, 2008, p. 45).

No entanto, a luta de classes identificada por Marx e que se constitui enquanto a história do desenvolvimento das sociedades, se dá em todas as esferas da vida social, em todos os campos da atividade humana, material ou intelectual. Nesse sentido, a ciência e a educação também se tornam um campo de disputas ideológicas que partem da produção da vida material.

A Teoria Social de Marx e o referencial teórico metodológico que foi por ele concebido em conjunto com Engels a partir de suas análises críticas do desenvolvimento capitalista, permite perceber o movimento dinâmico da realidade e a possibilidade de transformação social, e nesse sentido, nos permite enxergar a educação não apenas como uma instância de reprodução do sistema capitalista, mas como uma instância de desenvolvimento crítico orientado para uma transformação radical da sociedade. Seria ilusório apenas aceitar que os indivíduos são passivos em sua recepção do mundo, mas são capazes de se organizar coletivamente e agir diante de inúmeras circunstâncias.

Contra a concepção de educação que tem apenas como objetivo manter a classe trabalhadora passiva e pacífica diante dos ataques das classes dominantes, Gramsci argumenta:

Não há nenhuma atividade da qual se possa excluir qualquer atividade intelectual - o *homo faber* não pode ser separado do *homo sapiens*. Além disso, fora do trabalho todo homem desenvolve alguma atividade intelectual; ele é, em outras palavras, um filósofo, um artista, um homem com sensibilidade; ele partilha uma concepção de mundo, tem uma linha consciente de conduta moral, e portanto contribui para manter ou mudar a concepção de mundo, isto é, para estimular novas formas de pensamento (Gramsci, *apud*. Mészáros, 2008, P. 49).

De acordo com Mészáros, “o que precisa ser enfrentado fundamentalmente é todo o sistema de internalização, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas” (Mészáros, 2009, p. 2008). Ou seja, em todas as dimensões da produção da vida humana, material ou intelectual, é necessária a crítica, o questionamento da realidade tal como é estabelecida e da naturalização de suas contradições, que devem ser estimuladas no interior da própria

sociedade. Portanto, “romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa concreta abrangente” (Mészáros, 2008).

Marx já reconheceu desde longa data a necessidade da substituição do modo de produção capitalista por um modo de produção comunal. Apenas um outro sistema poderia então produzir uma consciência diferente desta que naturaliza as relações exacerbadamente individualistas, em que os sujeitos são coisificados e alienados de suas relações, principalmente daquilo que nos torna humanos, a saber, o trabalho. É através do trabalho e das relações que estabelecemos através das trocas que nos humanizamos, que nos constituímos enquanto sociedade humana.

Se faz necessário portanto, um modo de produção em que os sujeitos se reconheçam no produto de seu trabalho e que o seja verdadeiramente livre e não sinônimo de sacrifício, tal como é o sistema de produção capitalista e pensar em um modo de produção que seja voltado para a satisfação das necessidades humanas. No entanto, a construção de uma nova ordem societária não parece possível sem a construção de uma consciência coletiva a esse respeito.

A educação parece ser, mesmo dentro dos parâmetros da democracia burguesa em todos os níveis, um espaço privilegiado para a construção dessa consciência coletiva necessária à transformação social. É possível ter essa perspectiva considerando que a educação é também constituída por trabalhadores, por mais que seja um trabalho que não esteja diretamente relacionado à produção de valores de uso. A construção dessa consciência só parece possível através de uma educação crítica, em todos os níveis e em todas as esferas da vida humana, pois, os educadores também precisam ser educados, como já nos lembrou Marx quando criticava Robert Owen.

A ciência, portanto, relaciona-se profundamente com a educação. Os conhecimentos científicos não servem apenas para desvelar os mistérios da realidade que não nos é aparente, mas contribui fundamentalmente para a nossa formação humana. Apesar da fragmentação e da especialização tão presentes e tão consolidadas nos centros universitários, processo que aparece de forma ainda mais intensa nas ciências históricas e sociais, ela ainda parece ser um campo privilegiado para formação de uma consciência crítica da necessária transformação social.

Florestan Fernandes, na obra *Marx, Engels e Lenin: a história em processo* considera que a “orientação que Marx e Engels difundiram à crítica à especulação filosófica, à dialética hegeliana, da Economia Política e do socialismo utópico os converteram nos fundadores das ciências sociais” (Fernandes, p. 2012, p. 20). Eles

compartilharam uma situação incontestável enquanto criadores do conhecimento científico nessa esfera do pensamento e encarnaram na história das ciências sociais as aspirações revolucionárias das classes trabalhadoras (Fernandes, 2012, p. 20). Acrescenta ainda que

A conexão entre ciência social e revolução no século XIX, não só encontra neles os representantes mais completos, íntegros e corajosos. Eles levaram às últimas consequências, resolvendo a equação do que deve ser a investigação científica quando esta rompe com os controles conservadores externos ou internos ao pensamento científico propriamente dito. Por isso, eles legaram as ciências sociais um modelo de explicação estritamente objetivo e intrinsecamente revolucionário (revolucionário no duplo sentido: das consequências da ciência independente e da imersão na transformação proletária da sociedade burguesa) (Fernandes, 2012, p. 20/21).

Marx e Engels dedicavam-se à história, à economia e à sociologia a partir do vínculo com o movimento operário e da revolução social, portanto, não se encontra em Marx uma sistematização do materialismo histórico-dialético. Como afirma Florestan Fernandes, Marx e Engels nunca se propuseram a profissionalização institucionalizada, mas escreveram movidos pela necessidade teórica que pudesse estabelecer um enfrentamento às contradições e às questões sociais que emergiram de uma sociedade edificada com base na divisão de classes. Para eles, a *Economia Política* era uma emanção ideológica dos interesses burgueses, sendo assim, o ponto nevrálgico da concepção de revolução e da conexão com a ciência e com o processo revolucionário os induziu a enxergar nas relações sociais de produção o núcleo fundamental da investigação empírica e da elaboração teórica (Fernandes, 2012, p. 22). Fernandes afirma que,

A burguesia fez da Economia Política a sua trincheira ideológica, e os economistas se tornaram os porta-vozes da defesa racional do *status quo*. As classes trabalhadoras deveriam começar por aí, pois sem uma teoria própria da acumulação capitalista não poderiam articular uma visão independente de suas tarefas políticas na luta de classes. Nesse vasto esquema interpretativo, a sociologia era um ponto de vista inserido na concepção materialista e dialética da história [...] Esse ponto de vista possuía extrema importância, na medida em que as relações de produção eram vistas como relações sociais e históricas. Enquanto a Economia Política dissociava a Economia de seu contexto social e político, Marx e Engels insistiam no caráter concreto dos fatos básicos da produção e reprodução das formas materiais de existência social. Concebiam, portanto, o modo de produção capitalista como uma categoria histórica. Opunham-se assim, tanto a redução abstrata das relações econômicas a um tipo ideal quanto a pulverização dos eventos e processos históricos entre várias ‘ciências históricas especiais’ [...] Economia, sociedade, superestruturas políticas e ideológicas, ainda que decompostas em fatores determinantes ou em efeitos essenciais, devem ser compreendidas em sua relação recíproca. No plano da representação e da explicação causal, partiam diretamente do concreto, isto é, da ‘unidade do diverso’, e defendiam com coerência lógica uma visão materialista e dialética do real, intrinsecamente totalizadora (Fernandes, 2012, p. 22/23).

Inegavelmente, os escritos de Marx e Engels estabeleceram um método de compreensão da realidade, que foi posteriormente denominado pelos intelectuais da tradição marxiana e marxista como *materialismo histórico dialético* e, foi fundamentado no referencial teórico metodológico edificado por eles que possibilitou a Mészáros visualizar como as diversas esferas da vida social são constituintes da formação humana e as determinações ideológicas que mistificam e perpetuam a lógica do sistema capitalista, fundamentalmente no desenvolvimento científico.

As diversas áreas do conhecimento, se estão separadas e fragmentadas, isso se dá pela própria lógica do sistema capitalista, baseada sobretudo na divisão do trabalho. A economia, a sociologia, a psicologia, a política etc., não são áreas do conhecimento que são entendidas de modo dissociado pelos autores, mas que mantêm uma relação de reciprocidade enquanto parte da totalidade.

Mészáros é capaz de apreender a dimensão humanizadora presente na concepção dialética e materialista da história, que a partir da crítica às relações de produção tal como estabelecida, pode orientar para uma prática verdadeiramente libertadora em contraposição a um referencial teórico que é *per si* desumanizante, pois desconsidera a totalidade do *ser*.

No livro *Formação humana em István Mészáros*, as autoras Leal, Silva e Garske identificam que a formação humana é um elemento central em toda obra do autor em que articula as diversas esferas da vida humana como espaço fundamental de formação. As autoras nos fornecem um entendimento profundo sobre uma obra fundamental de Mészáros para o entendimento da relação entre a ciência social, a filosofia e a ideologia, a saber, *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*, especificamente no capítulo cinco em que se dedicam à relação entre ideologia e a formação humana. Pode-se dizer que sob o domínio do capital articulado, a ideologia dominante da humanidade passa por um processo de desumanização, ou melhor, de (de)formação humana, uma vez que os indivíduos são compreendidos apenas como instrumentos para a expansão capitalista.

Segundo as autoras, no livro aparece a ideia de que o que realmente interessa a Mészáros é o papel específico da ideologia no processo de ajuste estrutural do capital, pois assegura as condições de dominação e manutenção do *status quo*. Mészáros afirma no livro que,

O que nos interessa diretamente é o papel específico da ideologia nesse processo de ajustamentos estruturais, pois a reprodução bem-sucedida das condições de dominação não pode ocorrer sem a intervenção ativa de fatores ideológicos poderosos, do lado da manutenção da ordem vigente” (Mészáros, 2008, p. 7).

Segundo as autoras, “o poder da ideologia prevalece graças à preponderância da

mistificação por meio da qual seus receptores podem ser facilmente induzidos a endossar os valores e diretrizes práticas que são contrários aos seus interesses vitais” (Leal, Silva e Garske, 2021, p. 109/110). Elas afirmam, que Mészáros

trata das características fundamentais das formas de ideologia em suas múltiplas interconexões, dos mecanismos que determinam a emergência e as transformações das ideologias específicas, dos instrumentos complexos e das instituições requeridas para assegurar o impacto duradouro dos sistemas ideológicos e do relacionamento intrincado entre ideologia e ciência social (Leal, Silva; Garske, 2021 p.113).

De acordo com elas, em Mészáros “a ideologia é a forma específica de consciência social prática inescapável da sociedade de classes” (Mészáros, *apud.* Leal; Silva; Garske, 2021, p. 110) e se vincula à articulação de valores e estratégias que visam controlar em todos os aspectos o metabolismo social. Tal ideologia tem como objetivo a assimilação e acomodação das visões de mundo representativas e definem suas respectivas posições como totalizadoras. “Em qualquer período histórico, as ideologias em disputa constituem a consciência prática ao articular a visão da ordem social apropriada com o todo abrangente” (Leal, *et al.*, 2021, p. 111).

Mészáros (2009) em suas análises identifica as principais diferenças de três posições ideológicas: a) a primeira delas apoia a ordem estabelecida acriticamente e tem como horizonte fundamental a continuidade do sistema capitalista; b) a segunda, coloca em relevo as irracionalidades presentes na sociedade de classes, porém, é ainda limitada por não reconhecer a sua possível e necessária superação; b) a terceira questiona radicalmente a persistência histórica e tem como objetivo primordial a superação de todo antagonismo de classes.

Nesse sentido, Mészáros (2009) considera a necessidade do reexame radical de ciência e suas concepções tidas como axiologicamente neutras. Os instrumentos e os métodos da análise social nunca podem ser radicalmente neutros em relação ao objeto, tal como foi preconizado por aqueles considerados os precursores das ciências sociais. Sendo assim, é de fundamental importância a análise sobre a *consciência de classe necessária* e *consciência de classe contingente*. Mészáros (2009) aborda, portanto, a relação entre a *necessidade histórica*, *consciência de classe* e as dificuldades no que se refere a compreensão adequada do significado da teoria das classes e da consciência de classe em Marx. Segundo as autoras, Leal *et al.* (2021)

o ser de qualquer classe é a síntese abrangente de todos os fatores atuantes na sociedade e que, embora os fundamentos econômicos da sociedade capitalistas constituem os determinantes fundamentais do ser social e de suas classes, eles são também determinantes determinados, e nisso reside a primeira dificuldade de compreensão (Leal, *et al.*, 2021 p. 115).

Ou seja, para as autoras Leal *et al* (2021), as afirmações de Marx sobre o significado ontológico da economia só fazem sentido se for possível apreender a sua ideia de interações complexas nos mais variados campos da atividade humana (Leal, *et al*, 2021, p. 115). Sendo assim, “as manifestações da vida humana, além de serem constituídas sobre uma base econômica, estruturam ativamente essa base econômica por meio de uma estrutura própria, intrincada e relativamente autônoma” (Leal, *et al*, 2021 p. 115).

Assim como as atividades humanas, a consciência também possui uma estrutura relativamente autônoma que determina e é determinada pelas estruturas econômicas da sociedade (Leal, *et al*, 2021, p. 115). De acordo com as autoras, “nenhuma categoria econômica faz sentido sem a categoria historicamente mutável das necessidades humanas, que não podem ser explicadas em termos de determinações econômicas unilaterais” (Leal, *et al*, 2021, p.115).

Em Marx (2008), a natureza das determinações econômicas tem como objetivo enfatizar como as condições materiais da existência ocupam uma posição essencial, pois a realização de suas necessidades é condição *sine qua non* para um desenvolvimento verdadeiramente livre. Portanto, a consciência tem um papel cada vez maior com o desenvolvimento das forças produtivas. Como afirma Mészáros, “a consciência pode ser colocada a serviço da vida alienada, do mesmo modo que pode vislumbrar a superação da alienação” (Mészáros, *apud*. Leal *et al*, 2021, p. 116). As autoras ressaltam ainda que,

Se uma ou outra forma prevalece na sociedade, é uma questão que não pode ser discutida e resolvida nos termos de um modelo mecânico de causalidade, que nega a autonomia relativa da consciência de classe. Por outro lado, ao se falhar no entendimento da dialética das determinações recíprocas, também podemos ter como resultado a atribuição de autonomia absoluta à consciência, postulando estruturas políticas e formas de organização em nítida contradição com as possibilidades objetivas da situação sócio-histórica determinada (Leal, *et al*, 2021, p.115).

Em Mészáros, o conceito de *classe* e *consciência de classe* adquirem significado como foco de uma multiplicidade de fenômenos sociais que são estruturalmente interligados (Mészáros, *apud*. Leal, *et al*, p. 116). Ele apreende como a abordagem marxiana situa o movimento parcial em seu contexto global, ou seja, como na teoria social de Marx, o conceito de *classe* e *consciência de classe* tem de ser entendidos como partes integrantes de um conjunto dinâmico de fatores sócio históricos (Leal, *et al*, 2021, p. 116). Portanto, a compreensão desses conceitos exige o exame de sua concepção como um todo sob seus aspectos mais importantes, a saber, o *conflito social* e suas redes de *determinações complexas*, que são avaliados em acordo com a dialética das determinações recíprocas (Leal, *et al*, 2021, p. 117).

É fundamentado pelas concepções marxianas que Mészáros assenta suas reflexões acerca do desenvolvimento da ciência social e suas contribuições para a formação humana. Para Marx a filosofia é parte integrante da luta pela emancipação, essencial para dar significado a um tipo de práxis social, pois para ele, “não há avanço sem a filosofia” (Leal, *et al*, 2021 p. 117). Mészáros (2008) ressalta ainda que Marx se aproxima da filosofia motivado pela ideia de que para alcançar o entendimento adequado de qualquer objeto de estudo, é necessário agarrá-lo pela rede de suas interconexões. “Para Marx, a filosofia nada mais é do que uma estrutura complexa de tais conexões sem as quais a análise das áreas particulares estaria fadada a permanecer fragmentada e unilateral” (Leal, *et al*, 2021, p. 117). A partir disto, as autoras ressaltam que para Mészáros,

a emancipação em Marx deve ser o nível no qual a práxis social recupera sua dimensão universal, uma tarefa que chamou de realização da filosofia. Ele salienta que a divisão do trabalho corrobora para a formação de ilusões que a filosofia possui sobre si mesma, mas destaca que são profundas as contradições da divisão do trabalho que fazem com que o filósofo se aproprie de modo indevido da dimensão da universalidade. Por isso, Marx insiste na reintegração da filosofia à vida real em termos de necessidades da filosofia como necessidade de sua realização a serviço da emancipação, na qual as dimensões da universalidade e da totalidade reintegram a filosofia à vida cotidiana (Leal, *et al*, 2021, p. 117).

Também é parte das preocupações de Marx a questão da necessidade. Nesse sentido, ele delimita as fronteiras entre as necessidades *natural* e *social* e seu caráter historicamente transitório. Essa estrutura é abordada em contraposição às determinações que são inerentes do ponto de vista da economia política, que gera uma concepção a-histórica de determinada necessidade estrutural e a apresentada pela tradição filosófica como eterna e imutável, amplamente discutido no capítulo intitulado *Kant, Hegel e Marx: a necessidade histórica e o ponto de vista da economia política* (Leal, *et al*, 2021, p. 118).

Apesar de considerar a importância do trabalho como princípio do desenvolvimento histórico, “é a contradição entre a realidade histórica dada e o espírito comercial idealizado que produz o constructo moral kantiano da política e da história”, por meio de um “discurso abstrato da história enquanto aproximação progressiva da paz perpétua e do reino universal da lei moral” (Leal, *et al*, 2021, p. 118).

Diferentemente de Kant, Hegel apresenta alguns avanços significativos ao ressaltar as características significativas da história e acrescenta mais detalhes na compreensão do desenvolvimento humano. No entanto, para Mészáros, Hegel é incapaz de conceituar a abertura radical da história, pois as determinações ideológicas de sua posição estipulam a necessária reconciliação com o presente que culmina no “fechamento arbitrário da dinâmica histórica na estrutura do Estado moderno” (Leal, *et al* 2021, p. 119). Isto significa que a concepção hegeliana entende o Estado enquanto a realização da

razão e não como a expressão de uma sociedade dividida em classes sociais e que só existe para realizar os interesses da classe dominante.

Mészáros ressalta que a história humana só é possível com algum tipo de teleologia, no entanto, para o autor, a única teleologia consistente com a concepção materialista da história é a teleologia do trabalho, aberta-conclusa e objetiva. Tal teleologia diz respeito ao modo como o ser humano se cria e se desenvolve por meio de sua atividade produtiva intencional (Leal, *et al*, 2021, p. 119). Isto é, “a história deve ser concebida como aberta e conclusa em razão das mudanças qualitativas que ocorrem na ordem natural das determinações: o estabelecimento de uma estrutura única de necessidade ontológica da qual a própria teleologia humana auto mediadora faz parte” (Leal, *et al*, 2021, p. 119). Para as autoras,

a história humana é inescapável, no sentido de que não existe meio para se predeterminar, teórica ou praticamente, as formas e as modalidades de auto mediação humana, pois, as condições teleológicas complexas dessa automediação, por intermédio da atividade produtiva, só podem ser satisfeitas no curso da própria automediação” (Leal, *et al*, 2021, p. 119).

Ao reconhecer a dinâmica dialética presente na relação entre a teleologia e as condições de produção da vida material, Marx também se ocupa dos problemas que são relacionados à teoria jurídica e a função do Estado. No prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política*, ele localiza a superestrutura política e jurídica na rede das interrelações dialéticas entre a base material da sociedade, suas instituições e as formas de consciência (Leal *et al*, 2021, p. 119).

Mészáros portanto, levanta os aspectos da teoria marxiana sobre a dimensão jurídica e nota que a objeção principal de Marx quanto à teoria neoliberal no contexto dos direitos humanos diz respeito a contradição entre os direitos do homem e a realidade da sociedade capitalista, no qual pensam que esses direitos estão implementados, quando se trata de mera formalidade vazia, uma vez que a grande maioria da população tem seus direitos mais elementares negados. Marx aponta o elemento ilusório das várias teorias no que se refere aos direitos humanos. Ele consegue apreender como o fenômeno da alienação predomina em todas as ocupações e em todas as esferas da vida, desde o funcionamento das estruturas econômicas fundamentais até as relações pessoais mais íntimas dos indivíduos em sociedade (Leal, *et al*, 2021, p. 119).

Isso não significa que exista uma oposição entre marxismo e direitos humanos, mas sim o contrário: Marx defende o desenvolvimento livre das individualidades em uma sociedade em que os indivíduos se associam livremente e que não sejam constantemente colocados em oposição uns aos outros, tal como é na sociedade capitalista. Ele rejeita

enfaticamente a concepção de que o direito à propriedade privada constitui a base de todos os direitos humanos. Essa concepção, para Marx, trata-se de uma ilusão jurídica, pois os impactos das ideias legais sobre os processos materiais ignoram as mediações materiais necessárias que tornam esse impacto possível (Leal, *et al*, 2021, p. 120). Mészáros identifica em Marx a extinção necessária do direito à posse exclusiva, pois o direito serve enquanto um suporte formal legalista supremo de legitimidade de toda a rede de relações de exploração (Leal, *et al*, 2021, p. 120). Nesse sentido, não basta proclamar os direitos para que ele se torne automaticamente eficaz. A solução marxiana dessa contradição só pode ser examinada no terreno da *práxis* social na qual ela se origina (Leal, *et al* 2021, p. 121).

Segundo as autoras, Mészáros também reflete sobre a crescente preocupação com o fenômeno da alienação, que já se encontrava frequentemente presente na literatura europeia. No capítulo intitulado “*A alienação na literatura europeia*” o autor resgata outros autores que já apresentavam suas inquietações em relação à alienação presente mesmo nas sociedades antecedentes ao modo de produção capitalista. Rousseau já havia identificado o poder destrutivo e perverso da alienação do homem em relação à natureza (Leal *et al*, 2021 p. 123). Mesmo tendo identificado a alienação como a raiz de todos os males, Rousseau não sugere uma saída para a superação das contradições sociais, apenas propostas como contraexemplos da qual as contradições não poderiam se concretizar, mas as mantinham idealizadas. Mészáros ressalta que os protestos de Rousseau e dos escritores contra a alienação e a desumanização insistiam na soberania do indivíduo e com isso, reafirmaram a alienação que pretendiam negar, pela valorização e culto ao indivíduo.

Em seu diálogo com Marx, Mészáros indica a formação humana como a principal esperança para assegurar a vitória sobre as forças ideológicas da alienação (Leal, *et al*, 2021, p. 124). As autoras procuram identificar os aspectos da formação humana que estão presentes na obra do autor.

Quando Mészáros desenvolve um esquema explicativo dos problemas relacionados entre ideologia e ciência social, ele indica o papel específico da ideologia no processo de ajuste estrutural e apresenta suas contribuições para confrontá-la. Entre suas indicações, ele considera que o nível da “metateoria não pode ser separado da teoria, pois é dimensão integrante de toda teoria e por isso precisa estar arraigado em um conjunto de proposições teóricas ligadas a determinados valores sociais” (Leal, *et al*, 2021, p. 124). As autoras afirmam que

Dado o inter-relacionamento dinâmico de todos os fenômenos sociais, o que de fato está em jogo é o inter-relacionamento complexo entre a questão específica sob exame e a totalidade constantemente mutável das relações sociais. O conceito de teoria social são conceitos totalizadores, e esse caráter ajuda a explicar por que seus conceitos fundamentais permanecem constatáveis (Leal, *et al.* 2021, p. 125).

As autoras afirmam que, ao sustentar que os objetos da teoria social são todos sócios-historicamente limitados, Mészáros também os considera objetos em desaparecimento e entende isso como sendo “uma das principais razões pelas quais toda teoria social é condicionada sócio historicamente, tanto em seu objeto quanto no modo de abordagem adotado nas tentativas de dominar os problemas de cada época” (Leal, *et al.*, 2021, p. 125). “Os problemas teóricos surgem com base em determinações sociais objetivas que são, em maior ou menor grau, visíveis por meio de uma multiplicidade de perspectivas sociais” (Leal, *et al.*, p. 125). Nesse sentido, o autor ressalta que o criador da teoria geral precisa necessariamente considerar as relações de produção estabelecidas, as quais os teóricos pertencem também. Considerar as relações de produção que são estabelecidas no interior de dada sociedade é fundamental para a formação humana.

Mészáros coloca em evidência como a cadeia de princípios e pressupostos que estão presentes nos precursores das ciências sociais é ideologicamente sensível nas ciências sociais. Esses princípios e pressupostos estão intimamente relacionados às “características estruturais básicas da formação socioeconômica dada, o que define as categorias, modelos, diretrizes metodológicas e a problemática básica, isto é, a estrutura dos campos específicos de investigação em qualquer período determinado da história” (Leal, *et al.*, 2021, p. 125). Para o autor, ignorar as limitações e determinações trata-se de mistificação ideológica.

Na perspectiva de Mészáros, as ciências sociais enquanto campo do saber, quando assume a função de enfrentamento das forças ideológicas da alienação, precisa, em seu exercício, assegurar a reciprocidade dialética entre a metateoria e a teoria nos vários níveis de pesquisa, precisa identificar a totalidade complexa das interações sociais e as relações de produção que são estabelecidas e submeter a teoria social constantemente a avaliação e reavaliação (Leal, *et al.*, p. 126). Segundo as autoras, assegurar a reciprocidade dialética e identificar as interações sociais fundamentais à formação humana é central em Mészáros, pois, é através da formação humana que será possível descortinar as determinações ideológicas do condicionamento social, driblando assim as suas limitações.

Mészáros (2009) também deixou importantes contribuições quando desenvolveu

suas ideias acerca da consciência de classe necessária e a consciência de classe contingente. Ele considera as classes em sua constituição e interação. Quando faz referência a esses temas, se refere necessariamente à formação humana, pois a consciência de classe necessária só é possível através da formação humana.

Mészáros, quando se dedica aos conceitos de classe e consciência de classes em Marx, aponta a “validade metodológica de seus estudos no que se refere à relação inter-estrutural e, ao mesmo tempo, à especificidade histórica do mercado e da divisão do trabalho” (Mészáros, 2008, p. 61). Ele afirma que,

a amplitude do mercado e sua fisionomia dão a divisão do trabalho, em períodos diferentes, um perfil, um caráter’ escreve Marx, enfatizando a necessidade do estudo das numerosas influências que dão à divisão do trabalho um caráter definido em cada época. [...] o mesmo se aplica às classes e à consciência de classe que têm de ser entendidas como partes integrantes de um conjunto dinâmico de fatores sociohistóricos. Assim, as modificações do mercado, a extensão posterior da divisão do trabalho, o incremento das forças produtivas da sociedade, a concentração do capital, as mudanças abrangentes do padrão social de consumo, o desenvolvimento do conhecimento científico, da comunicação, do transporte, da tecnologia educacional etc. - todos esses fatores têm um suporte vital no desenvolvimento das classes e da consciência de classe, do mesmo modo que os últimos fatalmente afetam os primeiros, de uma forma ou de outra (Mészáros, 2008, p. 61).

Para o autor, não é possível compreender a teoria marxiana das classes e da consciência de classe sem a distinção entre a *consciência de classe contingente (psicológica)* e a *consciência de classe necessária*. A essência da teoria de classe de Marx e da consciência de classe é a subordinação estrutural do trabalho ao capital no mundo das mercadorias (Leal, *et al*, 2021, p. 128). Nesse sentido, o que é colocado em pauta é a reestruturação radical, uma vez que a estrutura de subordinação estrutural do sistema vigente, que transforma os sujeitos sociais em indivíduos reificados, coisificados, em mercadorias, equivale a um processo de desumanização, que se dá através de uma formação humana deficitária que não abrange as potencialidades do ser social.

Quando debate sobre os interesses individuais dos membros das diferentes classes, Mészáros (2009) coloca em evidência algumas diferenças fundamentais que se dão entre a *consciência de classe contingente* e a *consciência de classe necessária*. A mais óbvia refere-se às diferenças qualitativas entre os interesses das classes em conflito. A classe dominante está interessada apenas em mudanças que contribuem para a continuidade do sistema, no entanto, essas mudanças se opõem aos interesses das classes trabalhadoras, subordinadas ao domínio da reprodução capitalista, pois prolongam sua subordinação.

A existência da classe trabalhadora é uma contingência sociológica de modo que seus poderes são limitados e ao mesmo tempo, é parte constituinte do antagonismo estrutural irreconciliável da sociedade capitalista que poderia levar à sua auto extinção. O

modo como esses aspectos se refletem na consciência está implícita nas elaborações de Marx sobre o problema da *consciência de classe* (Leal, *et al*, 2021, p. 125).

Mészáros (2009) destaca três pontos importantes sobre a *consciência de classe contingente* e a *consciência de classe necessária*: o autor afirma que Marx estava consciente da contradição entre a *contingência sociológica de classe* em um momento determinado e do seu ser enquanto constituinte do antagonismo estrutural do capital. Para Marx, a solução dessa contradição está no desenvolvimento de uma *consciência de classe adequada* ao ser social do trabalho, no qual o trabalho seja de fato expressão da realização do ser e não um instrumento para expansão do capital.

Mészáros aponta também que o conceito de proletariado em oposição a burguesia é “uma categoria de ser: o ser dos grupos proletários sociologicamente específicos que existem em subordinação estrutural necessária ao capital, em todos os estágios de desenvolvimento do capital, estejam conscientes ou não” (Leal, *et al*, p. 128). Por fim, o “reconhecimento da contradição entre o ser e a existência do proletariado traz a tarefa de superar a lacuna entre consciência de grupo e consciência de classe e transcender os limites da consciência de grupo a uma consciência de grupo em direção a uma consciência global de seu ser social” (Leal, *et al*, 2021, p. 128/129). Isto é, enquanto produtores ativos e sujeitos históricos que através do trabalho se constitui enquanto sociedade humana realizadora.

As autoras afirmam ainda que o desenvolvimento da consciência de classe é dialético e histórico na medida em que a tarefa é a realizada por meio da mediação necessária de uma atuação humana autoconsciente, o que requer uma organização estruturada segundo as condições sócio-históricas que são dominantes em uma época particular, tendo como propósito fundamental intervenções dinâmicas ao longo do desenvolvimento dos processos históricos (Leal, *et al*, 2021, p. 129). Nesse sentido, a questão é criar formas organizacionais de mediações institucionais que sejam adequadas aos objetivos globais, considerando os limites necessários e os efeitos mistificadores da forma institucional que podem anular as conquistas (Leal, *et al*, 2021, p. 129).

Para Marx, a condição para a emancipação da classe trabalhadora é a extinção de todas as classes. Apenas a supressão das classes poderia pôr fim à subordinação estrutural do indivíduo à classe, relação que é substituída pela unidade não contraditória entre a parte e o todo: o indivíduo social automeiado (Leal *et al*, 2021 p. 130). A autoconsciência de classe em si e para si não pode ser diferente da consciência da tarefa histórica de constituição de uma alternativa real ao sistema vigente da sociedade: uma tarefa que está enraizada nas contradições irreconciliáveis do seu ser histórico (Leal, *et al*, 2021 p. 129).

Em outras palavras, ao tomar consciência de seu ser enquanto sujeito histórico que produz a realidade através da atividade produtiva e das relações de exploração, tomar-se-ia também consciência da tarefa histórica de superação e abolição das relações estruturalmente hierarquizadas pelas classes, dando fim a subordinação do ser humano ao capital.

No século XXI, os conflitos e as contradições inerentes da relação de subordinação do trabalho ao capital têm se aprofundado indiscutivelmente, sobretudo sob os auspícios do neoliberalismo. A ofensiva neoliberal tem deteriorado sobremaneira as condições de vida da humanidade. É no contexto do neoliberalismo que se agrava a crise climática que há tempos promete consequências devastadoras para todas as formas de existência.

Diante de um cenário distópico, em que as expressões da questão social se agravam dia após dia e a humanidade vive sob a ameaça das forças destruidoras da natureza que se revolta diante da voracidade destrutiva e perversa do capital, a formação da consciência de classe necessária e a superação da sociedade estruturada hierarquicamente parece ainda urgente. Somente a superação do modo de produção capitalista poderia suplantiar as relações alienadas que são estabelecidas pela divisão do trabalho baseado na propriedade privada.

A partir do exposto, entende-se que, enquanto a acumulação, a busca infinita pelo lucro for a bússola que orienta a atividade produtiva, a humanidade está condenada a assistir seu próprio fim. As ciências humanas e sociais e a filosofia parecem ser uma instância fundamental para o desenvolvimento da sociedade e para uma formação humanizada de modo qualitativo, ou seja, capaz de compreender a complexa rede de relações contraditórias a partir da produção da vida material. A apropriação dessas áreas do conhecimento de modo articulado com as condições de produção da vida material, parece ser essencial para o reconhecimento da necessária superação das relações de exploração que são estabelecidas na sociedade capitalista e da formação de uma consciência de classe necessária à transformação da realidade.

Nesse sentido, entende-se que o *materialismo histórico-dialético* nos permite compreender a situação e o contexto em que a própria ciência se insere no século XXI a partir das leituras que aqui foram propostas, além de nos fornecer elementos para pensá-la não apenas enquanto uma instância de reprodução, mas um espaço fundamental para uma formação humana crítica e a constituição de uma consciência de classe necessária para a transformação da realidade social.

As análises de Marx (2007) e de toda a tradição marxiana e marxista nos fornece

elementos para compreender a complexidade das relações sociais a partir da estrutura de produção da vida material e desmistifica as fantasmagorias ideológicas que foram historicamente constituídas pelas determinações do contexto histórico, econômico, político e social em que se desenvolviam.

As diversas esferas da vida humana constituem espaços de formação. A supressão radical das formas de exploração e opressão só pode se dar através de uma formação crítica que seja capaz de superar as relações alienantes tal como são estabelecidas. Dentre os referenciais teóricos metodológicos que foram analisados, a perspectiva dialética e materialista da história, concebida por Marx e Engels e atualizada pela tradição marxista aponta não só a sua validade, mas a sua importância para estabelecer um enfrentamento às condições alienadoras do trabalho subordinado a acumulação capitalista.

Não podemos considerar a pesquisa conclusiva. A compreensão das contradições que envolvem a ciência e a formação dos sujeitos demanda um aprofundamento que parece ainda longe de se esgotar. No entanto, a partir desta pesquisa inicial há indícios de que o materialismo histórico-dialético parece ser o referencial teórico que oferece unidade para a totalidade das diversas áreas do conhecimento e resgata uma concepção de ciência que seja voltada para a formação emancipada, na qual os sujeitos sociais sejam verdadeiramente autônomos.

Considerações Finais

Foi possível compreender como o desenvolvimento das ciências humanas e sociais e sua fragmentação é um reflexo da divisão do trabalho baseada na propriedade privada. Identificou-se no primeiro capítulo brevemente como o modo de produção da vida material aliado ao desenvolvimento científico possibilitou a fragmentação da filosofia em diferentes áreas do conhecimento, como se fossem apartadas da totalidade social.

As ideias e princípios *positivistas* que contribuíram em alguma medida para a dissolução da sociedade feudal e para o desenvolvimento das ciências, posteriormente possibilitaram a naturalização das relações sociais capitalistas como se fossem regidas por leis naturais eternas e imutáveis. Procurou-se, portanto, problematizar a suposta neutralidade das ciências.

Ao que parece, a ideia de neutralidade apenas favorece fundamentalmente os interesses das classes dominantes e perpetua a relação de subordinação dos indivíduos às relações alienadas do capital. A ciência é historicamente construída pelos sujeitos inseridos nas relações de produção capitalista, sendo assim, a ciência também é historicamente determinada pelas relações de produção tal como são estabelecidas, ligadas, portanto, ao sujeito e ao lugar que ele ocupa no interior da sociedade. Entretanto, os autores frisam que o desenvolvimento científico possui uma relação dialética com o modo como os indivíduos produzem sua vida material.

Nesse sentido, considerou-se pensar criticamente o próprio desenvolvimento da ciência social no bojo da sociedade capitalista e como as suas principais ideias estão intimamente imbricadas com o sistema estruturalmente hierárquico do sistema capitalista. Estabeleceu-se a íntima relação entre ciência e ideologia, ou seja, como a ciência, tal como é hierarquicamente estruturada, adquire um caráter ideológico ao preconizar as premissas fundamentais que eternizam as relações de produção capitalistas a partir do culto ao indivíduo e a idealização arbitrária de uma natureza humana, ou naturalmente egoísta.

Do mesmo modo, procurou demonstrar como a concepção do surgimento do Estado de Hegel está limitada ao ponto de vista do capital e como suas ideias deram legitimidade à estrutura social edificada sob os princípios da propriedade privada. Nessa

concepção, o Estado está intimamente vinculado aos interesses da propriedade privada, e portanto, das classes dominantes. Ele vê o Estado como a objetivação da razão, enquanto um produto do *Espírito Absoluto* e ignora as reais condições que levam ao surgimento do Estado, a saber, o modo como os homens produzem e reproduzem as suas condições de existência.

Encontrou-se em diversos autores vinculados ao pensamento crítico importantes argumentos que proporcionam desmistificar as concepções de mundo que se tornaram dominantes. Os autores que foram discutidos demonstram como as ideias, as visões de mundo e concepções teóricas mais elaboradas estão diretamente relacionadas com a produção da vida material, em seus aspectos econômicos, políticos e sociais dos sujeitos em sociedade.

No segundo capítulo, a partir da leitura da *Ideologia Alemã* procurou-se demonstrar como Marx e Engels conceberam o materialismo histórico-dialético a partir das análises da relação existente entre a vida produtiva e as formas ideológicas de dominação que possibilitam a naturalização das relações de produção. É perceptível como as formas espirituais da produção humana e a fragmentação das diversas ciências e sua separação da filosofia enquanto disciplinas autônomas do conhecimento, estão inteiramente relacionadas com o desenvolvimento das relações de produção capitalistas. Marx e Engels enxergam nessa relação dialética a possibilidade e necessidade de suplantação do sistema capitalista, uma vez que ele perpetua as relações de exploração e opressão. Nisso reside a necessária construção de uma consciência de classe que esteja voltada para a superação das relações alienadas desumanizantes, inerentes ao modo de produção capitalista, que condena grande parte da população a condições de existência precárias. Em um contexto em que a humanidade tem negado o acesso para suprir as suas necessidades mais elementares, enquanto uma parcela ínfima se apropria da riqueza socialmente produzida, a transformação radical das condições de existência parece ainda urgentes.

Só quando as classes trabalhadoras atingem a consciência de classe necessária é possível vislumbrar a possível superação do modo de produção capitalista. *O materialismo histórico-dialético* de Marx e Engels (2007) permitiram apreender a dinâmica da realidade social em sua totalidade, enquanto processos que se dão a partir da atividade humana. Coloca-se, portanto, em evidência as principais características e os

pressupostos essenciais que constituem o referencial teórico metodológico, posteriormente denominado como *materialismo histórico e dialético* desde sua fundação. Identificou-se a dimensão dialética da ciência em relação aos seus aspectos econômicos, políticos, sociais e a necessária reorientação do método a partir de duas importantes obras de Mészáros, *Estrutura Social e Formas de Consciência I e Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. A partir do materialismo histórico-dialético o autor identifica a necessária transformação radical da sociedade para uma formação verdadeiramente humanizada e a reorientação do referencial teórico metodológico que possibilite vislumbrar a superação radical da sociedade.

Mészáros (2008; 2009) enxerga a dimensão dialética da ciência social no bojo da sociedade capitalista e vê como a crítica fundamentada pelo materialismo histórico-dialético pode contribuir para uma formação humanizada, na qual os sujeitos sociais orientem a prática científica para a transformação radical da sociedade.

Não nos parece que a prática científica institucionalmente organizada tenha como horizonte a superação das relações hierarquizadas. Nesse sentido, a formação crítica parece ser um espaço fundamental para o desenvolvimento das ciências, sobretudo em relação às ciências históricas.

Das obras que aqui foram discutidas concluiu-se que o materialismo histórico-dialético, concebido por Marx e Engels é ainda atual, pois nos permite compreender as contradições presentes na sociedade em sua totalidade, e permanecerá sendo atual enquanto o modo de produção capitalista for o sistema de reprodução da vida.

Mészáros (2009) reconheceu a validade da necessária substituição do modo de produção capitalista por um sistema de produção comunal viável. Apenas um outro modo de vida poderia constituir uma consciência diferente da consciência individualista e competitiva do capital. No entanto, a produção de um sistema comunal implica a consciência de sua necessidade.

Obteve-se que a única forma de se atingir uma nova forma de organização se dá através de um processo de formação dos sujeitos. A ciência parece ser um espaço privilegiado de acesso ao conhecimento que pode contribuir para a compreensão da realidade social criticamente. Ao que tudo indica, o materialismo histórico-dialético parece ser o único referencial teórico que procura apreender a totalidade das relações sociais, as quais atravessam todas as áreas do conhecimento.

No entanto, o acesso ao conhecimento crítico é ainda limitado a uma pequena parcela da população. Considera-se, portanto, de fundamental importância a universalização do conhecimento socialmente construído historicamente de modo que os

indivíduos possam se apropriar das complexas interconexões e as determinações do desenvolvimento histórico que possibilite se reconhecerem enquanto sujeitos históricos que produzem de modo consciente as suas condições de existência.

É salutar o reconhecimento que o trabalho é a atividade realizadora do ser humano. É através do trabalho que o ser humano produz a sua vida, que se constitui enquanto ser humano, é condição fundamental para manutenção de sua existência. Essa perspectiva é presente em toda a obra de Marx que reconhece o papel fundamental do trabalho para o desenvolvimento da sociedade. No entanto, não deixa de reconhecer que o trabalho sob o domínio do capital submete os indivíduos a condições de vida desumanas, pois transforma tudo e todos em mera mercadoria.

Nesse sentido, a ciência social parece ocupar um lugar importante para expor como os fenômenos sociais, as contradições e os conflitos devem ser compreendidos em relação à totalidade do contexto em que se desenvolve e estabelecer formas de enfrentamento aos grandes problemas com os quais a humanidade se depara. Cabe ressaltar que não se trata de uma tarefa da ciência social de modo isolado, mas uma tarefa de toda a ciência, de todas as áreas e disciplinas do conhecimento.

Memorial

Minha trajetória acadêmica iniciou-se em 2012, com ingresso no curso de Serviço Social na UNESP. Sendo a primogênita de cinco irmãos, fui a primeira a ingressar no ensino superior, o que só foi possível por ser uma universidade pública. Mais do que apenas me formar profissionalmente, a universidade me proporcionou uma formação crítica, o que tem sido um processo incessante de desconstrução e aprendizado.

Foi no curso de Serviço Social que me foi apresentada com seriedade a Teoria Social de Marx, e foi com as lentes do materialismo histórico-dialético que (re)aprendi a ler o mundo. Me possibilitou entender muitos dos problemas que enfrentamos desde os tempos mais distantes e porque parecem insuperáveis.

Todos os espaços que integrei durante os anos de graduação, os grupos de extensão Núcleo Agrário Terra e Raiz (NATRA), o Grupo estudos e pesquisas marxistas (GPEM) e o grupo de Filosofia, Arte e Política (FLAPO), foram essenciais para a minha formação, amadurecimento intelectual e consciência. Foi através da universidade que me aproximei de movimentos sociais e pude entender a importância da relação entre a teoria e a prática. Foi um espaço fundamental de enriquecimento intelectual e cultural.

Foi no curso de Serviço Social que me encantei com a filosofia e quis me aventurar na leitura de textos filosóficos, na busca incessante de compreender esse mundo tão contraditório que vivemos. Tive contato com a leitura de grandes autores e era (e ainda é) incrível como a cada leitura vinham muitas reflexões, que abriam meu olhar para pensar nosso próprio tempo, além de me situar no mundo. Assim como minha família já tinha me mostrado desde cedo, a universidade também me mostrou como o trabalho é central na formação do indivíduo, mais do que isso, atribuiu sentido, não só ao trabalho, mais também a arte, a política, e a todas as manifestações culturais em toda sua diversidade enquanto dimensões constituintes da formação humana, ou melhor, para uma formação humanizada.

Mas esse foi só o começo. Ao final da graduação de Serviço Social me lancei ao desafio de fazer graduação em Filosofia que está em vias de conclusão. Essa decisão se deu ainda no curso de serviço social, onde me aproximei do tema da educação.

Foi por enxergar na educação a possibilidade de transformação que me levou a ingressar no mestrado em Educação em 2019, onde pude desenvolver uma pesquisa que

buscava compreender a relação entre cinema e educação, temática que se iniciou ainda na graduação em Serviço Social. Naquela pesquisa abordei a educação para além de suas formas institucionais, isto é, ultrapassa as instituições formais, mas que a humanidade se educa nas diversas esferas de produção da vida material, cultural e nas relações sociais que são estabelecidas dentro da sociedade e considerei o cinema enquanto constituinte da formação humana dos sujeitos.

Nesse processo, foi possível identificar a dimensão dialética do cinema a partir do materialismo histórico-dialético e reconhecê-lo enquanto importante fenômeno cultural constituinte da formação dos sujeitos sociais, no próprio processo de sociabilidade. Além disso, foi possível constatar como as premissas e postulados positivistas estavam presentes não apenas nas ciências sociais, mas em todas as elaborações teóricas e manifestações culturais presentes na sociedade.

Foi nesse percurso que me aproximei das ciências sociais. Ingressei no mestrado em busca de sua gênese e procurei compreender como as concepções e pressupostos do positivismo possibilitaram a legitimidade do sistema capitalista, estando presentes nas diversas áreas do conhecimento. Desde o ingresso no curso de serviço social, o materialismo histórico-dialético tem guiado meus estudos e me demonstrado a atualidade do método de Marx para compreender, não só a história passada enquanto processos, mas nosso próprio presente e os enormes desafios que temos que enfrentar pela frente. O mestrado em ciências sociais foi parte fundamental para o meu amadurecimento intelectual.

A voracidade do tempo fez dois anos parecer um piscar de olhos, tempo que parece insuficiente para me apropriar com a profundidade adequada de todas as obras que foram importantes para o estudo, mas até o momento não consegui mudar a minha concepção: “ que o materialismo histórico dialético concebido por Marx e Engels no século XIX é ainda atual para compreender o nosso tempo, pois parece ser o único referencial teórico que leva a unidade a totalidade das relações sociais, e portanto das diversos aspectos da formação humana e áreas do conhecimento.

Como ainda é perceptível que o reconhecimento da necessária transformação da sociedade e da realidade de modo universal é ainda distante, essa pesquisa, além de ter sido um processo fundamental de amadurecimento intelectual, pretende ser uma singela contribuição para a evolução do conhecimento enquanto uma arma primordial na transformação da realidade social.

Em âmbito institucional, a ciência e a educação aparecem enquanto espaços estratégicos de enfrentamento à desumanização da sociedade alienada. Nesse sentido, espero que esse ciclo que se encerra, seja o início de outro no qual eu possa, muito além de me qualificar profissionalmente, de amadurecer meus conhecimentos sobre o mundo e com isso contribuir para construção de um novo mundo. Dizer mais uma vez, que o capitalismo não precisa ser o fim da história.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses do trabalho e a centralidade do mundo do trabalho*. 11ª ed. - São Paulo: Cortez; Campinas, SP : Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BACON, Francis. *Novum Organum : Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4344026/mod_folder/content/0/francis_bacon_novum_organum.pdf. Acesso em: 11/08/2023.
- BORGES, Maria Angélica. *A atualidade da obra de Marx O Capital para o entendimento do ser social: uma visão de mundo ontológica*. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, ed. 61/ set/dez/2021. Acesso em 02/03/2024.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: A degradação do trabalho no século XX*. Tradução Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- BÚRIGO, Fábio Luiz; SILVA, José Carlos. *A metodologia e a epistemologia na sociologia de Durkheim e de Max Weber*. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 1 nº 1 (1), agosto-dezembro/2003, p. 128-148. Disponível em: <https://lemate.paginas.ufsc.br/files/2015/03/13685-42179-1-PB.pdf>. Acesso em: 11/08/2023).
- CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção Primeiros Passos, 13).
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas Étienne Gilson, Tradução Maria Emantina de Almeida Prado Galvão; tradução de notas: Andréa Stahel M. da Silva tradução da introdução e da análise Homero Santiago, revisão da tradução: Mônica Stahel, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método sociológico* / Émile Durkheim; tradução Paulo Neves; revisão da tradução Eduardo Brandã. – 3ª ed. – São Paulo: Martins, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *Marx, Engels, Lenin: história em processo*/ Florestan Fernandes. - 1.ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1991.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, vol 4/ Antonio Gramsci; edição e tradução,

Carlos Nelson Coutinho; co-edição, Luiz Sérgio Hneriques e Marco Aurelio Nogueira. - 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HAMOU, P. Descartes, Newton et l'intelligibilité de la nature. In: WAGNER,P. *Les Philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, pp. 110-165.

KONDER, Leandro. *A questão da Ideologia*. - 1ªed. - São Paulo: Expressão Popular, 2020.

LEAL, Cátia, SILVA, Sinara, GARSKE, Lindalva. *Formação humana em István Mészáros* / Cátia Regina Assis Almeida Leal, Sinara Rosa Carvalho e Silva, Lindalva Maria Novaes Garske. - Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2021. epub Acesso em 18/02/2023.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx e o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento* /Tradução: Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. - 5ª ed. rev. - São Paulo: Cortez, 1994.

LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. - 20ª ed. - São Paulo: Cortez, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (1845-1846) / Supervisão editorial, Leandro Konder; tradução Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. - São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução e introdução: Florestan Fernandes. - 2.ed.- São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *O Capital-Livro 1: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*; tradução: Rubens Enderle. - 2ºed. - São Paulo, Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. *Para a Questão Judaica*. Tradução: José Barata Moura. - 1ª ed.- São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. Tradução: Ester Vaisman. - São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital* / István Mészáros; [tradução Isa Tavares].- 2.ed. São Paulo : Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. *Teoria da Alienação em Marx*. Tradução: Nélío Schneider. - 1ªed. - São Paulo, Boitempo, 2016.

MÉSZÁROS, István. *O poder da Ideologia* / István Mészáros; tradução Magda Lopes e Paulo Cezar Castanheira. - 1 ed., 5 reimp. - São Paulo: Boitempo, 2014.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura Social e Formas de consciência : a determinação social do método* / István Mészáros; tradução Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo, Paulo Cezar Castanheira. - São Paulo : Boitempo, 2009.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx : uma biografia*. 1ª ed. - São Paulo: Boitempo, 2020. Disponível em: http://resistir.info/livros/marx_biografia.pdf. Acesso em: 11/08/2023.

SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber*. Editora Vozes Limitada, 2017.

VALDERIO, Francisco. *Hegel e Nós: Éric Weil*. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2019

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Tradução Augustin Wernet, Introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg; - 2ª ed. – Cortez Editora, Editora da Unicamp, Campinas -SP.