



A Revista HISTEDBR On-line publica artigos resultantes de estudos e pesquisas científicas que abordam a educação como fenômeno social em sua vinculação com a reflexão histórica

Correspondência ao Autor
 Nome: Hugo Leonardo Fonseca da Silva
 E-mail: hgleofs@gmail.com
 Instituição: Universidade Federal de Goiás, Brasil

Submetido: 06/04/2019
 Aprovado: 02/08/2019
 Publicado: 13/12/2019



[doi> 10.20396/rho.v19i0.8655132](https://doi.org/10.20396/rho.v19i0.8655132)
 e-Location: e019054
 ISSN: 1676-2584



Distribuído Sobre



INDIVÍDUO E HISTÓRIA: A QUESTÃO DA FORMAÇÃO DO SUJEITO HISTÓRICO NA TEORIA MARXISTA

  Hugo Leonardo Fonseca da Silva¹

RESUMO

Este artigo parte da interrogação sobre as conexões e mediações entre indivíduos, subjetividade e história na tradição teórica do marxismo. Resulta de uma investigação teórico-metodológica que aborda a fertilidade do pensamento marxista para compreender as determinações recíprocas entre indivíduo, sujeito e história. Conclui-se que a compreensão do indivíduo como síntese de numerosas relações sociais, da inseparabilidade entre indivíduo e classe nas condições históricas do capitalismo e da história como obra humana são elementos inerentes ao projeto educativo de formação do sujeito histórico no âmbito do marxismo.

PALAVRAS-CHAVE Indivíduo. História. Subjetividade. Marxismo.



INDIVIDUAL AND HISTORY: THE ISSUE OF THE FORMATION OF THE HISTORICAL SUBJECT IN MARXIST THEORY'S

Abstract

This article is based on the issue of the connections and mediations between individuals, subjectivity and history in the theoretical tradition of Marxism. It results from a theoretical-methodological investigation which is about the fertility of Marxist thought's to understand the reciprocal determinations between individual, subject and history. It is concluded that the understanding of the individual as a synthesis of numerous social relations, of the inseparability between individual and class in the historical conditions of capitalism and of history as a human work are inherent elements to the educational project of formation of the historical subject in the Marxism.

Keywords: Individual. History. Subjectivity. Marxismo.

INDIVIDUO Y HISTORIA: LA CUESTIÓN DE LA FORMACIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO EN LA TEORÍA MARXISTA

Resumen

Este artículo parte de la interrogación sobre las conexiones y mediaciones entre individuos, subjetividad e historia en la tradición teórica del marxismo. Resulta de una investigación teórico-metodológica que aborda la fertilidad del pensamiento marxista para comprender las determinaciones recíprocas entre individuo, sujeto e historia. Se concluye que la comprensión del individuo como síntesis de numerosas relaciones sociales, de la inseparabilidad entre individuo y clase en las condiciones históricas del capitalismo y de la historia como obra humana son elementos inherentes al proyecto educativo de formación del sujeto histórico en el marco del marxismo.

Palavras clave: Individuo. Historia. Subjetividad. Marxismo.



INTRODUÇÃO

A problemática sobre a compreensão do movimento da história como processo social da existência humana constitui-se como uma questão para o homem na medida em que ele se questiona sobre o sentido da sua existência. Se na vida cotidiana o homem reflete e pensa sobre a origem das coisas, do gênero humano e de si mesmo, buscando respostas no passado para agir no presente e projetar o futuro, essa questão também se configura como objeto das formas ulteriores de consciência, notadamente na filosofia e nas ciências.

Ao questionar o sentido e o significado da existência humana, o ser humano localiza os atos humanos históricos no tempo e no espaço, procurando compreender as causas e finalidades do tempo histórico. As formas mais sistemáticas de busca de explicação do sentido da história podem ser identificadas nas meditações e reflexões filosóficas denominadas de filosofia da história. No entanto, como observa Heller (1993), a filosofia da história não se debruça sobre os fatos isolados e singulares, nem tem como meta identificar e organizar fatos empíricos de civilizações, nações, grupos ou instituições do passado de um modo ordenado e racional. Ela pode até tomar esses elementos como seu objeto de meditação, porém a filosofia da história é uma reflexão que busca compreender as causas primeiras do processo histórico e seus fundamentos mais profundos, tais como a Verdade, o Bem e o Justo realizados na existência concreta.

Para Heller (1993), a filosofia da história não é uma reflexão sobre o passado, mas sobre o presente, visto que ela se interessa pelo movimento do tempo para intervir e alterar o presente. Todos os pensadores que foram notabilizados como filósofos da história, em alguma medida, também foram sujeitos políticos e reformadores sociais. Nesse sentido, o presente é um ponto de passagem e o *dever* é compreendido como o *passado do presente* e o *futuro do presente*.

Em toda a teorização da história, encontra-se, além do sentido do tempo, a interrogação se há ou não um sujeito na história, se os indivíduos possuem ou não um papel importante no desenvolvimento da vida em sociedade. O problema do indivíduo e da subjetividade no movimento do real também é um objeto de meditação de toda a tradição da filosofia da história.

Neste ensaio, busco, pois, tematizar a problemática da relação entre indivíduo, subjetividade e história, procurando esclarecer os termos dessa relação no interior do pensamento marxista.

Metodologicamente, procuro proceder com o que Marx (2009) e Lukács (1981) denominaram de abstrações razoáveis, ou seja, o esclarecimento conceitual por meio do experimento ideal-reflexivo. Sendo assim, não há considerações significativas a respeito dos elementos empíricos da realidade ou das contradições contemporâneas em processo. Em diversos momentos da exposição, expus o texto dos autores em razão de suas prosas cristalinas. Embora reconheça o prejuízo com longas citações, entendo que onde se perde em exposição se ganha em precisão conceitual.



Na exposição, em primeira instância, apresento a atualidade dessa problemática em razão da disseminação da expressão cultural e ideológica do capitalismo em crise, a pós-modernidade. A ideologia pós-moderna apresenta, como seu argumento, o “fim da história” e a “morte do sujeito” e toma o marxismo como seu principal adversário no campo teórico-conceitual e político. Na segunda parte, discuto a relação entre a concepção materialista da história e a compreensão histórica da formação da individualidade humana presente na teoria marxiana, tomando como objeto de reflexão obras do próprio Marx e de pensadores aqui considerados como coerentes em relação ao modo de pensar dialético desse autor, como é o caso de Gramsci, Lukács e Mészáros. Num terceiro momento, teço considerações a respeito do debate que a relação entre indivíduo, subjetividade e história sugere quanto à relação entre indivíduos e classes sociais, à compreensão da subjetividade como projeto político-pedagógico e à necessária batalha de ideias contra a ideologia e agenda pós-modernas.

A SUBJETIVIDADE DESENRAIZADA DA HISTÓRIA: EXPRESSÃO PÓS-MODERNA DA CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL

O tema da subjetividade no campo educacional e no conjunto da teoria social vem se tornando um lugar comum na produção acadêmica e, também, nos demais âmbitos da realidade social. A subjetividade é, notadamente, um assunto veiculado pelas instituições sociais e sujeitos coletivos responsáveis pela divulgação e socialização de informações e conhecimentos ou pela formação humana, que Gramsci (2004a) categorizou como aparelhos privados de hegemonia.

A ideia de subjetividade debatida, discutida e, sobretudo, divulgada de maneira massiva é revestida pela noção de indivíduo própria das relações sociais fundamentais do modo de produção capitalista. Isso significa que a subjetividade tem sido traduzida pela abstração do indivíduo isolado e egoísta presente nas teorias liberais clássicas e neoclássicas, bem como na economia política clássica e vulgar. Tal compreensão tende a produzir uma diretriz para as ações humanas assentadas em um conjunto de valores, tais como o individualismo, o consumismo, a competição, o niilismo, as formas elipsistas de singularidade e o narcisismo. E o mais significativo disso é que tais valores são difundidos e internalizados como a própria natureza humana em processo.

Essa compreensão de subjetividade humana, caracterizada pela atomização do indivíduo, comparece nas relações sociais de maneira explícita por meio dos mais diferentes meios de comunicação e na própria produção acadêmico-científica. Tal concepção de subjetividade está presente, de maneira implícita e subliminar ou aberta e ofensiva, nos novos mecanismos de organização e de gestão do trabalho resultantes da reestruturação produtiva, nas peças publicitárias e suas complexas redes de *marketing* e mercados racionalmente efetivados, na cultura industrializada que faz circular suas mercadorias de modo a atender a singularidade do gosto do cliente e nos novos padrões de sociabilidade assentados na aparência do isolamento tecnológico.



Mais do que a divulgação de um modo de conceber a subjetividade, essas formas de elaboração correspondem a expressões ideais do movimento real de dilaceramento da subjetividade (RESENDE, 2009) ou de desefetivação da humanidade no homem singular (MARX, 2004) efetuado pelo atual estágio de crise do modo de produção capitalista. Mészáros (2002) destaca que o sistema do capital é uma forma histórica de domínio sobre o sociometabolismo estabelecido entre o ser social e a natureza, que se efetiva de maneira incontrolável e que surge como uma estrutura totalizadora a qual tudo deve se ajustar para provar sua viabilidade no interior do circuito de valorização do capital.

A premissa da “viabilidade produtiva” do sistema do capital sujeita desde as objetivações humanas – instituições, forças produtivas, cultura etc. – até a singularidade humana ao movimento de produção e reprodução do valor como capital. No interior das relações de manipulação e desefetivação da subjetividade de homens e mulheres que trabalham, as lutas de classes manifestam-se como uma luta por hegemonias, como afirma Gramsci (2004a; 2004b). As contradições estruturais intrínsecas das mediações da ordem societária do capital, ou os chamados defeitos estruturais de controle do sociometabolismo entre homem e natureza (MÉSZÁROS, 2002), não podem ser remediadas de modo sustentável por meio das alternativas orientadas pela manutenção da sociabilidade do capital, senão pela articulação entre força e persuasão, pela violência da sociedade política articulada aos mecanismos de cimentação ideológica da sociedade civil, ou o Estado ampliado na acepção gramsciana. Nesse sentido, a produção do consenso significa constituir a subjetividade dos subalternos em objeto de disputa por hegemonia.

A manutenção da hegemonia do modo de produção capitalista exige a direção intelectual e moral dos subalternos, como observa Gramsci (2004a). No enredamento da maquinaria produtiva e dos mecanismos de efetivação do fetichismo da mercadoria, o trabalhador é subsumido (como indivíduo e como classe) ao processo de valorização do capital e de reprodução das relações sociais inerentes a esse modo de produção no próprio processo de produção. No entanto, logo que se termina o processo de adaptação da execução de uma tarefa, quando se mecaniza o gesto físico, o trabalhador fica livre para pensar, limitando o controle objetivo e subjetivo da força de trabalho. De modo a contrariar o capital, no processo de produção, o trabalhador

[...] continua homem e até mesmo que, durante o trabalho, pensa mais ou, pelo menos, tem muito mais possibilidade de pensar. [...] e não só pensa, mas o fato de que o trabalho não lhe dá satisfações imediatas, e que ele compreenda que se quer reduzi-lo a gorila amestrado, pode levá-lo a um curso de pensamentos pouco conformistas. (GRAMSCI, 2001, p. 272).

Portanto, mesmo no movimento de reificação materializado no processo de trabalho o ser humano continua pensando ativamente, por isso ele mantém a potencialidade (*dynamis*) de se constituir como força política antagônica aos imperativos da produção capitalista, se constituir como sujeito.



Portanto, para que se mantenham as relações sociais de produção e reprodução do capital, é necessário um investimento teórico-prático sobre a subjetividade dos subalternos. Isso se torna uma condição ineliminável nessa quadra histórica de crise estrutural do capital, como observa Dias (2012, p. 9-10, grifo nosso):

O capitalismo, contradição em processo, só pode responder às suas crises pelo militarismo (ver Luxemburgo) e *por permanentes reestruturações, no governo da economia e no das massas* (Barcelona). Isto é vital para que o capitalismo possa permanecer como dominante. Ele requer e necessita a destruição e a captura da subjetividade dos seus antagonistas, impedir que as classes trabalhadoras/subalternas/instrumentais se constituam plenamente como classes.

Uma das formas contemporâneas de “captura” da subjetividade é a hipertrofia da representação da individualidade isolada como modelo de toda a sociabilidade, isto é, a forma fetichizada da individualidade. (DUARTE, 2004).

No desdobramento do processo de efetivação das relações sociais baseado na abstração do indivíduo isolado, a subjetividade comparece no imaginário social e no pensamento sistematizado como movimento “[...] de ‘descoberta’ do sujeito, da individualidade, da subjetividade, do micro, na esteira da crise dos paradigmas das ciências sociais, da crítica às teorias ‘totalizantes’[...]” que se coadunam com a “[...] postulação do império do ‘novo’ e no fatalismo do fim da história [...]” e anuncia-se “[...] a revelação, o nascimento, o ato inaugural da emergência da subjetividade como novíssima realidade contemporânea [...]”. (RESENDE, 2009, p. 12). O que se nota de fato é que o movimento totalitário do capital tem procurado esgotar a possibilidade de efetivação das subjetividades autênticas por meio da universalização inexorável da sua própria lógica.

A emergente discussão acerca da subjetividade demarca ainda uma problemática não menos importante para uma correta compreensão da singularidade humana. Trata-se de compreender o indivíduo humano como idêntico a si mesmo, reconciliado com sua consciência, seus desejos e capaz de se realizar apesar das ou se opondo às mediações da história (portanto, da sociedade). O indivíduo, nessa perspectiva, é determinado não pela relação com a história social, mas pela imanência de sua singularidade. Essa compreensão acaba por retomar o princípio de que a sociedade é a soma dos indivíduos singulares que, na busca de sua felicidade privada, encontra o bem comum.

Nessa perspectiva, ocorre também uma dupla recusa da história: a primeira significa a própria negação de que exista uma estrutura organizada e articulada e qualquer sentido na dinâmica da relação tempo e espaço, promovendo uma deserção da história com a fixação do contexto atual “[...] desapegado do passado e autogerador de um presente contínuo [...]” que “[...] anula a prospectividade, o futuro e nutre um mal disfarçado desprezo pelo passado[...]” (ABREU, 2009, p. 11); o segundo, na esteira do primeiro, é a afirmação da ausência de uma racionalidade na história, uma História que, conforme a conceituação de Heller (1993)², suprime qualquer tentativa de compreendê-la e explicá-la de modo racional, ou seja, recusa toda a ciência da história. Como pressupostos da chamada agenda pós-moderna (WOOD, 1999; SANFELICE,



2003), a ideologia do “fim da história”, a negação das chamadas “metanarrativas”, é a representação, no plano do pensamento, da irracionalidade presente nas próprias relações sociais que projetam o sistema societal do capital como um modo perene de produzir e reproduzir a vida, o único modo de vida possível.

Portanto, pode-se inferir que a sedimentação da representação da individualidade isolada como natureza humana, a manipulação e desefetivação da subjetividade (da classe trabalhadora, sobretudo), a pretensão de determinar o “fim da história” e a impossibilidade de compreender e explicar os sentidos das relações sociais, do ser social no tempo e no espaço, são variações de uma mesma e problemática realidade. Ou, como observa Abreu (2009), são expressões ideológicas articuladas pelo pós-modernismo e pelo neoliberalismo no atual estágio de crise do capitalismo, isto é, as armas ideológicas do capitalismo global.

Embora recuse toda metanarrativa e pressupostos ideológicos, filosóficos e políticos da modernidade, os principais alvos da chamada agenda pós-moderna são o projeto histórico socialista e o pensamento marxista. (WOOD, 1999; SANFELICE, 2003). E, geralmente, essas formas de pensamento fazem crítica ao marxismo, problematizando temas pouco desenvolvidos nessa tradição teórica.

Tais expressões ideológicas recoloca, portanto, um problema ainda pouco desenvolvido no interior da tradição teórica do marxismo, o da relação entre indivíduo e história. Conforme observam Resende (2009), Duarte (1999), Sève (1989), em geral, quando se trata da história e da sociedade, as análises marxistas³ tomam a questão da individualidade e da subjetividade como quimeras desprovidas de qualquer significação histórica e universal. E quando se propõem analisar o indivíduo e a subjetividade, o marxismo mecanicista coloca estas questões acima das relações sociais e da história, repondo um subjetivismo ausente no materialismo histórico dialético. Ora o indivíduo aparece determinado pela estrutura econômica e pela racionalidade predita da história, ora o indivíduo e a classe (a subjetividade do trabalho) comparecem como demiurgos da história, sem os obstáculos de qualquer condicionamento objetivo.

A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA E A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA INDIVIDUALIDADE HUMANA NA TEORIA MARXIANA

Embora pouco desenvolvida no interior do marxismo, a relação entre indivíduo e história – e no interior dessa relação o lugar da subjetividade no movimento da história – é uma questão presente em todo o pensamento marxiano, desde a juventude até seus últimos escritos, como é possível observar nas análises de Saviani (2004), Duarte (1999, 2004), Resende (2009) e Silveira e Doray (1989).

Para estes autores, Marx não compreende o problema da relação entre indivíduo e história de acordo com o procedimento dicotômico e fragmentário inerente à divisão do trabalho



científico. Não há, no seu pensamento, o recurso à psicologia para entender o indivíduo ou à história, economia e sociologia para compreender as determinações da estrutura social. Sua teoria social, profundamente unitária, pressupõe a unidade entre ser e pensamento, a totalidade concreta e o movimento da contradição, pressupostos que remetem à compreensão das categorias de individualidade e historicidade e de subjetividade e objetividade como relações que se determinam reciprocamente. Daí a possibilidade de entender o pensamento de Marx como uma ontologia histórica do ser social (LUKÁCS, 2007) ou como, como observa Mészáros, a “ciência humana”, “[...] uma ciência de síntese concreta integrada com a vida real [...]”, uma proposta de investigação associada a um programa de transcendência positiva da autoalienação do homem em que o “[...] ponto de vista dela é o ideal de homem-não alienado, cujas necessidades reais humanas [...] determinam a linha de pesquisa em cada campo particular, as realizações dos campos particulares.” O edifício teórico-metodológico de Marx é guiado “[...] desde o início pela estrutura referencial comum de uma ‘ciência humana’ não fragmentada – são, então, reunidas numa síntese superior, que por sua vez determina as linhas subsequentes de investigações nos vários campos.” (MÉSZÁROS, 2006, p. 98).

Como “ciência de síntese”, a relação entre indivíduo e história é de unidade contraditória. A unidade entre a vontade subjetiva de indivíduos e das classes sociais e o sentido da história está bem elucidada na conhecida passagem do *18 Brumário de Luís Bonaparte*:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, 1997, p. 21)

Essa passagem contém tanto a compreensão da história como produto das ações humanas, que criaram as “circunstâncias” e efetivam heranças das “gerações passadas”, pondo-se como algo que condiciona as escolhas e alternativas dos indivíduos e classes sociais, como também o princípio fundamental de que o ser humano produz e reproduz a sociedade e a história, mesmo que sob determinadas condições que fogem de sua escolha e vontade. O pressuposto da determinação recíproca⁴ entre indivíduo e história, enunciado nesta passagem, invalida toda adjudicação de determinismo de qualquer espécie (histórico ou econômico) e também de messianismo subjetivista atribuído ao pensamento de Marx⁵.

Pode-se inferir, a partir dessas observações, que o complexo edifício teórico de Marx possui como pressuposto uma concepção materialista da história, cujas mediações entre subjetividade e objetividade, indivíduo e história se materializam em unidades contraditórias, isto é, efetividades que estabelecem entre si relações de determinações recíprocas. Compreender, portanto, a concepção de história em Marx e no marxismo que lhe é tributário (neste trabalho considero como tal, sobretudo Gramsci, Lukács e Mészáros) significa identificar o papel da subjetividade na história, ao mesmo tempo em que a história realizada pelas gerações anteriores é a condição concreta de formação da subjetividade.



Contudo, é necessário entender, nesse caso, tanto os elementos que constituem o complexo categorial que, no pensamento de Marx e no marxismo de fração marxiana⁶, são elucidativos de uma teoria marxiana da história (NETTO, 1997), como também o modo como esse pensamento compreende a formação histórico-social da individualidade. (DUARTE, 1999).

Um primeiro aspecto a problematizar é se há ou não no pensamento de Marx uma filosofia da história que resulte na compreensão do papel do indivíduo na história. Mas esta não é uma questão menos problemática, tendo em vista o que, nas condições modernas de divisão do trabalho científico, se entende por filosofia da história.

De acordo com Pecoraro (2009, p. 7): “O elemento essencial e constituinte da ‘filosofia da história’ – em seu diferenciar-se da historiografia, do historicismo, da análise ou da narração metódica de fatos e ações humanas etc. – é a questão do sentido, da finalidade (*télos*) da história.” Nesse sentido, o autor compreende a filosofia da história como a reflexão filosófica que se instaura como um campo particular, cujo apogeu é expresso nos sistemas filosóficos de pensadores europeus do período entre os séculos XVII e XIX⁷. Tal compreensão, muito semelhante ao que Gardiner (1995) afirma a respeito da teorização histórica, entende que esse campo particular da filosofia buscou esclarecer racionalmente se a ação dos homens no tempo possuía sentido e se tal sentido era determinado por leis causais de cunho natural, por uma racionalidade própria, equidistantes da compreensão do *devoir* definida pelo desígnio da providência ou, de acordo com a crítica de Plekhanov (2006) a respeito da ciência da história francesa do século XVIII, pela ação de homens de gênio e talento. Marcada que foi pelo Iluminismo, as ideias de que a história possui estrutura, ordenamento, lógica e finalidades, e que a reflexão sistemática era capaz de apreender seus elementos intrínsecos e capturar seus valores fundamentais e supremos (HELLER, 1993), constituíram-se como pilares do que se pode chamar de filosofia da história⁸.

É importante notar que, embora a filosofia da história seja “[...] compreendida como disciplina autônoma que trata da questão do sentido da história [...]” (PECORARO, 2009, p. 8), tal empreendimento do pensamento interroga o próprio entendimento do que seja o sentido ou o significado:

Usando uma distinção óbvia, podemos dizer que uma coisa é supor que a história tem um *significado* no sentido em que tudo o que aconteceu ou vai acontecer foi (ou é) preordenado ou “intencionado” por qualquer “mão oculta” – seja ela a da Providência ou a da “astúcia da Razão”, de Hegel; e outra coisa bem diferente é sugerir apenas que o seu curso até a actualidade manifestou uma tendência observada, o que será o seu futuro desenvolvimento; e é ainda outra coisa pretender que os acontecimentos históricos se ajustam a leis causais particulares, em função das quais se podem explicar as ocorrências pretéritas e prever as modificações futuras. (GARDINER, 1995, p. 8).

Há uma regularidade no interior da meditação filosófica que toma como seu objeto a história. Em qualquer uma das acepções, a expressão do movimento da história no plano do pensamento a expõe de modo que contenha, em si, uma teleologia. A interrogação a respeito do sentido da história se resolve, no âmbito da filosofia da história, na identificação da força que a



põe em movimento, de uma teleologia que se manifesta como um sujeito transcendente que põe a história em movimento (Deus, a Razão), ou como uma história que é demiurgo de si mesma.

Este é um aspecto decisivo na diferenciação de toda a tradição filosófica que se debruça sobre a história em relação à teoria marxiana na história. Em primeiro lugar, como discuti anteriormente, o pensamento marxiano não pode ser compreendido pelas formas hodiernas de divisão do trabalho intelectual. Não é possível identificar em separado um conjunto de teorias que compõem o interior do seu pensamento, isto é, uma sociologia, uma história, uma psicologia, uma pedagogia marxistas. O pensamento de Marx está fundamentado na totalidade concreta, a unidade na diversidade em que a dimensão singular da realidade e o momento da particularidade só podem ser compreendidas na sua articulação e determinação recíproca com outras singularidades, com a particularidade e a universalidade.

Em segundo lugar, de acordo com Lukács (1981), na determinação da gênese e desenvolvimento do ser social, Marx é categórico ao identificar que só há teleologia, posição teleológica, no trabalho humano. De acordo com o filósofo húngaro, “[...] na maior parte da filosofia pré-marxiana, especialmente aquela idealista, como já sabemos, predomina a extensão ontologicamente ilegítima do conceito de teleologia à natureza e à história, resultando daí uma imensa dificuldade para equacionar na sua forma verdadeira, autêntica, real, o problema da liberdade [...]”. (LUKÁCS, 1981, p. 113). A questão de equacionar corretamente o problema da liberdade – portanto, na opção consciente dos indivíduos sociais – resulta na compreensão absolutamente aberta da história, ou o que Mészáros (2007) categoriza como *caráter radicalmente ilimitado da história*, que em Marx está posta, mas que no pensamento filosófico pré-marxista é resolvida, geralmente, no fim último a que o movimento da história deve resultar (o Estado ético e a Ideia absoluta de Hegel, a Ética Universal determinada pelo imperativo moral de Kant, a sociedade Republicana em Condorcet etc), ou seja, uma concepção cíclica de eterno recomeço da história ou uma compreensão evolutiva linear que se desdobra no fim do movimento histórico, um *télos* previamente definido.

Como esclarece Lukács, nas filosofias pré-marxistas (entre elas as denominadas filosofias da história), predominam a concepção de resignação teológico-teodicéica da história, de modo que o homem só poderia se portar de maneira contemplativa diante da história. Desde a perspectiva criticada pelo autor húngaro, “[...] o processo real do ser na natureza e na história foi concebido teleologicamente, de tal modo que a causalidade teria apenas a função de órgão executivo do “fim último”, a teoria, a contemplação, foi concebida como a forma mais alta do comportamento humano.”. A história compreendida a partir do fundamento teleológico intrínseco ou transcendental implica, necessariamente, na supressão da condição de sujeito do indivíduo social, que, diante da inexorabilidade da história só pode com ela se relacionar de maneira contemplativa. A “[...] autocompreensão acerca dos próprios problemas vitais dos homens, tanto em um sentido imediato como em um sentido sutilmente mediado, parecia ser compreensível apenas a partir de uma atitude tal ante a realidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 53).



Ao analisar o complexo de problemas que constitui a gênese e o desenvolvimento do ser social, Lukács (1981) expõe que toda a filosofia pré-marxista procurou interpretar a realidade e sua dinâmica com base nas categorias de causalidade e teleologia, dando prioridade a esta última. Para ele, esse é o pressuposto de toda a compreensão cosmológico-teológica da história.

A compreensão teleológica da filosofia é um traço característico da chamada filosofia da história, sendo esta, por exemplo, um elemento fundamental no sistema teórico de Hegel, considerado como precursor da elaboração de um corpus teórico próprio para uma filosofia da história. Hegel é considerado por Marx (2004) e Lukács (1981) como o primeiro filósofo a apreender, de maneira correta, o papel do trabalho na autoprodução do ser humano, porém, ambos asseveram, de modo ideal e especulativo. Nesse sentido, a teleologia, a ação adequada a finalidades é um elemento motor da história no pensamento de Hegel, como se pode observar na discussão que Habermas (2000) faz a respeito da consciência de tempo presente na modernidade. Tanto é assim, que Habermas (2000) destaca que Hegel foi o primeiro pensador a estabelecer o conceito de subjetividade no processo da história. Porém, essa subjetividade está vertida na sua compreensão de autorrealização do Espírito absoluto.

Em Marx, ao contrário, o sujeito da história são os homens vivos e reais que, em razão dos carecimentos humanos, precisam repor diariamente a sua vida por meio da transformação da natureza exterior em meios de produção e reprodução de sua existência. E isto é feito pelo trabalho, única atividade que contém no seu interior a teleologia⁹. Nesse sentido, “[...] fora do trabalho (da práxis humana), não há qualquer teleologia [...]” e “[...] o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 12). Aqui está a matriz geracional da história, na gênese e no desenvolvimento do ser social que se realiza no contínuo processo de realização de posições teleológicas.

Não faz nenhum sentido atribuir ao pensamento de Marx uma filosofia da história que determina como um imperativo categórico – ao modo do pensamento kantiano – a finalidade da história. Deste modo, são precisas as observações de Bensaïd (1999) sobre o assunto, ao afirmar que a teoria de Marx não se compromete com o programa de uma filosofia especulativa da história.

Comprometido com a desconstrução da chamada História universal, ou seja, com a destruição da versão abstrata da historicidade, “[...] a teoria de Marx dá a passagem a uma história que não promete qualquer salvação, não repara absolutamente a injustiça, não mordisca sequer nossa nuca.” Trata-se, para Marx, de uma *história profana* entendida “[...] como um devir incerto, determinado tanto pela luta quanto pela necessidade.” A “nova escrita da história” delineada na obra de Marx, vai afirmar Bensaïd (1999, p. 13), “[...] põe em ação uma nova representação da história e uma organização conceitual do tempo como relação social: ciclos e rotações, ritmos e crises, momentos e contratempos estratégicos [...]”, extinguindo, deste modo,



a antiga filosofia da história na crítica ao fetichismo mercantil e na subversão política da ordem social estabelecida.

Essa caracterização da teoria histórica marxiana compreende que seu estatuto heurístico é formulado no interior do que Bensaïd (1999) estabelece como as três críticas constitutivas do marxismo: a crítica da razão histórica; a crítica da economia política; e a crítica da positividade científica. Estas três críticas, são, segundo o autor, sintetizadas no que ele denomina de uma *teoria crítica da luta social e da mudança do mundo*.

No que diz respeito à reflexão sobre a teoria da história em marxiana, observa-se que a crítica ao universalismo historicista característico da filosofia da história significa a observação de que a produção da história é o resultado da atividade e das lutas dos seres humanos no interior do processo de produção e reprodução da vida. Criticando o caráter fetichista da História presente nas chamadas filosofias da história, Bensaïd (1999, p. 25) diz que: “A História que ‘faz’ alguma coisa é ainda e sempre uma história sagrada, que supostamente age no lugar dos homens e às suas costas. Uma história filosófica e especulativa. Uma história de ideólogos.”

Como uma história profana, a concepção marxiana da história postula que não se deve acreditar que o futuro seja a meta da história passada. Uma teoria da história em Marx tem um sentido de *desmoralizar* a história e demonstrar que o *tempo é político*. “Trata-se doravante de levar a história a sério, não mais como abstração religiosa, da qual os indivíduos vivos seriam suas humildes criaturas, mas como desenvolvimento real das relações de conflito.” (BENSAÏD, 1999, p. 36).

Ao caracterizar a história como relação que resulta da luta que o ser humano estabelece com a natureza e com a humanidade no processo de produção e reprodução da vida material, o pensamento de Marx atribui um papel significativo à subjetividade na história. Nesse sentido, não há nenhum *moto-contínuo* interno à própria história, uma moral determinada a priori ou mesmo a teleologia da Providência ou do Espírito Absoluto.

A História não faz nada, “não possui nenhuma riqueza imensa”, “não luta nenhum tipo de luta”! Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes, o homem real, que vive; não é, por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois *a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos*. (MARX; ENGELS, 2003, p. 111, grifo nosso).

Na crítica ao materialismo de Feuerbach, Marx e Engels esclarecem que o sentido fundamental de toda história está assentado na práxis social, que tem no trabalho o seu modelo. Os autores observam que Feuerbach, quando trata da história, não é materialista e quando é materialista não o faz de modo historicista, não entende o “mundo sensível” como produto da atividade de “homens históricos reais”. Assim, o chamado “mundo sensível” não se configura como coisa dada de maneira imediata e por toda a eternidade, porquanto se configura como “[...]um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e



modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30, grifo nosso).

O mundo humano, resultado das objetivações exteriorizadas pelas ações recíprocas de homens e mulheres no tempo histórico deve ser, portanto, compreendido “[...] como atividade humana sensível, como prática; [...] subjetivamente. É o caráter “prático-crítico” da atividade sensível (subjetiva) humana que efetiva o assim chamado mundo humano. (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Os germens da concepção materialista da história são demonstrados no fato de que homens e mulheres, por meio da atividade do trabalho, criam novas necessidades que não se apresentavam na natureza. Tais necessidades se manifestam como objetivações de caráter sócio-histórico que determinam o modo de ser dos humanos. A história é produto da *práxis humana* que se desdobra numa nova esfera de ser, o ser social, como compreende Lukács (1981, 2007). De acordo com Marx e Engels (2007, p. 87): “O primeiro ato *histórico* desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*.” Este é, pois, o primeiro pressuposto de toda a história [...] *uma condição fundamental de toda a história*, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

O segundo pressuposto é a produção de novos carecimentos. Por isso, na efetivação dos meios que permitem a satisfação das necessidades primárias humanas, o ser humano produz objetivações históricas materiais e não-materiais, culturais e institucionais, que se conformam como mediações histórico-sociais geradoras de necessidades cada vez mais elevadas. Como escreve Duarte (1999), na produção da vida material os homens realizam um *ato histórico que se supera*.

A terceira condição que intervém no desenvolvimento histórico é “[...] que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens.” (MARX; ENGELS, 2007). Esses três aspectos da atividade social, três momentos, coexistiram desde os primórdios da história, desde os primeiros homens e ainda hoje se fazem valer na história. Uma concepção histórica consequente do materialismo dialético (autodenominado pelos seus precursores de prático e comunista) deve observar esse fato fundamental em todo o seu alcance, significação e com ele fazer justiça; essa é a base terrena para a história, o fato ontológico de que os seres humanos produzem a história.

A história como processo não pode ser compreendida a partir da atividade singular de cada homem no seu produzir e reproduzir-se, mas deve ser apreendida na sua totalidade orgânica, cuja categoria, determinação do ser e forma de existência, é o modo de produção.

Por outro lado, isso não significa que a história no pensamento marxiano seja determinada pela sucessão progressiva (de caráter evolutivo) de modos de produção, como



sugere o Plekhanov (2006)¹⁰. O elemento determinante da concepção materialista da história é o de que os seres humanos a realizam na medida em que, cotidianamente, produzem e reproduzem a vida material, mas não a fazem isoladamente ou como soma de indivíduos e sim pela conexão necessária da atividade recíproca dos indivíduos singulares. Por isso, o indivíduo, no pensamento marxiano, é sempre entendido como indivíduo social e a história é apreendida como um campo aberto, cujas alternativas são mediadas pelas relações entre liberdade e necessidade.

Na produção da vida material, os homens contraem determinadas relações sociais constituídas pela unidade entre forças produtivas desenvolvidas e as relações sociais de produção, formando um determinado modo de organizar o trabalho e a vida social. Nesse processo, os homens travam relações com a natureza e com outros homens, relações essas que se manifestam como a conexão social e histórica que condiciona o ser, uma forma de cooperação que se constitui em força produtiva e determina o modo de ser da história da humanidade.

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).

É, portanto, o caráter terreno e prático da história – entendida como processo, como relação que resulta da atividade recíproca dos homens – que condiciona a produção das formas ideais de pensamento e reflexão, tanto nas suas formas mais sistematizadas como a ciência, a filosofia e a moral, como também naquele campo geralmente muito indefinido e indeterminado denominado de subjetividade.

Criticando todo o idealismo, sobretudo o de Hegel, Marx e Engels observam que só após determinarem os quatro aspectos das relações históricas originais é possível determinar que o homem tenha também consciência. E mais, que esta consciência jamais seja um fato puro, pois o “‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, [...]. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35).

No espírito dessas reflexões, Resende (2009, p. 36) afirma que o trabalho é o fundamento tanto da objetividade (história) quanto da subjetividade (indivíduo), uma vez que “[...] o homem real ativo e objetivo se constitui com a própria atividade, com o próprio trabalho, é o fundamento que permite revelar a objetividade e subjetividade.” Os produtos da objetivação humana se configuram como realidades objetivas e “[...] expressam a complexidade daquilo que são: exteriorizações concretizadas da vida social e da atividade do sujeito que as realizou. Concreção das subjetividades que neles se depositaram, os objetos realizados são formas vivas.”

Assim, Resende (2009) afirma que no contato com o resultado do trabalho, com as objetivações sociais, que se manifestam de forma material e imaterial, os sujeitos se relacionam com os demais seres humanos e consigo mesmos, como também apontam as reflexões de Duarte



(1999). Ao objetivar-se e apropriar-se do conteúdo da riqueza humana entificada na cultura os sujeitos internalizam a humanidade historicamente produzida. Não por acaso, é o trabalho a condição e atividade produtora da subjetividade: “[...] a atividade humana, constitui e explicita, portanto, aspectos que são recorrentes: objetivações da práxis humana, valores, ideais, padrões, instituições, tempos, desenvolvimentos, formas da consciência, sempre no pressuposto da unidade e antagonismo entre sujeito e objeto.” (RESENDE, 2009, p. 36).

Ao esclarecer os princípios gerais que conduzem a racionalidade que guia sua investigação sobre a estrutura e dinâmica da sociedade burguesa e sua expressão no plano das ideias, a economia burguesa, Marx expõe de maneira cristalina a sua compreensão da história e da subjetividade e de como interpreta a relação entre essas esferas da realidade:

[...] 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 de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, 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. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2009, p. 47, grifo nosso)

Observa-se que a vida subjetiva, a vida espiritual, seja ela manifesta pela vontade ou pela consciência, não pode se materializar senão no quadro mais geral da objetividade, isto é, a subjetividade só se torna possível no âmbito mesmo das condições históricas de uma totalidade social determinada. Ao ser social corresponde formas de consciência social que condicionam a vida subjetiva dos indivíduos sociais, ao mesmo tempo que estes, ao se objetivarem, também condicionam tal objetividade. É o caso por exemplo da ideologia, que se caracteriza pela forma pela qual os indivíduos tomam consciência das contradições da história para atuarem sobre elas.

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações converteram-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais – 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 de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. (MARX, 2009, p. 47-48, grifo nosso).



Essa longa passagem expressa o condicionamento recíproco em que, ao produzirem a história, os homens se autoproduzem como seres sociais. A compreensão correta da historicidade e da individualidade não pode, portanto, ser mediada apenas pela consciência que indivíduos e instituições elaboram sobre si mesmos. É preciso determinar as mediações entre as relações de produção da vida material, as forças produtivas conectadas que lhes dão o conteúdo objetivo e as formas de consciência pelas quais os homens esclarecem a natureza dos conflitos que contraem em sociedade e dão direção às suas ações.

A compreensão da história como produto da atividade dos homens, determinada pelo modo como eles se organizam e produzem sua vida material, expõe os traços fundamentais do que Marx entende por subjetividade e individualidade. O indivíduo em Marx também é uma produção sócio-histórica e só muito tardiamente na história foi possível a consciência da singularidade presente em cada ser humano. Por isso, diz Marx (2009, p. 237, grifo nosso), ao tomar como tema de sua reflexão a produção material, interessa-lhe compreender de forma concreta “[...] como os indivíduos produzem em sociedade, a *produção de indivíduos socialmente determinada*.”

Como observa Newton Duarte (1999), a formação do indivíduo resulta da relação entre apropriação das objetivações históricas postas pelo trabalho humano anterior e pela produção de novas objetivações. Ao produzir historicamente um complexo de instrumentos, símbolos, relações, instituições, cultura etc., pelo sociometabolismo entre homem e natureza e entre homens e outros homens, um complexo de complexos na acepção de Lukács, os seres humanos efetivam na realidade uma segunda natureza. A sociedade produzida historicamente torna-se então o *órgão da individualidade humana*, a sua “natureza”.

Retomando o pensamento marxiano, a totalidade humana deve ser compreendida como produto da atividade vital consciente dos próprios seres humanos. E ao produzir a própria condição humana, os seres humanos produzem sua individualidade, ou seja, “[...] o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem”. Se, no entanto, o ser humano produz a realidade social histórica e a si mesmo como humano, é o caráter social a face universal de todo o movimento de produção e reprodução da sociedade e da subjetividade, pois, “[...] *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele.”. É a vida social o fundamento de toda a existência humana, seja o ser social em geral, seja o indivíduo social: “[...] a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.” (MARX, 2004, p. 106-107).

Por isso, afirma Marx, o indivíduo é o *ser social*, a forma como se manifesta sua vida coincide com a objetivação da vida social. Deste modo,

[...] a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também [...] o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou



mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal. (MARX, 2004, p. 107)

O processo de individualização do homem coincide com a dinâmica histórica de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção assentadas na divisão do trabalho. A sociedade capitalista destrói a unidade natural entre indivíduo, comunidade e condições objetivas de produção. Essas novas condições históricas permitidas pelo capitalismo têm um significado histórico-humanizador “[...] porque derruba os limites intransponíveis, nas sociedades naturais, tanto no âmbito da produção material, quanto nos da reprodução social e da reprodução do indivíduo [...]”. (MARX, 2004, p. 168). São essas condições, de acordo com Duarte (1999), que criam os pressupostos para que se desenvolva uma individualidade livre e universal.

É exatamente no sentido de que as objetivações humanas resultantes da totalidade do trabalho social configuram-se como potência estranhada, força “externa” em relação aos homens, que o tempo histórico, ou o tempo da humanidade, como pontua Mészáros (2007), entra em contradição com o tempo dos indivíduos. Ou, nas palavras de Duarte (1999, p. 120): “Todo indivíduo vive sua vida enquanto parte da história do gênero humano mas, na ‘pré-história’, isso não significa necessariamente que os indivíduos tenham condições objetivas e subjetivas de fazer de sua vida uma objetivação consciente de sua historicidade.”

O desenvolvimento histórico-universal das forças produtivas e a posição do intercâmbio universal dos homens se constituem como condições da formação de indivíduos empiricamente universais, histórico-mundiais, mas não de indivíduos livres, como sujeitos histórico-universais conscientes de seu papel no movimento da história. Fundamentalmente, em razão dos constrangimentos que as mediações de segunda ordem (MÉSZÁROS, 2002) do sistema do capital (propriedade privada, divisão hierárquica do trabalho, estranhamento e fetichismo, a reificação do homem, da sociedade e da história), a individualidade realizada no âmbito dessas condições históricas é marcada pelo que Duarte (1999) denomina de “indivíduo em-si alienado”, um estado em que a vida do homem singular está centrada na sua particularidade.

Nas condições históricas do sistema societal do capital, o homem singular torna-se tanto apêndice da maquinaria produtiva quanto peça da complexa engenharia da divisão social do trabalho. Sua atividade vital torna-se uma potência estranha e particulariza sua vida em uma função particular, que compromete e consome quase toda a sua existência. A sociedade e a cooperação entre os homens na produção e reprodução da vida material de potência humana convertem-se em oposição ao processo de humanização: na divisão do trabalho capitalista “[...] cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor, crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38). Marx e Engels (2007) asseveram que a divisão do trabalho e a propriedade privada são idênticas, pois ambas se conformam como um poder criado pelos homens que se voltam contra eles.



Na teoria marxiana, a condição de subsunção do indivíduo social às determinações sociais do sistema do capital não dissolve sua condição de sujeito da mudança. Permanece no interior dessa teoria o fato de que quem produz a história são os seres humanos. É nesse sentido que a crítica de Marx ao processo de desumanização dos seres humanos na sociedade capitalista é identificada como autoestranhamento. Permanece, no interior do seu pensamento, o condicionamento recíproco entre indivíduo, subjetividade e história. Porém, o indivíduo social não pode ser identificado com as *robinsonadas* da economia política clássica e do historicismo francês do século XVIII, com a abstração do indivíduo isolado, mas deve ser apreendido na sua concreticidade, isto é, na sua condição de indivíduo de classe.

POLÍTICA, CIÊNCIA E EDUCAÇÃO: A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO SUJEITO DA VONTADE

À guisa de se estabelecer algumas considerações finais, é fundamental destacar três elementos no que diz respeito à relação entre indivíduo, subjetividade e história na teoria da história marxiana. O primeiro diz respeito ao lugar do indivíduo no interior da classe e a unidade entre indivíduos e classe no processo de composição da subjetividade do trabalho; o segundo trata da acepção gramsciana de sujeito da vontade como a exposição mais fecunda de subjetividade no sentido político e educativo; e, em terceiro, o necessário combate ideológico (a batalha das ideias) que a tradição teórica marxista precisa desenvolver em relação à “morte do sujeito” e ao “fim da história” postulados pela ideologia pós-moderna.

Em razão do espaço e do necessário desdobramento desses três aspectos, não é possível desenvolvê-los exaustivamente. Traço apenas alguns elementos dessa reflexão, que suscitam uma verticalização ulterior em cada um dos aspectos considerados.

Em primeiro lugar, é importante retomar o pressuposto de toda a reflexão até aqui desenvolvida. Há uma teoria da história no pensamento marxiano que a entende como resultado da ação recíproca dos homens. A história é, pois, inaugurada pelo trabalho, como dimensão específica do ser social e se desenvolve em razão das múltiplas determinações que condicionam o modo de produção da vida material em devir. Em razão disso, a categoria central da história é a *práxis social*. Essas condições, quando criadas, passam a condicionar toda atividade humana, que já não pode ser realizada senão em conexão com toda a objetivação histórico-social anterior. Nesse sentido, a concepção materialista da história pressupõe o papel ativo do sujeito da história.

Esse sujeito, como demarcaram Marx e Engels, é o indivíduo humano, vivo, que, por meio do trabalho, produz e reproduz sua vida material. Ou seja, os indivíduos produzindo socialmente e a produção dos indivíduos sociais. Como indivíduo social, a atividade isolada de um sujeito singular pode muito pouco na história, ainda que as determinadas condições sociais potencializem um homem singular de talentos, como observou Plekhanov (2006). Nesse



sentido, a subjetividade histórica só pode se materializar na relação entre classe e indivíduo, que comparece em sua maturidade na sociedade capitalista.

O proletariado como classe, em toda a complexa obra de Marx, aparece como sujeito histórico-mundial, porque ele próprio é o “espírito” ativo do Capital. No processo de produção e na circulação de mercadorias, o trabalhador, reduzido à força de trabalho, é o elemento histórico-universal necessário da efetivação do capital na extração de mais-valor e no intercâmbio mercantilizado entre trabalho e capital. (BENSAÏD, 1999).

Mas a classe social no pensamento de Marx não é compreendida como um *fato social*, uma representação social e moral que se impõe aos indivíduos ao modo do funcionalismo. Na teoria marxiana as “[...] classes não existem como realidades separáveis, mas somente na dialética de sua luta. Elas não desaparecem quando formas mais vivas ou as mais conscientes da luta atenuam.”. Nesse sentido, ao contrário da representação economicista de classe comumente atribuída ao pensamento de Marx, as classes sociais para este autor é “Heterogênea e desigual, a consciência é inerente ao conflito que começa com a venda da força de trabalho e a resistência à exploração. E que não cessa mais.” (BENSAÏD, 1999, p. 173-174).

As classes sociais não são, portanto, compreendidas como uma estrutura determinada economicamente que condiciona a existência dos indivíduos, nem tampouco uma expressão subjetivista de demiurgo da história. As classes são consideradas um complexo de relações que se manifestam concretamente pelas mediações da produção do valor, pela circulação de mercadorias e pela luta de classes¹¹. De acordo com Bensaïd (1999), é no interior dessas relações que as classes se fazem. A classe – especialmente aquela que determina o interesse e o horizonte do pensamento de Marx, a trabalhadora – se faz na síntese entre objetividade e subjetividade:

Objeto e sujeito, ser e essência, acham-se unidos no devir da classe. Na dinâmica das relações de classe, a subjetividade da consciência não pode emancipar-se arbitrariamente da estrutura, tanto quanto a objetividade do ser não pode destacar-se passivamente da consciência. Essa problemática opõe-se a toda concepção mecânica da passagem necessária do em-si ao para-si, do inconsciente ao consciente social pré-consciente ao político consciente, entre os quais o tempo faria o papel de mediador neutro. Consciência e inconsciência de classe enlaçam-se num abraço perverso e não cessa de enganar-se mutuamente. (BENSAÏD, 1999, p. 168).

Ao expor as determinações recíprocas entre classe e história no pensamento de Marx, Bensaïd (1999) destaca a importância da contradição entre consciência e não-consciência de classe na realização da história e o tempo como um mediador não neutro. Assim como a classe social, sua consciência também não se configura num abstrato genérico, uma representação coletiva que se impõe aos indivíduos sociais. É, antes, a expressão ideal da atividade cotidiana que cada indivíduo realiza e as mediações históricas que se interpõem entre homem e natureza, homem e outros homens. Por isso, é um erro metodológico e ideológico atribuir à classe, ao modo abstrato, todo o poder de realizar a história.

Em suas reflexões, Bensaïd (2009) questiona se o procedimento ideal de considerar as classes como uma realidade superior aos indivíduos que a constitui não seria equivalente ao



misticismo que transforma história, sociedade ou a classe em manifestações fetichizadas. Em resposta à questão, o autor observa que Marx “[...] recusa que se veja a classe como uma pessoa ou como um sujeito unificado e consciente à imagem do sujeito racional da psicologia clássica. Não há classe senão na relação conflitual com outras classes.” (BENSAÏD, 1999, p. 148). A classe social, portanto, não pode ser confundida como estrutura que sobrepõe-se aos indivíduos que a compõe. “A realidade dinâmica das classes não cai nunca no domínio inerte da objetividade pura. Sua coesão é irredutível à unidade formal de uma simples coleção de indivíduos.” (BENSAÏD, 1999, p. 149).

A classe não é um abstrato que se impõe ao indivíduo, assim como este não se caracteriza como uma ideia que desce do céu à terra. Ambas são constituída na dinâmica estruturada das múltiplas e variadas determinações histórico-sociais, prático-críticas, objetivo-subjetivas que se condicionam reciprocamente. A condição de classe é a mediação entre o indivíduo social e o capital. A forma consciente de viver a condição de classe, isto é, a consciência revolucionária de classe, caracteriza uma das formas de mediação entre o indivíduo e o gênero humano. Na consciência de classe revolucionária o momento predominante da mediação é a síntese entre a ciência, política e educação. Não por acaso Gramsci (2004a, p. 399) diz que “[...] toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica.”

Política, ciência e educação são, nesta concepção, momentos necessários da luta de classes e da constituição da consciência revolucionária da classe trabalhadora. Essa assertiva está presente em toda a obra de Marx, como também nos escritos de Lukács (2003), de Gramsci (2004a, 2004b) e de Mészáros (2007). Portanto, o sujeito não é um momento a priori da história, mas uma produção na história. O sujeito da história precisa ser educado para educar a história.

Nesse sentido, quando Marx e Engels (1998, p. 40), no *Manifesto Comunista*, afirmam que a “[...] história de todas sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes [...]”, estão indicando que no processo de produção da vida material os homens se organizam em sociedade, forjam determinadas relações que os subjugam, dividem o trabalho social em função do excedente produzido por causa do avanço das forças produtivas e procuram orientar e organizar a produção e reprodução da vida material num conjunto de relações que se instituem em relações de poder e de dominação. Essas relações de dominação assumem sua forma mais amadurecida com a propriedade privada dos meios de produção. Nesse processo, não é apenas do conflito entre grupos e classes sociais que se gera o movimento da história; as objetivações históricas humanas também formam as classes sociais. Por isso, a luta de classes não pode ser compreendida como um enredo teatral, com um palco montado onde atores realizam seus papéis e o fim da história emerge como tragédia ou como “*happy end*”. Um determinado estágio da luta de classes, nesse sentido, pode se tornar entrave para o movimento da história, como pontuou Marx na *Introdução à crítica da economia política*.

A formação da classe revolucionária (MARX; ENGELS, 1998) se constitui como um longo e histórico processo educativo. Nesses termos, o indivíduo trabalhador também é



formado, sua subjetividade de classe é constituída pela luta, mas também pela educação. Por isso, a concepção marxiana de indivíduo e subjetividade deve compreender não somente aquilo que o homem é, mas também o que ele pode se tornar. Essa ideia está presente na compreensão de Gramsci a respeito do homem concreto como sujeito de vontade.

Se observarmos bem, veremos que, ao colocarmos a pergunta ‘o que é o homem’, queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. Observando ainda melhor, a própria pergunta ‘o que é o homem’ não é uma pergunta abstrata ou ‘objetiva’. Ela nasce do fato de termos refletido sobre nós mesmos e sobre os outros; e de querermos saber, em relação com o que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que podemos vir a ser, se realmente de dentro de limites somos ‘criadores de nós mesmos’, da nossa vida, do nosso destino. E nós queremos saber isto ‘hoje’, nas condições de hoje, da vida ‘de hoje’, e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer. (GRAMSCI, 2004a, p. 412).

Em sua concepção, Gramsci concebe o homem como “[...] uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado [...]” (GRAMSCI, 2004a, p. 413). O homem é a síntese da humanidade “[...] que se reflete em cada individualidade [...]” composta por “[...] diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza [...]”. O homem, como síntese da humanidade, porém, não é um ser passivo, mas um “[...] homem ativo que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto das relações de que todo indivíduo faz parte [...]” (GRAMSCI, 2004a, p. 413).

É desta concepção de indivíduo como síntese de determinações histórico-sociais que Gramsci (2004a, p. 413-414) expõe o princípio do sujeito da vontade, o homem como sujeito histórico. Se a individualidade se constitui como o conjunto das relações sociais, diz o pensador sardo, “[...] *uma personalidade significa adquirir consciência destas relações; modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações.*” Modificar o conjunto dessas relações exige sua compreensão correta, a apreensão, no plano da consciência das relações, processos e estruturas que as constituem. Nesse sentido, “[...] ter consciência mais ou menos profunda delas (isto é, conhecer mais ou menos o modo pelo qual elas podem ser modificadas) já as modifica. As próprias relações necessárias, na medida em que são conhecidas em sua necessidade, mudam de aspecto e de importância. Neste sentido, conhecimento é poder.” (GRAMSCI, 2004a, p. 414).

Desdobra-se do processo de conhecer a realidade, a necessidade de modificá-la objetivamente. Para isto,

[...] não é suficiente conhecer o conjunto das relações enquanto existem em um dado momento como um dado sistema, mas importa conhecê-los geneticamente, em seu movimento de formação, já que todo indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado. Dir-se-á que o que cada indivíduo pode modificar é muito pouco, com relação às suas forças. Isto é verdadeiro apenas até um certo ponto, já que o indivíduo pode associar-



se com todos os que querem a mesma modificação; e, se esta modificação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um elevado número de vezes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia. (GRAMSCI, 2004a, p. 414, grifo nosso).

Na reflexão de Gramsci considero presentes os elementos que considero fundamentais de uma concepção histórica da individualidade humana. Três aspectos dessa concepção são primordiais: 1) a construção da individualidade, da subjetividade, exige a consciência das relações de que ela faz parte e é constituída. O conhecimento sistematizado da realidade é parte constitutiva de uma individualidade que se põe na história como sujeito; 2) o conhecimento do conjunto das relações que formam a individualidade precisa ser o conhecimento do movimento da história. É nesse sentido que Lukács (2003) denomina o materialismo dialético de programa teórico-político do proletariado que se afirma como a *autoconsciência da história*; e, 3) para que o indivíduo se constitua como um sujeito que movimenta a história, ele precisa se associar, constituir sociedades, forjar-se na classe.

O indivíduo social em Gramsci é um sujeito da vontade, que se faz como tal na dinâmica política da luta de classes e na educação de sua personalidade. É por isso que Saviani (2004) e Duarte (1999; 2004) insistem na necessidade de que o trabalhador precisa se apropriar das objetivações humanas, dos saberes e conhecimentos historicamente produzidos como *uma* necessidade (não como *a*) na formação de sua subjetividade revolucionária. Consciência histórica exige luta, organização e também estudo e sistematização. A concepção de educação compreendida como “concepção histórico-ontológica da formação humana” (SAVIANI; DUARTE, 2012), que se materializa como “[...] o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens.” (SAVIANI, 2011, p. 13) e como mediação entre o indivíduo e a sociedade, corresponde à necessidade histórica de formação do sujeito da vontade, conforme as reflexões de Gramsci.

Por fim, é necessário considerar que é justamente *contra* o sentido da história como produção dos homens organizados em sociedade que a ideologia pós-moderna constrói a postulação de “fim da história”. A história, reduzida a uma narrativa, passa a ser considerada como jogo de linguagem das ciências históricas e, por isso, podem ser recusadas como fantasias de sujeitos e grupos epistêmicos. Embora ataque toda e qualquer narrativa da chamada modernidade, a pós-modernidade elenca seu principal alvo, o marxismo e a concepção materialista da história. (WOOD, 1999; SANFELICE, 2003).

Tendo como base material a globalização da economia capitalista e como suporte político e ideológico o neoliberalismo, a recusa que a ideologia (ou agenda) pós-moderna faz sobre a história como processo (e a História como consciência racional desse processo) é, em termos concretos, a justificativa da perenidade do modo de produção capitalista.

O outro lado necessário dessa recusa é a formação de uma subjetividade despedaçada e impedida de história, ou como analisa Sanfelice (2003, p. 6) “Entre os traços da nova subjetividade está a perda de qualquer senso ativo de história, *seja como esperança, seja como*



memória.” É um perpétuo presente que na era do satélite e da fibra ótica impõe o especial denominando o imaginário.

O sujeito superficial, destocado e manipulado, é a redundância do indivíduo alienado criticado em Duarte (2004). Este autor observa que, na recusa da subjetividade (histórica e de classe, sobretudo), a ideologia pós-moderna põe no lugar o abstrato indivíduo isolado, consumista, narcisista e incapaz de história. Centrado no aqui e agora da realização veloz das mercadorias, a nova ideologia da individualidade alienada pode ser identificada no projeto educativo do empreendedorismo ou da privatização da vida social.

Duarte (2004) adverte ainda que a proposição de cancelamento da subjetividade pela ideologia pós-moderna tem como seu substrato mais significativo a recusa da objetividade histórica que pode ser conhecida e transformada.

Nesse sentido, é necessário retornar a Marx, dado o vigor e a atualidade de sua teoria para a interpretação e modificação do real. Como observou Saviani (2007), ancorado em reflexões de Sartre, o marxismo é a filosofia viva do nosso tempo, porque a problemática e o momento histórico que suscitou essa teoria ainda não foram superados. “Ora, os problemas postos pelo marxismo são os problemas fundamentais da sociedade capitalista e enquanto estes problemas não forem resolvidos/superados não se pode falar que o marxismo terá sido superado.” (SAVIANI, 2007, p. 15). E o retorno ao pensamento de Marx deve ser realizado no enfrentamento do momento histórico e de suas expressões ideológicas. Atualmente, as formas de luta pela construção da hegemonia do trabalho trava a batalha das ideias contra o irracionalismo anti-historicista e de manipulação da subjetividade envidada pela ideologia pós-moderna.

Na batalha das ideias, a teoria da história marxiana pode se constituir como uma filosofia, de acordo com a ampla concepção que Gramsci (2004a, p. 325) possui dela, isto é, “[...] uma concepção do mundo que se transformou em norma de vida [...] realizada na vida prática.” Uma filosofia que se converte em história, que a conhece e orienta a *práxis revolucionária*. Uma filosofia que se faz como uma pedagogia social do trabalho, como nos lembra Netto (1997).

REFERÊNCIAS

ABREU, G. A. de. **A deserção da história**: o pós-modernismo e o neoliberalismo como armas ideológicas do capital – um mal estar mais que uma ruptura. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

BENSAÏD, D. **Marx, o intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DIAS, E. F. **Revolução passiva e modo de vida**: ensaios sobre as classes subalternas, o capitalismo e a hegemonia. São Paulo: Sundermann, 2012.



- DUARTE, N. **A individualidade para-si**: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. 2. ed. Campinas: Autores associados, 1999.
- DUARTE, N. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade alienada. *In*: DUARTE, N. (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.
- GARDINER, P. **Teorias da história**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a. 1 v.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b. 2 v.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 4 v.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2000.
- HELLER, A. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética materialista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, G. **Il lavoro**. *In*: LUKÁCS, G. **Per una ontologia dell'essere sociale**. Tradução de Ivo Tonet. Revisão de Pablo Polese. Roma: Editora Riuniti, 1981.
- LUKÁCS, G. **O jovem Marx e outros escritos**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2007.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. **O 18 brumário e cartas à Kugelmann**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÉSZÁROS, I. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002.



NETTO, J. P. Relendo a teoria marxista da história. *In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS E PESQUISAS HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL*, 4., 1997, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: UNICAMP, 1997. p. 74-84. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario4/trabalhos.htm. Acesso em: 12 out 2014.

PECORARO, R. **Filosofia da história**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

PLEKHANOV, G. **O papel do indivíduo da história**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

RESENDE, A. C. A. **Para a crítica da subjetividade reificada**. Goiânia: Editora UFG, 2009.

SANFELICE, J. L. Pós-modernidade, globalização e educação. *In: LOMBARDI, J. C. (org.). Globalização, pós-modernidade e educação: história, filosofia e temas transversais*. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2003. p. 3-12.

SAVIANI, D. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11. ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

SAVIANI, D. Perspectiva marxiana do problema subjetividade-intersubjetividade. *In: DUARTE, N. (org.). Crítica ao fetichismo da individualidade*. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.

SAVIANI, D. Prefácio à edição brasileira. *In: MANACORDA, M. A. Marx e a pedagogia moderna*. Campinas: Editora Alínea, 2007.

SAVIANI, D.; DUARTE, N. A formação humana na perspectiva histórico-ontológica. *In: SAVIANI, D.; DUARTE, N. (org.). Pedagogia histórico-crítica e a luta de classes na educação escolar*. Campinas: Autores Associados, 2012. p. 13-36.

SÈVE, L. A personalidade em gestação. SILVEIRA, P.; DORAY, B. (org.). **Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

SILVEIRA, P.; DORAY, B. **Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

WOOD, E. M. O que é agenda “pós-moderna?” *In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (org.). Em defesa da história: marxismo e pós-marxismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-22.

Notas

¹ Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Adjunto da Faculdade de Educação Física e Dança e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás (UFG). É líder do Núcleo de Estudos Educação, Sociedade e Subjetividade (NES/FE/UFG). E-mail: hgleofs@gmail.com.

² Agnes Heller compreende, de modo distinto, categorias como história, historicidade e História. Enquanto a história é compreendida como a condição humana e a historicidade como existência, a História é compreendida



como unidade entre existência e consciência. “A História com letra maiúscula é compreendida como mudança, a qual tem uma *tendência* geral, fruto das tendências particulares inerentes aos seus diferentes ramos ou manifestações. Concebe-se esta tendência geral como progresso ou regressão, ou como a repetição dos mesmos padrões de desenvolvimento (progresso = regressão) em todos os ramos da História.”

³ Especialmente aquelas versões caudatárias da II Associação Internacional Comunista (1889-1914), cujas influências positivistas e evolucionistas são duramente criticadas por Gramsci (2004a) e Lukács (2003).

⁴ Sobre as determinações recíprocas, diz Lukács (1981, p. 49): “Em interrelações deste gênero os momentos singulares podem condicionar-se reciprocamente [...] onde nenhum dos dois pode estar presente sem o outro, ou então pode-se ter um condicionamento tal que um momento se torne a condição para a elaboração do outro, sem que essa relação possa ser revertida. Assim se relaciona o trabalho com os outros momentos do complexo chamado ser social”.

⁵ Sobre a atribuição, ora de subjetivismo, ora de determinismo histórico, ver análise de Bensaid (1999), sobretudo a sua análise sobre a crítica de Karl Popper a respeito do historicismo e, notadamente, ao marxismo.

⁶ De fato, não se pode falar de teoria marxista da história, mas de teorias marxistas da história em razão dos vínculos, fluxos e influências diversas que a continuidade da tradição teórica inaugurada por Marx e Engels sofreu e vem sofrendo desde sua gênese (NETTO, 1997, p. 76). Porém, consciente do risco e dos desacordos, trato, neste texto, o pensamento de Gramsci, Lukács e Mészáros como tributários dos princípios do “método de Marx”, coerentes que são com esses pressupostos teórico-metodológicos. Nesse sentido, a expressão teoria marxiana da história compreende tanto a textualidade própria de Marx e Engels como a dos autores acima arrolados.

⁷ Gardiner (1995) identifica como os precursores da filosofia da história pensadores como: G. Vico; I. Kant; J. G. Herder; A-N. Condorcet; G. W. F. Hegel; A. Comte; J. S. Mill; K. Marx, entre outros.

⁸ Faz sentido a recusa de Pecoraro (2009) a respeito da datação da gênese da filosofia da história na chamada modernidade. As narrativas bíblicas, as epopeias gregas eram expressões literárias/poéticas que abordavam o sentido do devir histórico. No século II (a.C.), Políbio falou explicitamente de uma história universal. E a profunda reflexão de Santo Agostinho em *Cidade dos Homens e Cidade de Deus* escrita entre 412 e 426 (d.C.) pode ser considerada o primeiro grande tratado de filosofia da história. Porém, a reflexão filosófica da história como *autoconsciência* do seu tempo é um produto do período das Luzes, como observam Heller (1993), Habermas (2000) e Lukács (2003).

⁹ Para Lukács (1981, p. 9): “[...] a teleologia é, por sua própria natureza, uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece fins. Pôr, neste caso, não significa simplesmente tomar consciência, como acontece com outras categorias – especialmente com a causalidade – ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, neste caso, um ineliminável caráter ontológico”.

¹⁰ O risco de se compreender a teoria da história em Marx como uma ciência que esclarece as sucessões dos modos de produção pode incorrer (e incorreu na história dessa tradição teórica) em formulações teóricas de traço estruturalista e positivo-evolucionista.

¹¹ A compreensão de classe e luta de classes aqui exposta não encerra, de modo algum, esta que é uma das problemáticas mais controversas na teoria social. Porém, tomo as aproximações de Bensaid (1999) como aquelas que buscam, no interior da textualidade de Marx, a correta construção desse autor a respeito desta categoria do ser social.