



REVISTA DO CAAP
fundada em 1921

A CRÍTICA MARXIANA DA ESPECULAÇÃO E AS RELAÇÕES HISTÓRICAS ORIGINÁRIAS EM “FEUERBACH E HISTÓRIA”

Matheus Correa de Sousa Heleno¹

Resumo: Este trabalho pretende expor a crítica marxiana da especulação em um excerto d’A *ideologia alemã* (1845-46) intitulado *Feuerbach e história*, especialmente quando tal manifestação idealista procura sustentar a oposição entre natureza e história. Para tanto, valer-se-á da abordagem que J. Chasin chamou de *crítica imanente*, ou seja, da apreensão dos textos analisados como entificações concretas, com nexos e significados próprios, a partir de sua gênese, estrutura e função social. Em meio ao itinerário descrito, o próprio objeto tornará necessário o exame daquilo que Marx nomeou *relações históricas originárias*, propostas por ele como pressupostos inalienáveis para qualquer análise histórica. Assim, aproveitar-se-á esse vínculo entre crítica marxiana da especulação e *relações históricas originárias* para discutir a concepção materialista de história e o seu fundamento: os seres humanos reais, inseridos em e atuando sobre um estado de coisas também real.

Palavras-chave: Marx; Crítica da especulação; Materialismo; Relação natureza-história.

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador dedicado aos seguintes temas: marxismo, ontologia e crítica da política e do Estado. Membro dos grupos de pesquisa “Marx como crítico da política e do Direito” e “Tinta Vermelha”. Monitor de Sociologia Jurídica no curso de Direito da UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3386-9488>. E-mail: correamatheus06@gmail.com.

THE MARXIAN CRITIQUE OF SPECULATION AND ORIGINAL HISTORICAL RELATIONS IN “FEUERBACH AND HISTORY”

Abstract: This work intends to expose the Marxian critique of speculation in an excerpt from *The German Ideology* (1845-46) entitled *Feuerbach and History*, especially when such an idealistic manifestation seeks to sustain the opposition between nature and history. To this end, it will use the approach that J. Chasin called *immanent criticism*, that is, the apprehension of the analyzed texts as concrete entities, with their own connections and meanings, based on their genesis, structure and social function. In the midst of the described itinerary, the object itself will make it necessary to examine what Marx named *original historical relations*, proposed by him as inalienable assumptions for any historical analysis. Thus, it will take advantage of this link between the Marxian critique of speculation and *original historical relations* to discuss the materialist conception of history and its foundation: real human beings, inserted in and acting on a state of things that is also real.

Keywords: Marx; Critique of speculation; Materialism; Nature-History Relation.

INTRODUÇÃO

Torna-se cada vez mais aterradora a direção para a qual caminha a elaboração científica em nossos dias, especialmente quando se volta a atenção às assim chamadas teorias sociais. Enquanto a maioria dos autointitulados críticos da “crise de nosso tempo” adere ao irracionalismo, constituindo-se como herdeira de Nietzsche, cujas proposições em si assumem qualidades aristocráticas, românticas e imperialistas (Cf. Lukács, 2020a, p. 270-350), a outra parcela dos intelectuais “progressistas” agarra-se a formulações gnosiológicas cada vez mais pífias na tentativa vã de elencar a emancipação política como cume derradeiro do processo de humanização (Cf. Chasin, 2020a, p. 177-288). Isso para não mencionar os mercenários que põem a própria mediocridade intelectual à venda no mercado das ideias, pois para eles trata-se antes do ganho pessoal (que se conforma com os interesses do capital) que da busca pela verdade (Cf. Chasin, 2020c, p. 5-78). E o cenário não melhora em nada quando o assunto é a obra marxiana. Ainda hoje vive-se à sombra do stalinismo (Cf. Chasin, 2020c, p. 5-78) e, por consequência, da vulgarização completa do marxismo, que ora inebria-se na defesa de formas de mediação social estranhas aos seres humanos (Estado, política, direito etc.), ora sustenta-se

a partir de um mecanicismo mal-ajambrado em que a tão referenciada “base material” aparece como um gerador autônomo e automático de elementos “superestruturais”. Em suma, “o lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial” (Marx, 2017a, p. 86).

Por esses e por outros motivos (que aqui não seria proveitoso elencar), faz-se necessário um “renascimento do marxismo” em dois *fronts* (Cf. Lukács, 2010): (i) o de resgate das teses de Marx em seu sentido original a partir da *crítica imanente*, permitindo a elucidação de sua ontogênese e entificação próprias; e (ii) o de inserção das reflexões marxianas no interior das discussões filosófico-científicas contemporâneas, propiciando a disputa das temáticas que, dia após dia, são apropriadas pelo irracionalismo, pela gnosiologia e pelo politicismo, em direção à perspectiva da emancipação humana e da lógica onímota do trabalho.

Pari passu, segundo a asseveração chasiniana:

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido (Chasin, 2021, p. 25).

Dito isso, aqui há de se tratar de *Feuerbach e história*, um conjunto de manuscritos marxianos escritos entre o fim de 1845 e o início de 1846, em especial o rascunho originalmente concebido como parte de um artigo chamado “Crítica da ‘Caracterização de Ludwig Feuerbach’, de Bruno Bauer”. Como já é amplamente sabido, esses escritos nunca foram publicados por Marx em vida devido a uma série de vicissitudes à época de sua elaboração (Cf. Marx, 2017b, p. 47-52). Entretanto, seu conteúdo é de suma importância para se demarcar a concepção materialista de história de Marx, bem como a forma pela qual esta emerge da crítica da especulação e da apreensão *positiva* do ser humano, tornando claras as rejeições do autor em relação ao idealismo e aos materialismos puro e contemplativo de seu tempo.

Contudo, devido à extensão adequada ao tipo de empreitada que aqui se propõe, este trabalho só poderá entrincheirar-se no primeiro dos *fronts* anunciados. Então, caberá a ele demonstrar, a partir do interior do discurso marxiano, que a alternativa teórica lançada pelo autor contra a oposição idealista entre natureza e história é de cunho ontológico. Isso significa dizer que Marx refuta tal oposição a partir de enunciados dirigidos à relação existente entre

natureza e história no próprio ser e ir sendo da realidade. Antes de constituir-se como a *mera inversão* de um binômio autoexcludente, a posição marxiana reconhece (i) que a natureza é o ponto de partida da história, *locus* de emergência dos seres humanos e objeto insuprimível da *atividade sensível* deles; e (ii) que a história é a sequência de *interações necessárias* entre seres humanos e natureza, processo no qual aqueles se apropriam desta a partir e em decorrência da *atividade sensível* e, conseqüentemente, tornam a natureza, antes muda, em “uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31) cada vez mais sonora. Ou ainda, nas palavras de Marx²:

[...] a importante questão sobre a relação do homem com a natureza [...] as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outra [...], desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria (Marx; Engels, 2016, p. 31).

Tarefa de suma importância pois dá combate àquela tendência marxista típica que se dispõe a tecer um vínculo lógico entre Marx e Hegel, aproximando-os em demasia para honrar a figura de um suposto Marx caudatário do método e da dialética hegelianos (Cf. Chasin, 2021, p. 29-37). Dirigir-se à obra marxiana via *crítica imanente*, nesse contexto, explicita a posição tomada por Marx diante da relação entre natureza e história na especificidade que lhe é própria, sempre conservando arrimo no discurso *particularmente* marxiano ao invés de projetar sobre ele formulações e concepções teóricas alheias, ainda que sejam advindas da obra de um pensador de máxima estatura como Hegel. Até porque, aderindo às conclusões de Chasin:

Como se depreende dos passos ontocríticos que instauraram o pensamento marxiano, não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica. Isso equivale a admitir que a suposta *falta* seja antes uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida (Chasin, 2021, p. 90).

Portanto, este trabalho seguirá “a *intentio recta* de apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso, ou seja, na efetividade de uma entificação peculiar, cuja identidade é resultante da síntese de suas imanentes e múltiplas determinações ideais” (Chasin, 2021, p. 25), opondo-se, pois, às hermenêuticas da moda, que imputam um

² No original em alemão, Marx utiliza o substantivo masculino *der Mensch/die Menschen*. Devido à generalidade do termo, ao longo deste trabalho optou-se por tratar a questão a partir do vocábulo *ser humano/seres humanos*. Contudo, em respeito à tradução que aqui serviu como bibliografia, sempre que há citações diretas se mantém a palavra *homem/homens*.

conglomerado de significados à bibliografia analisada antes mesmo do ato de pesquisar, e assim confundem as atribuições subjetivas próprias do intérprete com o trançado determinativo de seu objeto de estudos. Isso porque este trabalho tomará o já mencionado fragmento de *Feuerbach e história* como forma de ser autônoma “em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do *para nós* que é elaborado pelo investigador” (Chasin, 2021, p. 26), afinal, “mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os *nexos* ou *significados* destes não deixariam, por isso, de existir” (Chasin, 2021, p. 26). Recusará, assim, qualquer empreitada gnosioepistêmica sobre o texto de Marx e, ao invés disso, acompanhará o desenvolvimento próprio da malha categorial nele presente a partir da progressão lógica e estrutural que lhe é singular na medida em que se constitui como objetivação independente da *forma mentis* prestes a julgá-la.

Em outras palavras:

Dada a dupla determinação social, de um lado as condições sociais da cognição, e, de outro, a existência do objeto enquanto tal, não há método que garanta a completa e imediata acessibilidade aos nexos essenciais das coisas. Tornam-se patentes todas as consequências da afirmação de que não há em Marx, a rigor, uma *questão de método*; ou seja, a recuperação do rumo tracejado na apreensão da lógica das coisas, enquanto caminho do cérebro, é apenas de cunho descritivo, jamais pode pretender à prescrição metódica. Nesse contexto, cada entificação concreta teria seu método; cada destino, que somente existe como destino a ser alcançado, o verdadeiro, não dominado de início, tem sua própria rota (Vaisman; Alves, 2021, p. 17).

1. A CONQUISTA ONTOLÓGICA DE MARX: CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO E CONCEPÇÃO MATERIALISTA DE HISTÓRIA

Marx começa os rascunhos da “Crítica da ‘Caracterização de Ludwig Feuerbach’”, por ele nunca publicados, denunciando os limites do pensamento alemão de sua época, especialmente aquele compartilhado pelos autointitulados “críticos críticos” (dentre os quais Bruno Bauer destacava-se como representante tenaz), cuja essência especulativa resultou em formulações de conceitos autônomos em relação à realidade. Dessa maneira, os “críticos críticos” apenas criavam conceitos abstratos que se esgrimiam com o conteúdo real e, diante de tal contradição, defendiam a veracidade dos conceitos (ignorando, assim, as determinações reais). Os “críticos críticos”, então, concluía a falibilidade real diante do conceito projetado pela razão autossustentada, apregoando que a realidade deveria conformar-se com a abstração meramente idealizada e, portanto, reduzindo todos os problemas reais (como a libertação humana) à resolução de um ato de pensamento.

Para melhor determinar o expediente especulativo dos “críticos críticos”, evoca-se o golpe mordaz que Marx desferiu contra Szeliga cerca de um ano antes do início da elaboração dos manuscritos aqui analisados. Em *A sagrada família*, livro publicado originalmente em 1844, Marx desvenda “o mistério da *construção especulativa, da construção hegeliana*” (Marx, 2016b, p. 72), dos autointitulados “críticos críticos” ao anunciar que poucas palavras seriam “suficientes para caracterizar a construção especulativa de um *modo geral*” (Marx, 2016b, p. 72).

Segundo Marx, tal itinerário consiste em formular uma representação abstrata e imaginá-la como “algo existente fora” (Marx, 2016b, p. 72) do pensamento, como “inclusive o *verdadeiro ser*” (Marx, 2016b, p. 72) do objeto real e concreto que possibilitou o ato de abstrair dele em primeiro lugar. A partir dessa autonomia conferida à representação abstrata, o “crítico crítico” conclui, de si para si, que o essencial das “coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação” (Marx, 2016b, p. 72). Obviamente, o “crítico crítico” sabe que o seu “entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue*” (Marx, 2016b, p. 72) os diversos objetos reais e concretos a ele dispostos, contudo a própria “razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente” (Marx, 2016b, p. 72).

Valendo-se de um exemplo baseado na formulação possível de *uma* abstração referente a frutas diversas, Marx esclarece a relação problemática que a *razão especulativa* mantém com a realidade justamente porque é mediada pela representação abstrata previamente construída e autonomizada: “Ela vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja ‘*a fruta*’. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser real é ‘*a substância*’, ‘*a fruta*’” (Marx, 2016b, p. 72). Portanto, o expediente especulativo apaga as diferenças específicas inerentes à existência mundana dos objetos sensíveis a partir e em decorrência da simples força do pensamento, configurando-se como um caminho pelo qual “não se chega a uma *riqueza* especial de *determinações*” (Marx, 2016b, p. 72).

Mas o “crítico crítico” não dá termo aos seus esforços teóricos por aí. Diante da contradição necessária entre a representação abstrata e as coisas reais, “ele apenas abandona a abstração de maneira aparente” (Marx, 2016b, p. 73) e se pergunta: “como é que ‘*a fruta*’ por vezes se me apresenta na condição de maçã e por outras na condição de pera ou amêndoa? de onde provém esta *aparência* de *variedade*, que contradiz de modo tão sensível a minha intuição especulativa da *unidade*, ‘*da substância*’, ‘*da fruta*’?” (Marx, 2016b, p. 73). O próprio “crítico

crítico”, então, responde a si mesmo que as várias coisas reais não passam de “outras tantas manifestações de vida” (Marx, 2016b, p. 73) da representação abstrata, são na verdade “cristalizações plasmadas” (Marx, 2016b, p. 73) pela própria abstração, que “já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de ‘totalidade’” (Marx, 2016b, p. 73). Dessa maneira, o itinerário especulativo dos “críticos críticos” confere prioridade ontológica ao meramente pensado, que adquire as posições de *sujeito* frente à realidade e de parâmetro para ela.

Contudo, Marx opõe-se à especulação dos “críticos críticos” ao defender que é a realidade o critério de veracidade do pensamento. Quando Marx diz que “na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado” (Marx; Engels, 2016, p. 30), ele não traz somente a prática transformadora da realidade como uma tarefa diante do comunista, mas também como um obstáculo intransponível à proposição de ideias revolucionárias meramente pensadas. Até porque, segundo Marx, “só é possível conquistar a liberdade real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais” (Marx; Engels, 2016, p. 29), o que já define a própria libertação humana como “um ato histórico e não um ato de pensamento” (Marx; Engels, 2016, p. 29), um ato histórico causado “por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]” (Marx; Engels, 2016, p. 29).

Dito isso, percebe-se que Marx descarta as abstrações formuladas pelos “críticos críticos” em prol do ser humano real com necessidades reais, as quais incluem a produção e a reprodução da realidade disposta aos próprios seres humanos para que eles continuem vivos. Constata-se, pois, mesmo que ainda a essa altura de maneira singela, que Marx acredita ser a libertação humana uma possibilidade resultante de um longo percurso de atuações práticas, isto é, reais, por parte dos próprios seres humanos. Em outras palavras, assim como “a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura” (Marx; Engels, 2016, p. 29), a libertação humana é impossível enquanto os seres humanos forem “incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas” (Marx; Engels, 2016, p. 29). Portanto, Marx traz ao centro da discussão sobre a libertação humana as relações econômicas e o estágio de desenvolvimento delas. Ora, se as “con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]” (Marx; Engels, 2016, p. 29) também são as “condições históricas” (Marx; Engels, 2016, p. 29)

que podem ocasionar a libertação humana, “um ato histórico e não um ato de pensamento” (Marx; Engels, 2016, p. 29), em Marx verifica-se a natureza histórica das relações econômicas ou a natureza econômica da história.

É justamente por isso que, de acordo com Marx, os pensadores alemães contemporâneos a ele “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’” (Marx; Engels, 2016, p. 29). Em parte porque os “críticos críticos” compreendiam o ser humano como um conceito abstrato e a libertação humana enquanto um mero ato de pensamento, em parte porque a Alemanha da época, ainda marcada pelas vicissitudes de um desenvolvimento tardio do capitalismo (Cf. Lukács, 2020b, p. 37-83), determinava socialmente a assim chamada “Crítica crítica” a ocupar o papel de “um substituto para a falta de desenvolvimento histórico” (Marx; Engels, 2016, p. 30), configurando-se como “trivialidades glorificadas e ineficazes” (Marx; Engels, 2016, p. 30). Trivialidades porque eram elaborações intelectuais estranhas ao desenvolvimento histórico real; glorificadas porque eram alçadas ao Olimpo das formulações teóricas de maior argúcia por parte dos “críticos críticos” e consortes; ineficazes porque, ao construírem conceitos meramente abstratos, acreditavam solver questões reais via o ardid da “autoconsciência”.

A fim de validar os apontamentos apresentados até o momento, expõe-se a própria letra marxiana:

Não nos daremos ao trabalho de esclarecer a 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 lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] 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, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos. É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos. Mas essa luta tem importância meramente local (Marx; Engels, 2016, p. 29-30).

Destarte o encetamento da crítica marxiana dos “críticos críticos”, conduz-se a análise das deficiências do posicionamento de Feuerbach e também de sua grande vantagem “em relação aos materialistas ‘puros’” (Marx; Engels, 2016, p. 32). Donde a “Crítica da ‘Caracterização de Ludwig Feuerbach’”, apesar de nunca ter sido publicada por Marx, visa a um exame honesto do discurso feuerbachiano, apreendendo o seu “conjunto de afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (Chasin, 2021, p. 25), para situá-lo como a formação ideal que é e, portanto, afastá-lo da “mais desajeitada escamoteação” (Marx, 2016c, p. 27) e do “mais deprimente truque de prestidigitação” (Marx, 2016c, p. 27) típicos da produção de Bruno Bauer, em especial quando voltada a autores que a ele se opunham em algum grau.

Dessa maneira, Marx identifica o fato de que quando Feuerbach apresenta desejos “de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado” (Marx; Engels, 2016, p. 30), esses não passam de “intuições isoladas e têm sobre a sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento” (Marx; Engels, 2016, p. 30). Isso porque Feuerbach assume a contemplação do mundo sensível e a mera sensação como díade medular de sua teoria, resultando em um raciocínio incapaz de perceber que:

[...] 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 (Marx; Engels, 2016, p. 30).

Afinal, a partir do momento em que Feuerbach submete-se à mera contemplação do mundo sensível, acaba defrontando-se com um estado de coisas contraditório às avenças entre ser humano e natureza por ele pressupostas. Há, pois, em Feuerbach, tanto uma consciência quanto um sentimento que rumam para a harmonia idealizada entre ser humano e natureza, e com a constatação de que tal harmonia é inviável porque presumida, Feuerbach refugia-se 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” (Marx; Engels, 2016, p. 30). Portanto, apesar de Feuerbach apresentar “em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’” (Marx; Engels, 2016, p. 32), vê-se incapaz de tomar o mundo sensível e os próprios seres humanos como polos indissociáveis que só podem ser determinados historicamente, isto é,

“como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem” (Marx; Engels, 2016, p. 32). Feuerbach “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” (Marx; Engels, 2016, p. 32).

Em razão de tomar o ser humano como o conceito abstrato do alemão de sua época e de conceber a natureza como um estado de coisas a-histórico, impassível de transformação, Feuerbach torna-se cego para “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’” (Marx; Engels, 2016, p. 32). Tampouco percebe que a ele “mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados [...] apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial” (Marx; Engels, 2016, p. 30-31). Portanto, “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente” (Marx; Engels, 2016, p. 32).

Então, resta claro que, mesmo abandonando a especulação em detrimento de seu materialismo contemplativo, Feuerbach, assim como os “críticos críticos”, é incapaz de superar a oposição entre natureza e história. O fato de que os últimos não triunfam sobre tal contradição porque dão prioridade ontológica a representações abstratas da realidade, enquanto o primeiro é derrotado por apreender “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível” (Marx, 2016a, p. 533) apenas “sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*” (Marx, 2016a, p. 533), não altera em nada a existência do equívoco tanto em um quanto nos outros; até porque essa diferença específica entre eles já foi satisfatoriamente explicitada. Necessário, agora, é demonstrar a *forma particular* pela qual a reflexão marxiana não só condena a oposição entre natureza e história, mas também a *ultrapassa*.

A essa altura, já é possível concluir que, para Marx, ser humano e natureza apresentam-se como um binômio mediado pela *atividade sensível*, sendo que o ser humano sempre teve a natureza diante de si e nunca foi ou será capaz de suprimi-la completamente devido à constante necessidade de transformá-la por meio de sua *atividade sensível* para manter-se vivo. Partindo do ponto de vista da natureza, por outro lado, percebe-se que desde o momento em que há seres humanos ela se apresenta diante deles como “uma natureza histórica e uma história natural”

(Marx; Engels, 2016, p. 31), pois é a mencionada *atividade sensível*, “esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas” (Marx; Engels, 2016, p. 31), qualquer ser humano vivo “não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência” (Marx; Engels, 2016, p. 31). Então, operando como objeto perene e insuprimível da *atividade sensível* de gerações sucessivas de seres humanos, a natureza torna-se “uma natureza histórica” (Marx; Engels, 2016, p. 31); já quando opera como pressuposto necessário da *atividade sensível*, a natureza torna-se “uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31) porque os seres humanos, tendo surgido *da e na* natureza, são também obrigados a apropriar-se dela para todos os fins antes mencionados, ou ainda: a atuação humana sobre a natureza é *conditio sine qua non* para se *fazer* história. Disso resulta a importante determinação de que a história é acúmulo de transformações *da e na* natureza promovidas pelos seres humanos, valendo-se de sua *atividade sensível*, ao longo de várias gerações.

Portanto, Marx supera a oposição entre natureza e história ao reconhecer “a prioridade da natureza exterior” (Marx; Engels, 2016, p. 31) sobre os seres humanos ao mesmo tempo em que sustenta a *atividade sensível* deles como pressuposto ineliminável para a manutenção e a autoconstrução da vida humana. Para o autor, natureza e história, antes de serem categorias opostas, constituem-se mutuamente, a primeira como objeto da *atividade sensível* dos seres humanos e a última como o seu resultado. Não há que se admitir, pois, “as ‘oposições em natureza e história’, como se as duas ‘coisas’ fossem coisas separadas uma da outra” (Marx; Engels, 2016, p. 31). Ora, natureza e história não são propriamente *coisas*, imperecíveis e já dadas, mas elementos mutáveis de uma mesma relação na qual o motor é a *atividade sensível* dos seres humanos, que tiveram “sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31) e, justamente por isso, ambas, natureza e história, encontram-se interligadas no plano ontológico e apresentam-se “de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (Marx; Engels, 2016, p. 31).

O próprio autor remete a essa superação teórica da seguinte maneira:

Aliás, nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico, como será demonstrado adiante. Por exemplo, a importante questão sobre a relação do homem com a natureza [...], as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outra [...], desfaz-se em si mesma na

concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria (Marx; Engels, 2016, p. 31).

Marx dissolve um “profundo problema filosófico”, qual seja, “as ‘oposições em natureza e história’”, em um “fato empírico” (Marx; Engels, 2016, p. 31). Mas em que consiste esse *fato*? Segundo o autor, “na concepção de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (Marx; Engels, 2016, p. 31). Marx mostra-se capaz de apreender a realidade “precisamente no sentido de [...] um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações” (Marx; Engels, 2016, p. 31), ao determinar que “o mundo sensível” é um “produto da indústria e do estado de coisas da sociedade” (Marx; Engels, 2016, p. 30). Contudo, o autor vai além: explicita que “a indústria e o comércio” são, respectivamente, “a produção e o intercâmbio das necessidades vitais” (Marx; Engels, 2016, p. 31) humanas, ou seja, trata-se de entificações da *atividade sensível* dos seres humanos na forma de categorias econômicas essenciais. E, mantendo em vista que há uma unidade na diferença da relação entre natureza e história, Marx não se limita a dizer que a indústria e o comércio “condicionam [...] a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais” (Marx; Engels, 2016, p. 31); ele também pontua que “a produção e o intercâmbio das necessidades vitais” humanas “são, por sua vez, condicionadas por” essa distribuição e por essa estrutura classista “no modo de seu funcionamento” (Marx; Engels, 2016, p. 31).

Para demonstrar que “a célebre ‘unidade do homem com a natureza’” é resultado da tão referenciada *atividade sensível* e, portanto, um “produto da indústria e do estado de coisas da sociedade”, em suma, um *produto histórico* que sempre se apresenta “de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (Marx; Engels, 2016, p. 31), Marx evidencia duas situações segundo a “concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram” (Marx; Engels, 2016, p. 31). Aniquilando, por meio de um “fato empírico”, qualquer protesto contra a afirmação dessa essência histórica da natureza ou dessa essência natural da história, ele diz:

Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, [...] ele descobre apenas pastagens e pântanos na *Campagna di Roma*, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos (Marx; Engels, 2016, p. 31).

É a partir de todo o exposto que se defende a indissociabilidade entre crítica da especulação e concepção materialista de história em Marx, porque jaz nos movimentos de reconhecer a realidade como critério de verdade das abstrações e de perceber a *prática* humana como força transformadora do mundo a possibilidade de encarar os seres humanos e a natureza em suas determinações reais e recíprocas, o que dissolve tanto a especulação dos “críticos críticos” quanto a contemplação feuerbachiana “num fato empírico”, a saber, o de que “essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive” (Marx; Engels, 2016, p. 31) ninguém; por sinal, trata-se de “uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para” (Marx; Engels, 2016, p. 32) ninguém. Portanto, para superar a oposição entre natureza e história, não bastou a Marx abandonar o idealismo e, conseqüentemente, reconhecer “a prioridade da natureza exterior” (Marx; Engels, 2016, p. 31) sobre as representações abstratas. Ele também precisou apreender “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível” na qualidade de “*atividade humana sensível, como prática*” (Marx, 2016a, p. 533), colocando-se à frente de Feuerbach. À vista disso, aqui se afirma que a superação marxiana da oposição entre natureza e história só é justificada por uma inflexão *radical* de cunho ontológico, decurso intelectual que assenta e determina a originalidade do pensamento de Marx no quadro geral da filosofia.

Decerto, tal posicionamento paga tributo à declaração lukacsiana de que todos os enunciados concretos de Marx “são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas” (Lukács, 2018, p. 281). Contudo, este trabalho não tem necessidade de buscar suporte na obra de Lukács para defender-se, pois é a própria letra marxiana, até aqui fielmente rastreada, que lhe garante arrimo. Explica-se: agora é possível identificar, em retrospecto, que ambas as críticas marxianas, tanto a dirigida aos “críticos críticos” quanto a destinada a Feuerbach, guardam em comum a preocupação austera com a devida localização, no plano ontológico, dos complexos da objetividade e da subjetividade.

Primeiro, observou-se como os “críticos críticos” dão prioridade à subjetividade, autonomizando-a a ponto de se considerar aquilo de propriamente objetivo como manifestação terrena da representação abstrata e mística. Depois, viu-se como Feuerbach constata a precedência da objetividade unilateralmente, emudecendo a *atividade sensível* dos seres humanos à clausura da subjetividade, que deve se regozijar com a contemplação daquilo que

há de objetivo. E quais foram as respostas de Marx aos dois expedientes? A “Crítica crítica” ele condenou porque “não conhece a atividade real, sensível, como tal” (Marx, 2016a, p. 533), mas apenas a atividade imaginária e abstrata, que se resume a ser o produto de um pensamento que julga a si mesmo onipotente. Feuerbach, por sua vez, “não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” (Marx, 2016a, p. 533), isto é, como atividade *criadora* de objetos sensíveis, e em decorrência disso é refutado por Marx.

Assim, este trabalho detecta que ambos os itinerários marxianos, tanto o de crítica da especulação quanto o de crítica da contemplação feuerbachiana, resultam em uma concepção materialista de história *inédita*, além de passível de captar os nexos reais e concretos da relação entre natureza e história justamente porque começa rechaçando a proposta ontológica do idealismo e termina localizando a *atividade sensível* dos seres humanos como alicerce ineliminável de “uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31), forma de ser diversa da “natureza que precede a história humana”, aquela que, “hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para” (Marx; Engels, 2016, p. 32) a maioria dos seres humanos.

A seguir, tratar-se-á dos “quatro aspectos das relações históricas originárias”, que, segundo Marx, “coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história” (Marx; Engels, 2016, p. 34). Portanto, determinações essenciais a esse *certo tipo de ser* sobre o qual recaiu pesadamente a atenção de Marx.

2. OS QUATRO ASPECTOS DAS RELAÇÕES HISTÓRICAS ORIGINÁRIAS: DO PRIMEIRO ATO HISTÓRICO À COOPERAÇÃO

Conferida a indissociabilidade entre crítica da especulação e concepção materialista de história em Marx, o que traz consigo a unidade na diferença entre seres humanos e natureza por meio da *atividade sensível*, faz-se úbere principiar esta seção com o seguinte reconhecimento: a história, para o autor em tela, é o resultado da eterna interação entre seres humanos vivos e o estado real de coisas por eles encontradas desde o seu surgimento. Em outras palavras, só pode haver história a partir do momento em que emergem da natureza os seres humanos, configurando-se aquela como natureza exterior em relação a estes, e a partir do momento em que os seres humanos encontram-se em um estado de carência vital, sendo imposta a eles a necessidade de atuar nessa natureza exterior para constituírem-se vivos; por conseguinte, tal

natureza exterior logo se converte em ambas, “uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31), pois a história nada mais é que a transformação da natureza pelos seres humanos em busca da sua própria sobrevivência, ou seja, a aquisição, “antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (Marx; Engels, 2016, p. 33) por parte deles.

Portanto, ao afastar do horizonte teórico tanto a especulação dos “críticos críticos” quanto a contemplação feuerbachiana, Marx coloca a questão da história sobre os próprios pés: os seres humanos vivos e em condições de *fazer* história. Isso porque “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (Marx; Engels, 2016, p. 32-33) é irrefutável “mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno, seja reduzido a um cajado, a um mínimo”, pois ainda assim “ele pressupõe a atividade de produção desse cajado” (Marx; Engels, 2016, p. 33), quer se queira ou não. Dessa maneira, Marx elenca “a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material”, como o *primeiro ato histórico*, pois é “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, 2016, p. 33).

“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” (Marx; Engels, 2016, p. 33), tarefa nunca realizada pelos alemães contemporâneos a Marx porque, como visto anteriormente, eles se dedicavam mais à especulação de conceitos abstratos ou à mera contemplação do mundo sensível que à apreensão “da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], do comércio e da indústria” (Marx; Engels, 2016, p. 33) em suas determinações substanciais.

A fim de validar os apontamentos apresentados até o momento, expõe-se a própria letra marxiana:

Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, 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. Mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno,

seja reduzido a um cajado, a um mínimo, ele pressupõe a atividade de produção desse cajado. 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 (Marx; Engels, 2016, p. 32-33).

Entretanto, Marx não postula o já mencionado *primeiro ato histórico* de forma hipostasiada, como uma atividade unilateral dos seres humanos sobre a natureza a fim de satisfazer suas necessidades vitais imediatas. Nem poderia fazê-lo sem se contradizer, uma vez que considera as “con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]” (Marx; Engels, 2016, p. 29) como produtos históricos, isto é, como resultados de um extenso itinerário de mutualismo entre ser humano e natureza, sendo esta convertida em “uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31) a partir da gênese humana. Se a oposição entre natureza e história é superada por Marx mediante o pressuposto ineliminável da *atividade sensível* dos seres humanos, conclui-se que, quando eles se apropriam da natureza para satisfazer as suas necessidades mais básicas, acabam também transformando essa natureza por eles encontrada em um estado de coisas completamente novo, pois adequado à “produção dos meios para a satisfação dessas necessidades” (Marx; Engels, 2016, p. 33).

Em outras palavras:

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades — e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico. Por aqui se mostra, desde já, de quem descende espiritualmente a grande sabedoria histórica dos alemães, que, quando lhes falta o material positivo e quando não se trata de discutir disparates políticos, teológicos ou literários, nada nos oferecem sobre a história, mas sim sobre os “tempos pré-históricos”, contudo sem nos explicar como se passa desse absurdo da “pré-história” à história propriamente dita — ainda que, por outra parte, sua especulação histórica se detenha em especial sobre essa “pré-história”, porque nesse terreno ela se crê a salvo da interferência dos “fatos crus” e, ao mesmo tempo, porque ali ela pode dar rédeas soltas aos seus impulsos especulativos e produzir e destruir milhares de hipóteses (Marx; Engels, 2016, p. 33).

Assim, resta claro que, para Marx, o *primeiro ato histórico*, “o pressuposto de toda a existência humana e também, portanto de toda a história” (Marx; Engels, 2016, p. 32), trata-se de uma relação entre a satisfação das necessidades vitais dos seres humanos e a produção de necessidades inéditas do ponto de vista da natureza, isto é, de necessidades sociais. Ou ainda: a *atividade sensível* direcionada à “satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades” (Marx; Engels, 2016, p. 33), necessidades essas que pelo simples fato de serem necessidades também precisarão ser satisfeitas por meio de um novo complexo de interações humanas, demonstrando,

assim, o absurdo teórico da oposição entre natureza e história, uma vez que ambas convergem a partir e em decorrência da *atividade sensível* dos seres humanos, que estão sempre à procura de viver de modo determinado: produzindo a sua própria vida material, o que envolve a satisfação de necessidades vitais mediante a criação de necessidades sociais.

Marx também não interrompe os seus exames sobre os reais fundamentos da história na importante, mas insuficiente, constatação de que os seres humanos, através da *atividade sensível* e, portanto, da produção de necessidades sociais, transformam o estado de coisas por eles encontradas a fim de manterem-se vivos. Ao contrário, o autor lança luz a um fato tão antigo e indubitável quanto o já mencionado *primeiro ato histórico*: o de que os seres humanos engendram a si mesmos mediante a procriação. Em outras palavras, a relação sexual, essa prática mundana entre indivíduos machos e indivíduos fêmeas, constitui um alicerce incontornável para a reprodução do ser humano no mundo; até porque, sendo o ser humano mortal e carente “antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (Marx; Engels, 2016, p. 33), a fabricação de novos indivíduos resulta nas possibilidades de seguimento do grupo e de aquisição de potencial para que se continue a *atividade sensível* da geração anterior sobre a natureza externa já convertida em “uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31).

Ou ainda, segundo Marx:

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar — a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história (Marx; Engels, 2016, p. 33-34).

Portanto, Marx não deixa dúvidas acerca da essência social dos seres humanos, que já nascem no interior de uma “relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*” (Marx; Engels, 2016, p. 33). Assim, pode-se concluir que só é possível passar da abstração fantasiosa do ser humano solitário para a apreensão *positiva* do ser humano em sociedade quando se leva em conta “essa família, que no início constitui a única relação social” (Marx; Engels, 2016, p. 33). O fato de que a família “torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam

novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária” (Marx; Engels, 2016, p. 33), em nada modifica a importância de tratá-la e desenvolvê-la “segundo os dados empíricos existentes e não segundo o ‘conceito de família’, como se costuma fazer na Alemanha” (Marx; Engels, 2016, p. 34), mas antes retira o Anel do Nibelungo³ de uma categoria basilar do ser humano real, que por sua vez só existe atendendo à natureza real, como *relação ser humano-natureza* cujo efetivador é a *atividade sensível*; essa categoria finalmente tornada visível é a sociedade. De modo que os seres humanos emergem da natureza já na forma da família e, portanto, o pormenorizado *primeiro ato histórico*, esse duplo satisfazer e engendrar de necessidades humanas, só pode ocorrer mediante uma sociedade desde o princípio. Logo, o ser humano real só existe atendendo à natureza real e por meio da sociedade em que se encontra, como *relação ser humano-sociedade-natureza* cujos efetivadores são a *atividade sensível* e a *procriação*. Em outras palavras, a *atividade sensível* não é apenas a terçaria entre ser humano individual e natureza, mas o intermédio entre indivíduo, sociedade e natureza. Por isso, “esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou [...] como três ‘momentos’ que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história” (Marx; Engels, 2016, p. 34).

Em suma:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla — de um lado, como relação natural, de outro como relação social —, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. 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. Mas é claro, também, que na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a “certeza sensível”, e do outro lado do Reno não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história. 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, 2016, p. 34).

³ Segundo *Der Ring des Nibelungen*, ciclo de quatro óperas do alemão Richard Wagner, o Anel do Nibelungo foi um artefato mágico capaz de tornar invisível o seu portador.

Diante de tudo o que foi apresentado até então, confirma-se o ingresso da sociedade na equação marxiana entre ser humano e natureza por meio da *atividade sensível*, pois “a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla — de um lado, como relação natural, de outro como relação social” (Marx; Engels, 2016, p. 34). Natural no sentido de que o ser humano emerge da natureza na forma da família e vê-se obrigado a transformar esse estado de coisas com o qual se defronta para satisfazer as suas necessidades vitais, “social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (Marx; Engels, 2016, p. 34). Donde tal cooperação não deve ser compreendida como uma harmonia idílica entre os seres humanos, mas como um duplo concurso de atividades (i) sobre a natureza, para dela se extrair a subsistência de todos os membros de uma sociedade determinada; e (ii) interpessoais, que visam à manutenção tanto do grupo humano em questão quanto desse ato de sobrevivência que é a apropriação da natureza disposta a esse coletivo de seres humanos. Em outras palavras, “o modo de cooperação é, ele próprio, uma ‘força produtiva’” porque permite “a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação” (Marx; Engels, 2016, p. 34).

“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” (Marx; Engels, 2016, p. 34), pois, se emergem da natureza os seres humanos em sociedade desde o princípio e se os seres humanos precisam satisfazer suas necessidades por meio de sua *atividade sensível* para permanecerem vivos, é óbvio que essa *atividade sensível*, essa produção e reprodução da própria vida material dos seres humanos, só pode ocorrer a partir e em decorrência da forma pela qual eles se organizam socialmente, isto é, do modo pelo qual os indivíduos cooperam entre si tanto no trabalho quanto na procriação. Logo, “a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social” e, “portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas” (Marx; Engels, 2016, p. 34), mesmo porque não seria possível a tematização de uma história real sem se levar em conta que os seres humanos reais estão a todo momento organizados em sociedade e, dessa maneira, atuando sobre o estado de coisas a eles disponível enquanto procriam, ou seja, enquanto engendram novos indivíduos que necessariamente constituem-se como membros dessa sociedade.

“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” (Marx; Engels, 2016, p. 34). Em outras palavras, a cooperação da qual fala Marx é também um aspecto ou momento que coexiste com os outros três “desde os primórdios da história e desde os primeiros homens” (Marx; Engels, 2016, p. 34), sendo ainda hoje historicamente válido. Por consequência, depois de compreendida a cooperação entre os indivíduos como “uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’”, percebe-se que a sociedade é um pressuposto histórico, “sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” dela, “sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos” (Marx; Engels, 2016, p. 34). Ou seja: a cooperação é “uma conexão materialista dos homens entre si” (Marx; Engels, 2016, p. 34) e não um produto da política ou da religião; em verdade, os seres humanos já se veriam obrigados à cooperação devido a suas carências fisiológicas e sociais, sendo ambas, política e religião, predicados inessenciais de alguns modos de cooperação em si fragilizados (Cf. Chasin, 2000b, p. 129-161), o que nubla a visão de seus membros para o fato de que o ser humano tem um único criador apenas: o próprio ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do rastreamento de *Feuerbach e história*, este trabalho demonstrou que, para Marx, a oposição entre natureza e história é um erro teórico. Identificada como concepção determinante tanto no pensamento dos “críticos críticos” quanto no de Feuerbach, ainda que de formas bastante distintas, a oposição entre natureza e história consiste numa debilidade na apreensão do movimento realizado por ambas as categorias, uma vez que elas só podem existir em relação: a história é feita pelos seres humanos, que decerto encontram-se na natureza. Portanto, aqui se tratou de apontar para o caráter ontológico das críticas de Marx à especulação e à contemplação feuerbachiana, incapazes de expressar teoricamente o estado de coisas do mundo devido à ausência do pressuposto ineliminável da *atividade sensível* dos seres humanos, qualidade determinante para que eles “tivessem sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2016, p. 31).

Posteriormente, continuou a análise de *Feuerbach e história* para expor os “quatro aspectos das relações históricas originárias”, que segundo Marx “coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”

(Marx; Engels, 2016, p. 34). Trata-se, portanto, de determinações ontológicas essenciais aos seres humanos e, conseqüentemente, à própria história. Para Marx, são elas: (i) a satisfação das necessidades vitais dos seres humanos por meio da “produção da própria vida material” (Marx; Engels, 2016, p. 33); (ii) a criação de necessidades sociais a partir da “satisfação dessa primeira necessidade”, que demanda “a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido” (Marx; Engels, 2016, p. 33); (iii) a *procriação*, isto é, “a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*” (Marx; Engels, 2016, p. 34); e (iv) a cooperação entre os seres humanos tanto no trabalho quanto na procriação.

Assim, este trabalho demonstrou que a concepção materialista de história de Marx surge como crítica ontológica da especulação e desenvolve-se na compreensão de que os seres humanos organizados socialmente constroem o seu próprio mundo a partir da “prioridade da natureza exterior” (Marx; Engels, 2016, p. 31).

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. A sucessão na crise e a crise na esquerda. In: CHASIN, José. **A miséria brasileira: 1964-1994 - do golpe militar à crise social**. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000a. p. 177-288.

CHASIN, José. Marx — a determinação ontonegativa da politicidade. In: CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem**, N. 1, Tomo III - Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000b. p. 129-161.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CHASIN, José. Rota e prospectiva de um projeto marxista. In: CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem**, N. 1, Tomo III - Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000c. p. 5-78.

LUKÁCS, Georg. Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista. In: LUKÁCS, Georg. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020a, p. 270-350.

LUKÁCS, Georg. Sobre algumas características do desenvolvimento histórico da Alemanha. In: LUKÁCS, Georg. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020b, p. 37-83.

LUKÁCS, György. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. In: LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 281-422.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. 1. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2016a. p. 533-535.

MARX; Karl. A “Crítica crítica” na condição de merceeira de mistérios ou a “Crítica crítica” conforme o senhor Szeliga. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família,** ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2016b. p. 69-93.

MARX, Karl. Contra Bruno Bauer. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2016c. p. 25-27.

MARX, Karl. Posfácio da segunda edição. In: MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017a. p. 83-91.

MARX, Karl. Prefácio. In: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Expressão Popular, 2017b. p. 47-52.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach e história. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2016. p. 29-78.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. In: CHASIN, José. **Marx:** estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 7-23.