

ANTONIUS IRAEO ESCOBAR

**REFLEXÕES SOBRE *MATERIALISMO E*
*EMPIRIOCRITICISMO DE LENIN***

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia
da FFLCH-USP como exigência parcial para
a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

2003

ORIENTADOR:

PROF. DR. JOSÉ CARLOS ESTEVÃO

BANCA EXAMINADORA:

Prof.Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes

Prof. Dr. Antonio Carlos Mazzeo

Prof.Dra Maria das Graças de Souza

Prof. Dr. Milton Lahuerta

À Revolução,
aos comunistas históricos,
em particular a José Mariano de Souza e Ludovico Hagen Luedemann,
à Aglae, minha paixão,
à Raissa, minha esperança.

RESUMO

Nosso trabalho tem como núcleo central a análise da primeira parte de *Materialismo e Empirio criticismo*, que constitui o preâmbulo filosófico necessário à análise da revolução da física empreendida por Lenin no capítulo V da mesma obra.

A tese central que possibilitou-nos detectar a estrutura de *Materialismo e Empirio criticismo* foi-nos sugerida por uma passagem de Lenin que nos põe em guarda contra a subordinação, operada pelo idealismo, da questão ontológica fundamental (a da relação entre o ser e o pensamento) à questão gnosiológica (relativa à objetividade de nossos conhecimentos).

A estrutura de nossa tese segue a estrutura de *Materialismo e Empirio criticismo*. Assim o justo dispositivo filosófico requer primeiro a análise da questão ontológica fundamental (capítulo III de nossa tese), somente depois e sob o comando dessa primeira questão cabe tratar da questão gnosiológica, da teoria do reflexo (capítulo IV de nossa tese). Finalmente no capítulo V de nossa tese (correspondente ao capítulo III da obra leninista) detemo-nos nas concepções ontológicas do ser social e natural.

Tal análise da obra é precedida de um capítulo (capítulo I) onde expomos os nossos pressupostos metodológicos e da análise da “abertura”, na qual Lenin desmistifica a pretensa novidade do Empirio criticismo (capítulo II).

ABSTRACT

The main part of this thesis is the analysis of the first part of *Materializm i Empiriokrititsizm* which constitutes the necessary philosophical introduction to Lenin's study of the revolution in Physics.

The central idea which made it possible for us to detect the structure of *Materializm i Empiriokrititsizm* was suggested by a passage by Lenin himself. In this passage, he warns us against the subordination performed by idealism of the fundamental ontological question (about the relation between Being and Thought) to the epistemological question (about the objectivity of our knowledge).

The structure of our thesis is the same found in *Materializm i Empiriokrititsizm*. Therefore the right philosophical approach demands we first to examine the fundamental ontological question (chapter III in our text) and only then, and always having this issue in mind, to look into the epistemological question (reflex theory) (chapter IV in our text).

Finally, in chapter V (chapter III in Lenin's work) we study the ontological conceptions of the social and the natural beings. This analysis of the text is preceded by a chapter (chapter I) in which we explain our methodological assumptions, and by the study of the introduction in which Lenin demystifies the alleged novelty of the Empiriocriticism.

SUMÁRIO

Agradecimentos	7
Introdução	8
Capítulo I: Questões metodológicas.....	13
Capítulo II: A ilusão de novidade.....	29
Capítulo III: O problema ontológico fundamental: o ser e a consciência.....	37
1. As sensações e os complexos de sensações	37
2. A “descoberta dos elementos do mundo”	47
3. A coordenação de princípio e o “realismo ingênuo”	53
3. A natureza existiu antes do homem	55
4. O homem pensa com o cérebro?.....	65
5. Sobre o solipsismo de Mach e de Avenarius.....	68
Capítulo IV: A questão gnosiológica: sobre a teoria do reflexo	71
Capítulo V: Ontologia geral (do ser natural e social)	109
1. Sobre a matéria	109
2. Da noção de experiência	119
3. Tendências subjetivistas sobre a noção de causalidade	125
4. Princípio da economia de pensamento e realidade espaço-temporal	128
5. Necessidade e liberdade.....	129
Anexo I: Breves reflexões sobre o humanismo teórico e suas conseqüências políticas	132
Anexo II: Sobre o Materialismo Histórico e a posição epistemológica de H. Lacey	143
Referências Bibliográficas.....	153

AGRADECIMENTOS

A meu orientador professor José Carlos Estêvão, que alia ao fato de ser uma figura humana impar uma sólida formação teórica e uma honestidade intelectual inigualáveis. Sem a sua orientação, esta tese não teria sido possível.

Aos professores João Quartin e Maria das Graças de Souza, que participaram da qualificação deste trabalho, em especial pelas críticas que fizeram. Ao professor Hugh Lacey, pelos cursos críticos em relação as inovações científicas recentes.

A meu irmão Escobar, iconoclasta e heterodoxo, que contribuiu para tornar menos ortodoxa nossa tese. E pela grande ajuda na vida.

Ao meu médico e amigo fraternal, profundo conhecedor da natureza humana, Carlos Alberto Saad.

A Dina Lida Kinoshita e Khalil Dib, amigos que me propiciaram o acesso à obra de Lenin no original. Assim como aos professores Noé e Helena, meus professores de russo. E também ao amigo Celso Luiz Alcantara, que me auxiliou em árduas questões referentes à língua russa.

A minhas irmãs, Maria Helena e Tânia Maria, pelo incentivo e pela ajuda.

Ao amigo Inácio Venâncio, pelas ricas discussões. Aos amigos Paulo Sérgio Marchelli e Maria Suley de Oliveira pelo incentivo e pelas sugestões. À Natália Soriani de Andrade, pelo muito que tem me ajudado.

À CAPES, pela bolsa.

INTRODUÇÃO

A tese central que possibilitou-nos detectar a estrutura de *Materialismo e Empirocriticismo* nos foi sugerida por uma passagem de Lenin para a qual Dominique Lecourt chama a atenção. Nela Lenin nos põe em guarda contra a subordinação, operada pelo idealismo, da questão ontológica fundamental (a da relação entre o ser e o pensamento) à questão gnosiológica (relativa à objetividade de nosso conhecimento). No Capítulo III nos determos neste ponto e buscaremos mostrar que podemos encontrar já em Feuerbach uma denúncia desta subordinação. Cabe lembrar aqui que Kant, com sua “revolução copernicana”, ao invés de estabelecer a primazia do real sobre o conhecimento (Tese Materialista), postula que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento¹, leva ao extremo subordinação em questão. No nosso III Capítulo enfocaremos o tratamento de Lenin da questão da ontologia fundamental, sua análise de como efetivamente Mach e Avenarius a resolvem, e ao mesmo tempo mostraremos como Lenin demarca criativamente a posição materialista dialética sobre tal questão.

A estrutura de nossa tese segue *pari passu* a estrutura de *Materialismo e Empirocriticismo*. Assim, o justo dispositivo filosófico estabelecido por Lenin

¹ Cf. o comentário de Lukács ao “Prólogo da Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*” de Kant. LUKÁCS, G., *Historia y Consciência de Classe*. México, Grijalbo, 1969, pg. 155.

requer primeiro a análise da questão ontológica fundamental (capítulo I de *Materialismo e Empirocriticismo* e capítulo III de nossa tese), somente depois cabe tratar da questão gnosiológica, da Teoria do Reflexo (capítulo II de *Materialismo e Empirocriticismo* e capítulo IV de nossa tese). Finalmente, no capítulo V (referente ao capítulo III de *Materialismo e Empirocriticismo*) detemo-nos nas concepções leninistas de ontologia do ser natural e social, bem como nas polêmicas de Lenin com seus interlocutores.

Tal análise de *Materialismo e Empirocriticismo* é precedida de um breve capítulo sobre questões metodológicas (capítulo I) e da análise da Abertura (capítulo II). A análise desenvolvida no nosso capítulo II ganha importância quando consideramos que os discípulos russos de Mach são vítimas de duas ilusões solidárias:

“a primeira é acreditar na reconciliação possível entre materialismo e empirocriticismo, a segunda, acreditar na novidade do empirocriticismo”².

Mais ainda, destas duas ilusões, consoante Lecour, é a segunda que estabelece a primeira: é porque os discípulos crêem, ingenuamente, que o empirocriticismo é uma filosofia sem precedentes que eles aceitam o ideal de uma conciliação com o materialismo dialético.

Fazendo jus ao subtítulo de *Materialismo e Empirocriticismo: Notas Críticas sobre uma Filosofia Reacionária*, e ao espírito leninista, acrescentamos um Anexo sobre as conseqüência políticas do Humanismo Teórico. Além disso, acrescentamos também um Anexo mais próximo do Materialismo Histórico do que do Materialismo Dialético, elaborado para dialogar com tendências atuais

² LECOURT, D., *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lenine em philosophie*. Paris, Maspero, 1973, pg. 19.

referentes ao nosso tema, abordando algumas questões levantadas por Hugh Lacey³.

Vejamos mais de perto a estrutura da obra de Lenin. A primeira parte de *Materialismo e Empirocriticismo* (até o capítulo IV) constitui um preâmbulo filosófico necessário para a análise da revolução na Física (discutida no capítulo subsequente) e a análise das relações entre o Materialismo Histórico e o Empirocriticismo (capítulo VI). Tal desenvolvimento levanta algumas questões concernentes à relação entre a filosofia e as ciências. Liminarmente, para indicar brevemente tais problemas, recorramos a uma célebre passagem de Engels:

“... O materialismo percorre uma série de fases em seu desenvolvimento. Cada descoberta transcendental que se opera, inclusive no campo das ciências naturais, obriga-o a mudar de forma”⁴.

Althusser talvez tenha se inspirado nesta passagem e em outras do livro de Engels em questão como, por exemplo, a seguinte:

“Durante este longo período, de Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos não avançaram impelidos apenas, como julgavam, pela força do pensamento puro. Ao contrário. O que na realidade os impelia para frente eram, principalmente, os formidáveis e cada vez mais rápidos progressos das ciências naturais e da indústria”⁵.

Dissemos que Althusser talvez tenha se inspirado nessas concepções engelsianas, precisemos, para esposar a tese do atraso necessário da filosofia em relação às ciências, tese também de Hegel, que nos diz que a filosofia (“a coruja de Minerva”) surge sempre ao cair da tarde, depois das ciências. Tal é a

³ LACEY, H., *Valores e Atividade Científica*. São Paulo, Discurso, 1998.

⁴ ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* in MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, vol. 3, pg. 182.

concepção defendida por Althusser em *Lenin e a Filosofia*⁶ e em *A Filosofia como Arma da Revolução*⁷. Vejamos sua sucinta formulação em *Lenin e a Filosofia*:

“Para que a filosofia nasça ou renasça é preciso que haja ciências. É talvez por isso que a filosofia em sentido estrito não começou senão com Platão, induzida a nascer pela existência da matemática grega; foi transformada por Descartes, induzida a sua evolução moderna pela física de Galileu; foi refundada por Kant, sob o efeito do desenvolvimento newtoniano; foi remodelada por Husserl sob o estímulo dos primeiros axiomáticos, etc.”⁸.

Se esta tese se sustenta, temos que, em conseqüência, que só aparentemente a primeira parte de *Materialismo e Empirocriticismo* é uma propedêutica filosófica para a análise da revolução na física. Ao contrário, somos forçados a concluir que foi a revolução na física que provocou os desenvolvimentos filosóficos leninistas. Deveríamos, então, proceder a um exame detalhado da revolução na física para compreender a filosofia leninista, uma vez que são as ciências que comanda as filosofias. Entretanto, ocorre com a obra de Lênin o mesmo que com a fundação do Materialismo Histórico, comandada por uma revolução filosófica. Esta é a posição de Althusser que, abordando a tese acima referida, nos diz, na *Resposta a John Lewis*:

“A revolução filosófica de Marx comandou o ‘corte epistemológico’ de Marx, como uma de suas condições de possibilidade ... É preciso afirmar o contrário [do que havia sido dito em *Lênin e a Filosofia*], e defender a idéia de que na história do pensamento de Marx a revolução filosófica necessariamente comandou a descoberta científica e lhe deu a sua forma: a de uma ciência revolucionária”⁹.

⁵ ENGELS, op. cit., pg. 181.

⁶ ALTHUSSER, L., *Lenin y la filosofia*. Buenos Aires, Carlos Pérez, 1971.

⁷ Id., “La filosofia como arma de la revolución”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires, 1972, no. 4, pp. 9-20.

⁸ ALTHUSSER, L., *Lenin y la filosofia*, op. cit., pg. 33.

⁹ Id., *Resposta a John Lewis*, op. cit., pg. 60.

Desta perspectiva, em que as revoluções filosóficas aparecem em primeiro plano, comandando as revoluções científicas, *Materialismo e Empirocriticismo* (1908), assim como os *Caderno Filosóficos* (1914-1916) foram fundamentais para a elaboração da monumental obra do Materialismo Histórico *Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo* (1916).

A título de conclusão desta breve introdução, acrescentemos, para sublinhar a importância do Materialismo Dialético, da Filosofia, contrariamente a uma ideologia difusa, os seguintes dizeres de Lefebvre:

“Lenin foi também um filósofo. E na nossa opinião, seu pensamento filosófico é que nos dá o fio condutor que atravessa toda a obra e a torna compreensível”¹⁰.

¹⁰ LEFEBVRE, H., *O Pensamento de Lenine*. São Paulo, Moraes, 1975, pg. 14.

CAPÍTULO I

QUESTÕES METODOLÓGICAS

No preâmbulo da análise do item 4 do capítulo IV de *Materialismo e Empiocríticismo*, relativo ao sentido em que evoluiu o empiocríticismo, Lenin enuncia três proposições metodológicas concernentes a análise do sistema filosóficos. Arrolaremos, primeiramente, esta passagem na íntegra e em seguida objetivaremos explicitá-las e mostrar como a prática filosófica leninista efetivamente aplica as referidas regras metodológicas:

“O empiocríticismo é, portanto, como qualquer outra tendência ideológica, uma coisa viva em vias de crescimento, em vias de evolução, e o facto do seu crescimento nun dado sentido permitirá, melhor que longos raciocínios elucidar a questão fundamental da verdadeira natureza desta filosofia. Julga-se um homem não por aquilo que diz ou pensa de si próprio, mas pelos seus actos. Os filósofos devem ser julgados não pelas etiquetas que arvoram (positivismo, filosofia da experiência pura, monismo ou empiromonismo, filosofia das ciências da natureza, etc.), mas pela maneira como resolvem de facto as questões teóricas fundamentais, pelas pessoas com que andam de mão dada, por aquilo que ensinam e ensinaram aos seus alunos e discípulos”¹¹.

Desta passagem destacaremos três regras: 1ª regra: “Julga-se um homem não por aquilo que diz ou pensa de si próprio, mas pelos seus atos.

¹¹ LENIN, *Materialismo e Empiocríticismo*. Lisboa, Estampa, pg. 194. “No empiokrititsizm, kák vsiákoie idenoie tetchiénie, iest’ viéchtch’ jiváia, rastúchtchaia, rasviváiuhtchaisia, i fakt restá iévo v tom íli inóm napravlénií lútchche, tchém dlínnye rassujdiénia, pomójet rejít’ osnovnói vopros o nastoiáchtchei súti étoi filosofai. O tcheloviékie sudiat nie po tomý tchto on o sibié govorít íli dúmaet a po delam iévo. O Filosofakh nado sudít’nie po tiem vývieskam, kotóryie oní sámi na sebiá naviéchivaiut (‘pozitivizm’, filosofía ‘Tchístovo ópyta’, ‘monizm’ ali ‘empiokrititsizm’, ‘filosofía estiéstvoznania’i t. p), a po tomu, kak uni na diele réchaiut osnovnyie teoretítcheskie voprocý, s kiem oní idút ruká ób ruku, tchemú oni utchat i tcherú oní nautchíli svoikh utchenikov i posfédvatelei”. LENIN, *Materializm*

Os filósofos devem ser julgados não pelas etiquetas que ostentam ('positivismo', filosofia da 'experiência pura', 'monismo' ou 'empirimonismo', 'filosofia das ciências da natureza', etc..), mas pela maneira como resolvem na prática as questões teóricas fundamentais. 2ª regra: pelas pessoas com quem compartilham as mesmas idéias. 3ª regra: por aquilo que ensinam e lograram ensinar à seus discípulos e adeptos”.

Destas regras cabem alguns breves comentários a cerca da tradução da segunda. A edição espanhola de *Obras Escogidas* efetua a seguinte tradução: “... pelas pessoas com quem fazem causa comum”¹². A edição portuguesa de *Materialismo Empiriocriticismo*, efetua a seguinte tradução: “pelas pessoas com quem andam de mão dada”¹³. Consultando o dicionário de C. I. Ojegov¹⁴, encontramos as seguintes variantes da passagem em questão, isto é, “... s kiem oní idút ruká ób ruku”:

1ª) Com quem eles cerram fileiras.

2ª) Com os que seguem os mesmos ideais.

3ª) Com os que abraçam as mesmas idéias.

Parece-nos que a opção pela tradução mais adequada não pode ser feita de modo metafísico, mas sim pela contextualização da passagem em pauta, da segunda regra, não ao pé da letra, mas atendo-se ao espírito da obra. Nessa perspectiva parece-nos mais pertinente interpretá-la como significando o compartilhar idéias filosóficas em comum, e não uma afinidade

i Empiriokrititsizm. Vol. XVIII, pg. 228.

¹² LENIN, *Obras Escogidas em Doce Tomos*. Moscou, Progresso, 1976; vol. IV, pg. 213.

¹³ LENIN, *Materialismo e Empiriocriticismo*. Lisboa, Estampa, 1975, pg. 194.

¹⁴ Moscou, Ed. Língua Russa, 1984.

de matiz político. Objetivando alicerçar esta interpretação consideremos, num primeiro momento, *Materialismo e Empiriocriticismo* em seu conjunto. Nos capítulos anteriores ao IV Lenin não somente considera “a maneira como os filósofos resolvem na prática as questões teóricas fundamentais (1ª regra), mas também além de desenvolver criativamente o Materialismo Dialético, demonstra a identidade de Mach e Berkeley na solução da questão ontológica fundamental (a relação entre o ser e o pensamento), a adesão de Mach na questão da causalidade a Hume, etc.... Enfim estabelece relações de proximidade, para não dizer de identidade, entre a filosofia de Mach e outros sistemas filosóficos (como os de Berkeley e Hume).

Desse modo, como assinalamos, a segunda regra refere-se não a defesa de uma causa política comum, a um cerrar fileiras no sentido político, se bem que como mostraremos mais adiante as teses filosóficas tem efeitos políticos, mas sim que uns dos elementos para compreender um filósofo é considerar os demais filósofos que abraçam as mesmas idéias filosóficas.

Esta segunda regra, evidentemente, é comandada pela primeira, pois não se pode estabelecer afinidades e/ou identidades teóricas entre os filósofos sem antes analisar os seus efetivos fazeres teóricos (1ª regra). Vejamos agora, em segundo lugar mais uma consideração que reforça nossa interpretação da segunda regra. Assim como na realidade brasileira atual é observável a coexistência, dentro de uma mesma organização política, de Lucáksianos, Althusserianos e até de elementos católicos ligados a teologia da libertação, na realidade russa, após a derrota da revolução de 1905-1907, conviviam na ala Bolchevique elementos que, filosoficamente inspiravam-se em Mach (Bogdanov, Bazarov, Lunatcharski e outros), sendo que Lunatcharski

tentou mesmo fazer do Marxismo uma nova espécie de religião (*Bogostroitelstvo*, isto é, “a construção de Deus”), com quadros materialistas dialéticos.

No plano político os bolcheviques, que tentavam conciliar Mach e o marxismo no plano filosófico, incidiam num desvio de esquerda: retirada dos representantes da Duma, recusa as formas legais de ação, etc.... Lenin mantinha com eles não só divergências táticas, mas também filosóficas. O que importa aqui acentuar é que em *Materialismo e Empiriocriticismo* Lenin trata suas divergências filosóficas com este grupo bolchevique (Otzovistas), deixando em segundo plano as mencionadas divergências táticas. Portanto a segunda regra metodológica, enunciada na passagem acima arrolada, refere-se às relações de parentesco e/ou identidade entre sistemas filosóficos, por exemplo, a relação Mach-Bogdanov.

Após estas breves considerações, que afiguram-se-nos um tanto redundantes e óbvias, explicitaremos mais detidamente as três regras metodológicas em pauta. A primeira delas parece-nos inspirada na seguinte passagem celebre do *Prefácio a Contribuição para a Crítica da Economia Política*:

“Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela sua consciência de si: é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”¹⁵.

Bem entendido, Lenin não condicionará mecanicamente, como fazem

¹⁵ MARX, *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa, Estampa, 1971,

os economicistas, o sistemas filosóficos às contradições da vida material, mas retém da proposição de Marx a idéia de que um sistema filosófico, a consciência de si, não pode ser julgada pôr ela mesma, do mesmo modo que “que não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio”. É óbvio que Lenin não desconsidera a importância das contradições da vida material na determinação da consciência filosófica, tão bem ilustrada pôr Marx, no início da *Introdução à Crítica da Economia Política*, aonde ele relaciona as “robinsonadas” e o contrato social de Rousseau, o surgimento de sistemas filosóficos e da economia da política clássica, que partiam do indivíduo isolado, às condições econômicos sociais da sociedade burguesa que no século XVIII caminhava “as passos de gigante para sua maturidade”¹⁶.

Objetivaremos efetuar uma leitura não economicista da primeira regra metodológica enunciada por Lenin. Vejamos inicialmente o *mutatis mutandi* que Lenin parece-nos opera na proposição de Marx do Prefácio a *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, transcrita acima. O significado real desta regra da prática filosófica Leninista está em que na análise do sistema filosóficos o essencial não é, valendo-nos de uma distinção, efetuada por Ruy Fausto, o visar (*meinen*), mas sim o pôr (*setzen*). Em outros termos, freqüentemente ocorre que o dizer (visar, *meinem*) contraria o fazer teórico (pôr, *setzen*); que alguém no discurso diz o contrário do que faz teoricamente¹⁷. Nesta perspectiva Lenin nos diz que o fundamental é considerar não as etiquetas, mas a “maneira” pela qual os filósofos

pg. 29.

¹⁶ Id., op. cit., pp. 211-212.

¹⁷ FAUSTO, R., *Marx, Lógica & Política*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 69 e ss.

“resolvem na prática as questões teóricas fundamentais”¹⁸. Esta regra Leninista não é aplicada somente na análise do sentido em que evoluiu o empiriocriticismo, objeto do item 4 do capítulo IV, mas tem um alcance geral, permeando toda obra, na medida em que os três primeiros capítulos abordam, respectivamente, como os empiriocriticistas resolvem efetivamente a questão ontológica fundamental (capítulo 1), como resolvem realmente a questão gnosiológica (capítulo 2), e como abordam teoricamente a questão da ontologia da natureza (capítulo 3). Acrescente-se ainda que essa mesma consideração do efetivo fazer teórico dos filósofos ocorre nos demais capítulos.

É claro que a obra Leninista não se limita a uma análise crítica puramente imanente do fazer teórico dos empiriocriticistas, sendo simultaneamente positiva, isto é, desenvolvendo criativamente o materialismo dialético. Neste ponto é crucial considerar que Lenin não relaciona mecanicamente (de modo economicista) os sistemas filosóficos, como supõem alguns que Marx preceituaria na citação do *Prefácio à Contribuição* feita acima, às contradições da vida material, ou seja, não explica em *Materialismo e Empiriocriticismo*, de modo mecânico, a consciência filosófica pelo conflito entre as forças produtivas e as relações, o que fazem os economicistas ancorados, na maioria das vezes, em uma postura anti-dialética de descontextualização da tese de Marx em questão. Visando captar o sentido preciso da regra metodológica Leninista em consideração, efetuaremos duas ordens de razões.

¹⁸ LENIN, op. cit, edição portuguesa, pp.194.

Em primeiro lugar observemos que o marxismo-leninismo não é um economicismo (será ainda mister precisar isto!), que o nível econômico é determinante em última instância, sendo que o nível teórico possui uma autonomia relativa. Althusser demonstrou isto a exaustão em sua obra, lembremos de passagem sua crítica contundente ao economicismo em *Pour Marx*¹⁹ no capítulo “Contradiction et surdetermination”. Entretanto, de Althusser, reteremos aqui, a fim de fundamentar a autonomia do nível teórico, somente uma passagem significativa da “Sustentação de Tese em Amiens”²⁰, aonde na secção “A Última Instância” ele efetua, valendo-se da noção deste tipo de determinação em última instância, a seguinte leitura da tópica marxista do *Prefácio à Contribuição*.

“Na determinação da tópica, a última instância é exatamente a última instância. Se ela é a última, como na imagem jurídica que a sustenta, é porque há outras que se figuram na superestrutura jurídico-política e ideológica. A menção da última instância na determinação tem, por conseguinte uma dupla função: ela demarca radicalmente Marx de todo mecanicismo, e inaugura na determinação o papel das diferentes instâncias, o lugar de uma diferença real onde se inscreve a dialética. A tópica significa então que a determinação em última instância pela base econômica só pode ser pensadas em um todo diferenciado, logo complexo e articulado (a *Gliederung*), onde a determinação em última instância fixa a diferença real das outras instâncias, sua autonomia relativa e seu próprio modo de eficácia sobre a base”²¹.

Correndo o risco de ser redundante, o que no entanto parecemos pertinentes na medida em que mostramos em nossa tese de mestrado é muito corrente confundir o marxismo-leninismo com certos determinismos sociológicos burgueses, arrolaremos mais duas passagens: a primeira de

¹⁹ ALTHUSSER, L., *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1967.

²⁰ Id., “Sustentação de tese em Amiens” in *Posições*, Graal, 1978.

²¹ Id., op. cit., pg. 141.

Engels, em uma carta a Joseph Bloch, datada de 21 de setembro de 1890, aonde ele nos adverte contra o economicismo recorrendo a categoria de ação recíproca, e a segunda de Gramsci onde ele enfatiza a autonomia do nível teórico, considerando que o marxismo “não excluí a história ético-política”:

“Cabe a Marx e a mim mesmo, parcialmente, a responsabilidade pelo fato de que os jovens, muitas vezes, dêem mais peso do que o devido ao lado econômico. Diante de nossos adversários, que o negavam, era-nos necessário sublinhar o princípio essencial negado por eles, e então nós não encontrávamos sempre o tempo, o lugar nem a ocasião para dar seu lugar aos outros fatores que participam na ação recíproca. Mas, a partir do momento em que se tratava de apresentar um período da História, isto é, de passar à aplicação prática, a coisa mudava e não havia erro possível. O *Dezoto Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx, fornece uma ilustração exemplar de análise histórica apresentada em toda a sua complexidade dialética”²².

Portanto, como os textos acima citados evidenciam, se bem que uma leitura mecanicista do marxismo seja possível a partir de certas passagens da *Ideologia Alemã*, existe uma autonomia relativa do nível teórico, o que possibilita o tratamento relativamente autônomo das obras teóricas. Este tratamento relativamente autônomo dos fatos culturais foi claramente assinalado por Gramsci na seguinte passagem:

“... a filosofia da práxis exclui ou não a história ético-política, isto é, reconhece ou não a realidade de um momento de hegemonia, dá ou não importância à direção cultural e moral, julga ou não os fatos da superestrutura como ‘aparências’? Pode-se dizer que não só a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, mas, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à ‘valorização’ do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas”²³.

²² ENGELS, “Carta a Joseph Bloch” in MARX & ENGELS, *Antologia Filosófica*. Lisboa, Estampa, 1971, pp. 198 ss.

²³ GRAMSCI apud WERNECK SODRÉ, *Fundamentos do Materialismo Histórico*. Rio

Em segundo lugar, embora *Materialismo e Empirio criticismo* realize uma análise aparentemente imanente do empirio criticismo no dizer de Lenin, tomado em separado (*vziaty v otdiel'nosti*), nos três primeiros capítulos iniciais, veremos ao considerar a segunda regra metodológica que a prática filosófica Leninista não se limita somente à este aspecto. A partir do capítulo IV Lenin, retomando uma tradição filosófica que remonta Engels que distinguia a ala esquerda e ala direita dos hegelianos²⁴, formula de modo mais explícitos as relações da filosofia com a política, distinguindo posições filosóficas de esquerda e de direita em relação à Kant. Dissemos de modo mais explícito, pois a relação da filosofia com a política permeia toda a obra. Como veremos mais adiante Lenin coloca a filosofia como uma luta política entre dois campos fundamentais (materialismo e idealismo).

Este conceito de filosofia desenvolvido por Lenin foi formulado por Althusser, que, superando sua fase teoricista que reduzia a filosofia a uma epistemologia (Teoria da prática teórica), define, em junho de 1972, a filosofia como sendo “em última instância, luta de classe na teoria”²⁵.

Façamos um rodeio necessário a fim de explicitar mais detalhadamente esta tese, digamos, Leninista-Althusseriana, e, simultaneamente compreender mais precisamente o significado real da regra metodológica leninista que privilegia o fazer teórico (*Setzen*), na análise dos sistemas filosóficos que, como procuraremos mostrar não

de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, pp. 21-22.

²⁴ Cf. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* in MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*, São Paulo, Alfa-Omega, vol. III, pp. 176-177.

²⁵ ALTHUSSER L., *Resposta a John Lewis*. Lisboa, Estampa, 1973, pg. 17.

pode ser confundida com uma análise imanente de tipo estruturalista. É somente após haver demonstrado na abordagem da questão ontológica fundamental (cap. I), na análise da questão gnoseológica (cap. II), na consideração da ontologia da natureza (cap. III), no enfoque das relações do empiriocriticismo com outras correntes filosóficas e no seu desenvolvimento histórico (cap. IV), enfim nas questões filosóficas postas pela nova física (cap. V), em suma é somente após demonstrar que em todos esses passos existe uma batalha entre dois campos fundamentais - idealismo e materialismo - é que Lenin pode concluir no item 4 do cap. VI, capítulo este dedicado às relações de oposição entre empiriocriticismo e materialismo histórico, a importância fundamental do espírito de partido em filosofia.

Em outros termos a tese da filosofia como sendo uma luta entre dois partidos fundamentais é uma conclusão que decorre das demonstrações efetuadas em desenvolvimentos anteriores da obra, vindo, portanto, no justo lugar na ordem expositiva. Podemos dizer que Lenin realiza uma verdadeira prática teórica, pois como diz Althusser falando da verdadeira ciência: *“... podemos empregar a admirável fórmula de Espinosa, quando dizia que a ciência das meras conclusões não é ciência; que a verdadeira ciência é das premissas (princípios) e das conclusões, no movimento integral da demonstração de sua necessidade”*²⁶. Observemos, de passagem, que demonstrações destes gêneros abundam nas obras científicas de Marx, por exemplo, no *Capital*, aonde a compreensão da forma dinheiro do valor

²⁶ ALTHUSSER L., “Práctica teórica y Lucha Ideológica”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, nº 4, pg. 69.

pressupõe a teoria do valor trabalho, teoria esta que possibilita em seguida a compreensão das diferentes formas de valor, a saber, a fortuita ou simples, a extensiva ou total, a geral, para finalmente desembocar nas searas do fetichismo da mercadoria e do dinheiro.

O papel fundamental na divisão da filosofia em dois partidos ou campos é desempenhado principalmente, mas não somente, pela solução dada ao problema ontológico fundamental, que por isso mesmo, mas também por razões referentes à justa disposição filosófica das questões, é objeto do primeiro capítulo, problema este que comporta duas soluções:

“Deve-se conceder a primazia à natureza, à matéria, ao físico, ao universo exterior e considerar como elemento secundário à consciência, o espírito, a sensação (a experiência segundo a terminologia divulgada dos nossos dias), o psíquico, etc., tal é a questão capital que continua na realidade a dividir os filósofos em dois grandes campos”²⁷.

O que está em jogo na filosofia é, portanto, a luta entre as tendências fundamentais (materialismo e idealismo) que se manifestam numa dupla dimensão: com as ciências e com a política. Trata-se, em última instância de uma luta de classes na teoria relacionada com esses dois domínios. Explicitemos essas relações.

Primeiramente vejamos a luta entre materialismo e idealismo no que concerne ao conhecimento científico. Esta luta como procuraremos mostrar em nossa tese, percorre todo *Materialismo e Empiricismo*, principalmente o capítulo V dedicado à análise filosófica da revolução da física. Por ora consideremos, a título de ilustração, a análise de leninistas dessas posições

²⁷ LENIN, *Materialismo e Empiricismo*, op. cit., pg. 302.

conflitantes relativamente a um problema ainda não resolvido pelas ciências. O materialismo coloca claramente este problema *“incitando, por isso mesmo, à sua solução e a novas investigações experimentais”*²⁸. A doutrina de Mach obscure esse problema, desservindo às ciências.

Vejamos mais de perto este problema. Ele consiste na questão de saber até que ponto estão espalhadas as sensações no mundo orgânico e inorgânico. Em outros termos trata-se da questão da origem das sensações. Mach, aferrado às sensações como dado primeiro confunde esta questão. Ele nos diz:

“... a sensação deve aparecer imprevistamente a partir de um certo grau de complicação da matéria ou deve existir, por assim dizer, nas próprias bases do edifício. Esta questão, a nosso ver, é errônea quanto ao fundo. Para nós, a matéria não é o dado primeiro. Este dado primeiro é de preferência representado pelos elementos (a que se chama sensações num certo sentido bem determinado)”²⁹.

Como vemos, é a concepção de Mach relativamente ao dado primeiro que o impede de formular claramente a questão em causa. A concepção Leninista, ao contrário, serve as ciências.

“... de pleno acordo com as ciências da natureza considera a matéria como o dado primeiro, e a consciência, o pensamento, a sensação como o dado secundário, porque a sensação só está ligada, na sua forma mais nítida, a formas superiores de matéria (a matéria orgânica), e apenas se pode supor nos fundamentos do próprio edifício da matéria ‘a existência de uma propriedade análoga à sensação’”³⁰.

Através da análise desse problema, Lenin nos mostra como o materialismo dialético relaciona-se com as ciências, incentivando as

²⁸ LENIN, op. cit., pg. 37.

²⁹ Mach apud LENIN, op. cit, pg. 36.

³⁰ Id., ib..

investigações experimentais no sentido de solucionar os problemas ainda pendentes. Em sentido contrário trabalha o idealismo, obscurecendo os problemas e desviando as ciências das investigações pertinentes.

Althusser tratando da relação da filosofia com as ciências considera, em “A Filosofia como arma da revolução”, esta relação como o aspecto principal da luta filosófica. Com efeito, ele nos diz:

“O que, em última instância, está em jogo na luta filosófica é a luta pela hegemonia entre as duas grandes tendências das concepções do mundo (materialista, idealista). O *principal* campo de batalha desta luta é o conhecimento científico: a favor ou contra ele. Assim, pois, a batalha filosófica n° 1 se dá na fronteira entre o científico e o ideológico. As filosofias idealistas que exploram as ciências lutam aqui contra as filosofias materialistas que servem as ciências”³¹.

Parece-nos, ao contrário, como o próprio subtítulo de *Materialismo e Empiriocriticismo* indica (notas críticas sobre uma filosofia reacionária), que se o aspecto político não é o principal é pelo menos equivalente em importância à relação filosofia - ciências. Concebendo o aspecto político como principal compreende-se, em grande parte porque Lenin mostra exaustivamente, na obra em questão, principalmente no capítulo IV, a relação de parentesco teórico senão de identidade dos empiriocriticistas com os imanentes, que são reacionários explicitamente assumidos. A esse respeito Lenin observa:

“... os imanentes são os reacionários mais calejados, pregadores comprovados do fideísmo, conseqüentes no seu obscurantismo. Não se encontra nem um entre eles, que não tenha *abertamente* consagrados os seus trabalhos teóricos, mais completos sobre a gnoseologia à defesa da religião e à justificação desta ou daquela sobrevivência da Idade Média”³².

³¹ ALTHUSSER, L., “La Filosofia: Arma de la Revolucion” in *Para leer El capital*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, pg. 9, grifo de Althusser.

³² LENIN, op. cit., pp. 189-190.

Além das relações com os imanentes, Lenin trata das relações de proximidade e/ou identidade entre os empiriocriticistas e a filosofia de Berkeley, Hume, Kant, etc.. Este procedimento metodológico constitui o segundo preceito da prática filosófica leninista, ou seja, julga-se os filósofos também pelas pessoas com quem compartilham as mesmas idéias. Em outros termos esta regra estipula a necessidade de considerar, na análise filosófica as relações de parentesco, identidade, ou filiações teóricas entre os diferentes filósofos. É baseado neste preceito que Lenin demonstra no capítulo 1 a “repetição textual” de Berkeley efetuada por Mach, a repetição do *esse est percipi*, ou seja, a redução do ser as sensações, sendo a matéria considerada como “um puro símbolo abstrato”³³.

Voltemos agora à questão do vínculo entre filosofia e política, ponto essencial para uma adequada compreensão da primeira regra metodológica. A este respeito remetemos o leitor a brilhante demonstração dos efeitos científicos, e, principalmente dos efeitos políticos das teses filosóficas que Althusser desenvolve em *Resposta a John Lewis*³⁴.

Nosso objetivo é abordar em nossa tese, além das relações da filosofia com as ciências, o campo de batalha especificamente político da filosofia. De momento, objetivando alicerçar o predomínio da luta política, que está contido na definição da filosofia como sendo, em última instância, a luta de classes na teoria vejamos, a título de ilustração, mas

³³ LENIN, op. cit., pg. 34.

³⁴ ALTHUSSER, L., *Resposta a John Lewis*, op. cit., pp. 47 ss.

não de modo tão breve, pois afigura-se-nos forçoso evidenciar na relação filosofia - política os efeitos políticos das teses filosóficas. Nesse sentido esboçaremos em anexo alguns traços que nos parecem fundamentais do humanismo teórico e subseqüentemente consideraremos alguns dos seus efeitos políticos.

Até aqui enfocamos as duas primeiras regras metodológicas Leninistas de análise de sistemas filosóficos. Detivemo-nos mais na primeira a fim de evitar possíveis desvios, que poderiam advir de sua descontextualização, quer seja, considerando-a como prescrevendo uma análise puramente imanente de tipo estruturalista, isto é, interpretando-a como certa ideologia estruturalista que durante muito tempo foi dominante do Departamento de Filosofia da USP, quer seja, os desvios derivados de leituras economicistas e/ou mecanicistas do marxismo.

Esclarecido esse ponto, acrescentemos que simultaneamente a formulação das duas primeiras regras, traçamos alguns parâmetros que deverão orientar nossa tese, na medida em que baseando-se no instrumental teórico Leninista-Althusseriano privilegiaremos a relação da filosofia com a política e com as ciências, na nossa análise de *Materialismo e Empiriocriticismo*.

Finalmente, a terceira regra metodológica refere-se ao desenvolvimento dos sistemas filosóficos uma vez que “o empiriocriticismo é,... como qualquer outra tendência ideológica, uma coisa viva em dias de crescimento, em vias de evolução, e o fato do seu crescimento num dado sentido permitirá, melhor que longos

raciocínios, elucidar a questão *fundamental* da verdadeira natureza desta filosofia”³⁵. Mas precisamente deve-se julgar os filósofos por aquilo que “ensinam e ensinaram à seus alunos e discípulos, ou seja, considerar seu desenvolvimento como corrente filosófica”.

E este o último preceito que Lenin enuncia e aplica no item 4 do capítulo IV. Nesta perspectiva antes de encetar a análise do sentido que evoluiu o empiriocriticismo, Lenin efetua a seguinte especificação:

“Mach e Avenarius disseram tudo que era essencial há mais de vinte anos. Este lapso de tempo permitiu que nos apercebêssemos da maneira como estes ‘chefes’ foram compreendidos por aqueles que os quiseram compreender e que eles próprios consideraram (Mach pelo menos, que sobreviveu ao seu confrade) como continuadores da sua obra. Não indicaremos para sermos exatos, senão aqueles que se dizem os alunos (os discípulos) de Mach e de Avenarius, e aos quais Mach reconhece esta qualidade. Teremos assim uma *corrente* filosófica, e não uma coleção de casos literários”³⁶.

Concluiremos aqui nossa reflexão deixando para outra ocasião a análise que Lenin desenvolve de Hans Cornélius, Hans Kleinpeter, Tziehen e P. Carus, todos eles, discípulos reconhecidos de Mach e Avenárius, todos eles idealistas, alguns beirando as raias do obscurantismo religioso como, por exemplo, P. Carus. Enfim a consideração do desenvolvimento de uma corrente filosófica é essencial para “*elucidar a questão fundamental da verdadeira natureza desta filosofia*”.

³⁵ LENIN op. cit., pg. 194.

³⁶ LENIN, op. cit., pp. 194-195, grifo de Lenin.

CAPÍTULO II

A ILUSÃO DE NOVIDADE: “COMO CERTOS MARXISTAS REFUTAVAM O MATERIALISMO EM 1908 E CERTOS IDEALISTAS O FAZIAM EM 1710”

Lenin desfaz, na abertura de *Materialismo e Empiriocriticismo*³⁷, a ilusão de novidade dos discípulos russos de Mach em relação ao empiriocriticismo recorrendo à História da Filosofia. Este recurso à História da Filosofia, principalmente a Berkeley, não é casual, mas necessário na introdução da obra, pois como assinala Lenin:

“Teremos por mais de uma vez, no desenvolvimento da nossa exposição, de nos referir a Berkeley e a corrente que este fez nascer na Filosofia, porque os discípulos de Mach apresentam erradamente tanto a atitude de Mach em relação a Berkeley como a essência da filosofia deste último”³⁸.

Podemos dizer que a introdução da obra tem uma dupla função: desfazer a ilusão de novidade dos discípulos de Mach no que tange ao empiriocriticismo e delinear, num esforço preambular necessário, alguns temas fundamentais da obra. Esta dupla função é realizada através da demonstração da seguinte tese, que Lenin enuncia na conclusão dessa abertura:

“os discípulos ‘modernos’ de Mach não apresentaram contra os materialistas nenhum, mas literalmente nenhum, argumento que não se tivesse podido encontrar já no Bispo Berkeley”³⁹.

Lenin inicia a demonstração dessa tese abordando o problema

³⁷ LENIN, *Materialismo e Empiriocriticismo*. Lisboa, Estampa, 1975.

³⁸ Id., op. cit., pg. 16.

ontológico fundamental, isto é, a questão da relação entre o ser e o pensamento, entre a matéria e a consciência. O primeiro passo dessa demonstração consiste em formular o argumento dos discípulos de Mach contra o materialismo. Vejamos esta compacta enunciação:

“Os materialistas, dizem-nos, reconhecem o impensável e o incognoscível, a ‘coisa em si’, a matéria colocada para ‘além da experiência’, para além do nosso conhecimento. Caem num verdadeiro misticismo admitindo qualquer coisa para além, que está situada fora dos limites da experiência e do conhecimento. Quando declararam que a matéria agindo sobre os órgãos dos nossos sentidos suscita sensações, os materialistas baseiam-se no desconhecido, no nada, pois que eles mesmos, dizem, reconhecem os nossos sentidos como a única fonte do conhecimento. Os materialista caem no kantismo...”⁴⁰.

Aparentemente essa argumentação visa tão somente Plekanov, que admite a existência da coisa em si. Na realidade dirige-se contra o materialismo em geral, pois, todos materialistas admitem a existência da coisa em si, somente que esta é conceituada não no sentido Kantiano, mas Leninista, e, é mister recorrer a Berkeley para desfazer a pretensa novidade desses enunciados. A análise leninista do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* considera a solução de Berkeley ao problema ontológico fundamental e sua polemica com os materialistas. Reproduziremos este recurso leninista a Berkeley.

No parágrafo 1 do *Tratado* está o ponto de partida de Berkeley, que consiste nas

“idéias (1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com auxílio da memória e da imaginação, compondo, dividindo ou simplesmente representando as originariamente apreendidas pelo modo acima referido”.

³⁹ Id., op. cit., pg. 30.

⁴⁰ Id., op. cit., pg. 16.

Desse modo as coisas consistem em coleções de idéias.

“Por exemplo, um certo sabor, cheiro, cor forma e consistência observados juntamente são tidos como uma coisa, significada pelo nome ‘maçã’. Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro etc., e, como são agradáveis ou desagradáveis, excitam as paixões de amor, alegria, repugnância, tristeza e assim por diante”⁴¹.

No parágrafo 2, Berkeley introduz a noção de Eu, de alma. Além das idéias ou objetos do conhecimento existe aquilo que as percebe; o eu ou alma.

No parágrafo 3, aparece a célebre máxima, *Esse est percipi*, tese fundamental do idealismo subjetivo. A partir daí, já no parágrafo 4, Berkeley investe contra os materialistas e contra a opinião do senso comum da maioria da humanidade, que admitem a existência das coisas independentemente das sensações. Lenin cita na íntegra este parágrafo, convindo, pois, arrolá-lo:

“Entre os homens prevalece a opinião singular de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aquiescência que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo compreenderá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E que percebemos nós além das nossas idéias ou sensações? E não repugna admitir que alguma ou um conjunto delas possa existir impercebido?”⁴².

Desse modo, para Berkeley, é absurdo ir além das sensações e idéias, é absurdo admitir a existência das coisas exteriores a nós, por detrás dos dados dos sentidos não há, como julgam os materialistas, a matéria. Berkeley ironiza a posição materialista dizendo:

“Podem, se assim o quiserem, usar a palavra ‘matéria’ onde outros

⁴¹ BERKELEY, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. São Paulo, Abril, 1973, § 1.

⁴² BERKELEY, op. cit., § 4.

empregam a palavra ‘nada’⁴³.

Depreende-se dessa compulsão dos textos de Berkeley, nos diz Lenin, que

“os argumentos de Bazarov contra Plekanov sobre a existência possível das coisas exteriores a nós, sem ação sobre os nossos sentidos, não diferem em nada, como o leitor vê, dos argumentos de Berkeley contra os materialistas...”⁴⁴.

Lenin reforça ainda que a noção de coisa em si não é uma noção exclusivamente kantiana, tem sido já elaborada por Berkeley, como podemos verificar recorrendo ao parágrafo 24 do *Tratado* onde o autor sublinha que a opinião que ele refuta (a dos materialistas) reconhece *“a existência absoluta das coisas sensíveis em si (objects in themselves) ou exteriores ao espírito”⁴⁵.*

As longas citações de Berkeley, arroladas por Lenin, visam não somente desfazer a ilusão de novidade do empiriocriticismo, partilhada pelos discípulos russos de Mach, mas também, como dissemos anteriormente, delinear temas essenciais a compreensão da obra. Desse modo, ao tratar da solução que Mach dá ao problema ontológico fundamental – relação entre o ser e o pensamento –, no capítulo primeiro, Lenin nos remete a Berkeley constatando um ponto de partida comum a Mach: ambos partem das sensações como dado fundamental e não, com faz o materialismo, do universo exterior para as sensações.

Lenin prossegue mostrando que a eliminação das idéias de substância e matéria, não tem nada de novo, já tendo sido efetuada por Berkeley. Assim no parágrafo 37, Berkeley sentencia:

⁴³ BERKELEY apud LENIN, op. cit., pg.19.

⁴⁴ LENIN, op. cit., pg.18.

⁴⁵ BERKELEY, op. cit. § 24.

“Se se entende a palavra substância no sentido vulgar – combinação de qualidades sensíveis como extensão, solidez, peso e outras – não podem acusar-me de negá-la. Mas, tomada no sentido filosófico – suporte de acidentes ou qualidades fora do espírito –, então concordo que a rejeitei, se pode falar-se em rejeitar o que nunca teve existência nem na imaginação”⁴⁶.

Uma outra pretensa novidade dos discípulos de Mach é investir contra a duplicação do mundo efetuada pelos materialistas. Lenin desfaz essa ilusão de novidade compulsando a seguinte passagem de Berkeley:

“O nosso conhecimento foi obscurecido, perturbado, desviado até ao excesso na via dos erros mais perigosos pela hipótese da dupla existência das coisas sensíveis, particularmente da existência inteligível ou da existência na inteligência, por um lado, e por outro lado, da existência real, exterior à inteligência”⁴⁷.

O princípio da Economia do Pensamento e a Filosofia como concepção do mundo fundamentada no princípio do menor esforço, enunciados, respectivamente por Mach e Avenarius, já se encontram na obra de Berkeley, como depreende-se do parágrafo 96 do *Tratado*:

“Expulsa da natureza a matéria, varrem-se muitas noções ímpias e céticas e um número incrível de disputas e enigmas, que foram espinhos no lado de teólogos e filósofos, e deram à humanidade tanta obra inútil que se os nossos argumentos em contrário não forem demonstrativos (como a mim me parecem), estou certo de que os amigos do conhecimento, paz e religião têm razão para desejar que o fossem”⁴⁸.

Encontramos ainda uma analogia, para não dizer identidade, entre a manobra dos positivistas modernos, que tentam apresentar sua filosofia como aceitável pelo senso comum e pelas ciências e a manobra berkeleyana efetuada no parágrafo 34, onde respondendo a acusação de solipsismo o Bispo Berkeley no diz que sua filosofia “*Não nos priva de coisa alguma na*

⁴⁶ BERKELEY, op. cit. § 37.

⁴⁷ Berkeley apud LENIN, op. cit., pg. 20.

⁴⁸ BERKELEY, op. cit., § 96.

natureza”. Mais ainda, em outro passo, Berkeley afirma:

“Não contexto de maneira nenhuma a existência de uma coisa, qualquer que seja, que possamos conhecer por meio dos nossos sentidos ou do nosso entendimento. Que as coisas que vejo com os meus olhos e toco com as minhas mãos existem, que existem na realidade, não tenho disso menor dúvida, A única coisa que negamos a existência é a que os *Filosófos* chamam matéria ou substância material”⁴⁹.

Outra teoria que remonta a Berkeley é o empirio-simbolismo do positivista moderno P. Luchkevitch. Anotemos que as concepções referentes a causalidade, bem como o princípio da economia do pensamento serão tratados no terceiro capítulo de *Materialismo e Empiriocriticismo*, aonde Lenin opõe a ontologia da natureza marxista às concepções idealistas. A concepção de causalidade de Berkeley, que será retomada pelos empirio-simbolistas, aparece claramente exposta no parágrafo 66 do *Tratado*, onde se lê:

“... as coisas quando abrangidas na noção de causa cooperadora ou concorrente na produção dos efeitos são inexplicáveis e conduzem a absurdos grandes; e, quando vistas apenas como marcas ou sinais para informação nossa, se explicam simplesmente e têm uso próprio e óbvio; procurar eses sinais instituídos pelo Autor da Natureza, tal deve ser o esforço do filósofo natural; e não o pretender explicar coisas por causas corpóreas...”⁵⁰.

Lenin, repitamos, considerará no terceiro capítulo a questão da causalidade. Por hora, ele somente demonstra-nos que de novidade a concepção empirio-simbolista deste problema não tem nada, tratando-se de mera adaptação da concepção de Berkeley.

Concluindo esse retorno a Berkeley, Lenin considera mais dois aspectos de suas concepções. Primeiramente a questão da distinção entre realidade e ficção, e, em segundo lugar, a definição das tendências

⁴⁹ Berkeley apud LENIN, op. cit., pg. 21.

⁵⁰ BERKELEY, op. cit., § 66

fundamentais da Filosofia.

No que se refere ao primeiro aspecto, Berkeley, recusando-se a reconhecer a existência das coisas fora da consciência, relaciona o conceito de real à percepção de sensações idênticas por várias pessoas simultaneamente. Assim o modo de ajuizar da realidade da transformação da água em vinho é

“se todos os que estavam à mesa tivessem visto o vinho, se lhe tivessem sentido o cheiro, se tivessem bebido e lhe tivessem sentido o gosto, se tivessem experimentado o seu efeito, a realidade desse vinho estaria para mim fora de dúvida”⁵¹.

No que concerne a definição das tendências fundamentais da filosofia, Berkeley formula, em *Três Diálogos entre Hílas e Filonous*⁵², da seguinte forma a diferença entre sua concepção e a dos materialistas:

“Afirmo como vós (os materialistas) que se alguma coisa atua de forma sobre nós, temos de admitir forças existindo exteriormente (a nós), forças pertencentes a um ser diferente de nós. O que nos separa aqui é o problema de saber de que ordem é esse ser poderoso. Afirmo que é o espírito; vós, que é a matéria ou não sei que (posso acrescentar que também não o sabeis) terceira natureza”⁵³.

Esta definição de Berkeley é pertinente quando se trata de idealismo objetivo, que reconhece uma realidade além da consciência e das sensações, mas de caráter espiritual. A definição de Engels, consoante a leitura de Lenin de *Ludwig Feuerbach*, é mais ampla, aplicando-se tanto ao idealismo objetivo como ao subjetivo. Engels divide, neste livro, a filosofia em dois grandes campos: os materialistas que consideram a matéria, a natureza como primordial, sendo a consciência derivada, e, os idealistas que consideram o inverso. Lenin termina, dessa forma, o recurso a Berkeley nessa abertura, que

⁵¹ Berkeley apud LENIN, op. cit., pg. 24.

⁵² Cf. BERKELEY, “Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos cétricos e ateus”, São Paulo, Abril, 1973, pp. 51-125.

objetivou, como dissemos anteriormente, desfazer a ilusão de novidade compartilhada por Mach e seus discípulos, bem como delinear alguns temas fundamentais da obra. Os demais momentos desta introdução consistirão em considerar Hume e depois Diderot como ilustrações das tendências fundamentais da filosofia, que serão tratadas “*constantemente em toda obra*”⁵⁴.

A título de conclusão, e correndo o risco de ser redundante, frisemos que a tarefa de desfazer a ilusão de novidade dos discípulos russos em relação ao empiriocriticismo seguiu uma marcha necessária. Foi mister recorrer a longas citações da obra de Berkeley para comprovar textualmente como, parafrazeando o título da introdução, certos idealistas refutavam o materialismo em 1710, e, certos marxistas o fazem em 1908.

⁵³ Berkeley apud LENIN, op. cit., pp. 24-25.

⁵⁴ LENIN, op. cit., pp. 25-26.

CAPÍTULO III

O PROBLEMA ONTOLÓGICO FUNDAMENTAL: O SER E A CONSCIÊNCIA

1 As sensações e os complexos de sensações

O problema central, atacado por Lenin, no capítulo primeiro é a questão ontológica fundamental, a relação entre o ser e o pensamento. O capítulo inicia-se (item I) por uma análise das concepções de Mach em 1872 e de Avenarius em 1876 acerca desse problema. No item 2, desse primeiro capítulo, tratar-se-á das posteriores modificações que esses autores efetuaram em suas concepções, em particular da introdução do termo “*elementos*” por Mach.

Se Lenin recorre, neste primeiro item, à *Mecânica*⁵⁵, que data de 1883, e a *Conhecimento e Erro*⁵⁶, trabalho recapitulativo e final de Mach, é somente na medida em que servem para esclarecer as posições filosóficas iniciais de Mach (1872).

Lenin considera, primeiramente, que os dados fundamentais para Mach não são as coisas ou os corpos mas “*as cores, os sons, as pressões, os espaços, as durações...*”⁵⁷, numa palavra, as sensações. Em seguida observa-se uma pequena digressão de Lenin acerca da Teoria do Reflexo, cuja abordagem, entretanto, é remetida para a “*devida ocasião e lugar*”⁵⁸, ou seja,

⁵⁵ March apud LENIN, op. cit., pg. 24.

⁵⁶ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 30.

⁵⁷ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 31.

⁵⁸ LENIN, op. cit., pg. 33.

para o segundo capítulo. No momento trata-se das duas vias fundamentais de filosofia no que concerne ao problema ontológico fundamental, isto é, “*será preciso partir das coisas para a sensação e o pensamento? Ou será melhor ir do pensamento e da sensação para as coisas?*”⁵⁹. A primeira perspectiva constitui o materialismo, enquanto que a segunda, escolhida por Mach, é a via idealista.

É considerando essa problemática que se impõe um retorno as fontes de Mach. Ambos, Berkeley e Mach, consideram que, sendo as sensações os dados fundamentais, os corpos são complexos de sensações, ou, como dizia Berkeley combinação de sensações. Segue-se dessas premissas o “*esse est percipi*”, e, conseqüentemente não se pode admitir a existência das coisas e de outros homens, mas somente de si próprio, puro solipsismo.

Lenin considera o idealismo subjetivo, o solipsismo, como uma decorrência lógica de considerar-se as sensações e não as coisas como o ponto de partida. Lenin assinala, várias vezes, esses pontos de partida diametralmente opostos, essas duas vias fundamentais da filosofia. A título de exemplo ilustrativo arrolaremos a seguinte passagem:

“... é preciso substituir a tendência da vossa filosofia (que consiste em partir das sensações para o universo exterior) pela tendência materialista (que consiste em partir do universo exterior para as sensações) ...”⁶⁰.

As longas citações de Berkeley efetuadas na abertura justificam-se plenamente, elas evidenciam que não só os discípulos russos de Mach, mas também ele próprio, são vítimas da ilusão de novidade. O *esse est percipi* de Berkeley consiste em reduzir o ser à percepção, ou, como faz Mach, em

⁵⁹ Id., ib..

declarar sensação tudo que é, os verdadeiros elementos do mundo. Nesse sentido a doutrina de Mach “... é apenas idealismo subjetivo, cópia da teoria de Berkeley”⁶¹.

Dissemos nesse sentido, pois Lenin não ignora as diferenças, absolutamente secundárias, de Mach em relação a Berkeley. A título de exemplo, no parágrafo 2 do *Tratado Berkeley* considera que além dos objetos do conhecimento existe aquilo que os percebe: “a inteligência, o espírito, a alma ou o Eu”, enquanto que Mach, seguindo Hume, considera o Eu, o sujeito, um feixe de sensações.

Lenin insiste em evidenciar este elemento fundamental da filosofia de Mach, o idealismo subjetivo, recorrendo a seguinte passagem da “*análise das sensações*”:

“Temos diante de nós um corpo pontiagudo S. Quando tocamos a ponta, pondo-a em contato com o nosso corpo, sentimos uma picada. Podemos ver a ponta sem experimentar a picada. Mas quando experimentamos a picada, encontramos a ponta. Assim, a ponta visível é o elemento constante, e a picada um elemento acidental que pode, segundo as circunstâncias, estar ou não estar ligado ao elemento constante. A freqüência de fenômenos análogos habitua, finalmente, a considerar todas as propriedades dos corpos como ações emanado desses elementos constantes e atingindo o nosso Eu por intermédio do nosso corpo, ações a que chamamos sensações”⁶².

Após esta caracterização dos elementos constantes (coisas) e das sensações, Mach empreende a eliminação dos primeiros:

“Mas, por isso mesmo, os elementos constantes perdem todo o seu conteúdo sensível e tornam-se puros símbolos de pensamento”⁶³.

A argumentação de Lenin relativamente a essas passagens de Mach

⁶⁰ LENIN, op. cit., pg. 46.

⁶¹ LENIN, op. cit., pg. 33.

⁶² Mach apud LENIN, op. cit., pg. 33.

desenvolve-se em três planos. O primeiro ponto é que Lenin, contrariamente a Mach, se apóia nas ciências da natureza e no materialismo espontâneo da humanidade:

“os homens habitam-se a colocar-se no ponto de vista do materialismo, a ver nas sensações os resultados da ação dos corpos, das coisas, da natureza, sobre os nossos órgãos dos sentidos. Este ‘hábito’ nefasto para as filosofias idealistas (adotado por toda a humanidade e por todas as ciências da natureza!) desagrada muito a Mach”⁶⁴.

O segundo plano consiste em mostrar a ilusão de novidade da filosofia de Mach comparando-a com Berkeley. Lenin nos diz, a respeito da consideração de Mach acerca dos elementos constantes como puros símbolos do pensamento: *“repetição textual dos ditos de Berkeley, segundo o qual a matéria ‘é um puro símbolo abstrato’*”⁶⁵.

Finalmente, o terceiro plano é o argumento de Mach em si mesmo e de sua caída no idealismo subjetivo.

“[Mach] não reconhece que a realidade objetiva existindo independentemente de nós é muito simplesmente o nosso ‘conteúdo sensível’, só lhe resta o Eu puramente abstrato, o Eu com uma maiúscula, e em itálico, o cravo em delírio imaginando-se único no mundo. Se o conteúdo sensível das nossas sensações não é o mundo exterior, é pois porque não existe nada fora desse Eu completamente nu...”⁶⁶.

Desse modo, como Lenin procurou evidenciar, analisando a passagem, acima arrolada, da *Análise das sensações*, o solipsismo de Mach é uma repetição do de Berkeley. O mundo só é feito de nossas sensações, tornando-se inútil a hipótese de elementos constantes, isto é, das coisas, da matéria. Lenin considera inapropriado dizer “*nossas sensações*”, é antes preciso dizer

⁶³ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 34.

⁶⁴ LENIN, op. cit., pg. 33.

⁶⁵ LENIN, op. cit., pg. 34.

que para Mach o mundo é feito só das “*minhas sensações*”. E isto porque

“se a hipótese do mundo exterior é inútil, a da agulha existindo independentemente de mim e de uma interação entre o meu corpo e a ponta da agulha, se toda essa hipótese é verdadeiramente ‘inútil’ e ‘supérflua’, é, em primeiro lugar, inútil e supérfluo por a hipótese da existência dos outros homens. Apenas Eu existo, enquanto que os outros homens assim como todo o mundo exterior caem na categoria dos elementos constantes inúteis”⁶⁷.

Lenin evidencia, dessa forma, a conexão lógica entre as premissas berkeleyanas de Mach e o solipsismo. Entretanto Mach vacila na manutenção do idealismo subjetivo, como Lenin ilustra recorrendo a seguinte passagem da

Análise das Sensações:

“Se eu pudesse ou se alguém pudesse, com a ajuda dos diversos processos físicos e químicos, observar o meu cérebro na altura em que experimento uma sensação, seria possível determinar a que processos que se efetuam no organismo estão ligadas estas ou aquelas sensações...”⁶⁸.

A hipótese de que as nossas sensações estão ligadas à determinados processos que se dão no organismo humano – em particular no cérebro – é formulada do ponto de vista das ciências da natureza. Lenin não descarta, mas aponta a contradição entre as premissas Berkeleyanas de Mach e tal hipótese:

“Começa-se por decretar que as sensações são os verdadeiros elementos do mundo”, e constrói-se nesta base um berkeleyismo original; depois introduzem-se dissimuladamente idéias opostas, segundo as quais as sensações estão ligadas a determinados processos que se efetuam no organismo”⁶⁹.

Lenin, antes de concluir essa primeira análise de Mach, relativamente ao problema ontológico fundamental, aborda um problema ainda não resolvido pelas ciências. O materialismo coloca claramente este problema “*incitando, por*

⁶⁶ Id., ib..

⁶⁷ Id., ib..

⁶⁸ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 35.

⁶⁹ LENIN, op. cit., pg. 35.

isso mesmo, à sua solução e a novas investigações experimentais”⁷⁰. Não repetiremos aqui, a explicitação desse problema e da atitude de materialismo dialético em relação à ele.

Lenin conclui, finalmente, esta primeira análise de Mach enfocando a seguinte passagem de *Conhecimento e Erro*:

“Enquanto não existe nenhuma dificuldade em construir (*aufzubauen*) qualquer elemento físico com sensações, quer dizer, com elementos psíquicos, é absolutamente impossível imaginar-se (*Ist Keine Möglichkeit Abzusehen*) a possibilidade de se representar (*Darstellen*) um estado psíquico com a ajuda dos elementos, quer dizer, com a ajuda de massas e de movimentos, em uso na física moderna...”⁷¹.

O que Lenin ressalta nesta passagem é o evidente idealismo de Mach, apesar de já utilizar uma terminologia nova (a palavra “elementos”, cujo significado será esmiuçado no item II deste capítulo). Esse idealismo está em admitir que se pode construir elementos físicos com sensações, com elementos psíquicos. Tais construções, observa Lenin, são

“certamente fáceis, porque são puramente verbais, porque são apenas escolástica oca servindo para introduzir fraudulentamente o fideísmo”⁷².

Após esta análise das concepções iniciais de Mach, Lenin enfoca a primeira obra de Avenarius, publicada em 1876, a saber, *A Filosofia, Conceção do Mundo Segundo o Princípio do Menor Esforço. Prolegômenos à Crítica da Experiência Pura*⁷³. O idealismo dessa obra é reconhecido pelo próprio Avenarius, que em a *Concepção Humana do Mundo*⁷⁴ escreve:

⁷⁰ LENIN, op. cit., pg. 37.

⁷¹ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 37.

⁷² LENIN, op. cit., pg. 38.

⁷³ Apud LENIN, op. cit., pg. 31.

⁷⁴ Apud LENIN, op. cit., pg. 32.

“o leitor do meu primeiro trabalho sistemático, *A filosofia, etc*, pensará imediatamente que vou tentar tratar os problemas que comporta a *crítica da experiência pura* partindo antes de mais nada do ponto de vista idealista, mas a esterilidade do idealismo filosófico fez-me duvidar de que meu primeiro caminho fosse o bom caminho”⁷⁵.

Lenin observa, antes de adentrar nos meandros da primeira obra de Avenarius, que o idealismo desta é geralmente admitido na literatura filosófica. Lenin ilustra esta observação recorrendo a Cawelaert, autor francês que qualificava o ponto de vista de Avenarius, tal como aparece nos *Prolegômenos*, de “idealismo monista”. Entre os autores alemães Lenin apela para o testemunho de Rudolf Willy, discípulo de Avenarius, que considera que

“na sua juventude e sobretudo na sua primeira obra de 1876, Avenarius estava inteiramente subjugado (*ganz im banne*) por aquilo a que se chama o idealismo gnosiológico”⁷⁶.

Com efeito, prossegue Lenin, o idealismo dos *Prolegômenos*, evidencia-se quando consideramos suas formulações explícitas. Nele Avenarius sentencia que “*só a sensação pode ser concebida como existente*”⁷⁷. No parágrafo 116 da obra em questão, Avenarius reduz o ser a sensação:

“Reconhecemos que o ser (*das selende*) é uma substância dotada de sensibilidade; retirada a substância... Resta a sensação: o ser será, então, concebido como uma sensação desprovida de qualquer substrato estranho à sensação (*nichts empfindungsloses*)”⁷⁸.

Após comprovar compulsando o próprio texto do autor, a concepção idealista do primeiro Avenarius, Lenin cita uma longa passagem da obra em questão, onde o autor investe contra a concepção materialista de sensação como ligação da consciência com o mundo exterior, como transformação da

⁷⁵ Avenarius apud LENIN, op. cit., pp. 38-39.

⁷⁶ Willy apud LENIN, op. cit., pg. 39.

⁷⁷ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 39.

⁷⁸ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 39.

excitação num fato de consciência, considerando-a, ao invés disso, como o único dado existente, o que lembra, de imediato, Berkeley. Esta longa citação, nos diz Lenin, é proposital para que o leitor possa “*ver verdadeiramente de que pobres sofismas se serve a filosofia empiriocriticista moderna*”⁷⁹. Antes de desmascarar o sofisma de Avenarius, Lenin opõe a ele a concepção de Bogdanov, quando este era materialista, e escrevia a respeito das sensações:

“Desde a antigüidade até os nossos dias, o costume, em psicologia descritiva, consiste em dividir os fatos de consciência em três grupos: as sensações e as representações, os sentimentos, os impulsos... O primeiro grupo comporta as imagens dos fenômenos do mundo exterior ou interior, tomadas em si mesmas pela consciência... Semelhante imagem é chamada sensação quando é diretamente suscitada, por meio dos órgãos dos sentidos, por um fenômeno exterior correspondente.’ Um pouco mais adiante Bogdanov precisa: ‘a sensação... surge na consciência a seguir a um impulso do meio exterior, transmitido pelos órgãos dos sentidos’. Ou ainda ‘em cada momento do processo da sensação, a energia da excitação exterior transforma-se num fato da consciência’”⁸⁰.

É baseado nesta concepção materialista da sensação como transformação da energia da excitação exterior num fato de consciência, transformação esta observada milhares de vezes por cada pessoa e efetivamente observada a cada instante, que se pode desmascarar o sofisma Avenarius, na longa passagem citada por Lenin, que consiste em considerar

“a sensação não como um laço entre a consciência e o mundo exterior, mas como um tabique, como uma parede separando a consciência do mundo exterior; não como a imagem de um fenômeno exterior correspondente à sensação, mas como o ‘único’ dado existente”⁸¹.

Mais ainda, o sofisma de Avenarius baseia-se também no fato da ciências psicológicas de então possuírem um conhecimento insuficiente das

⁷⁹ LENIN, op. cit., pg. 40.

⁸⁰ Bogdanov apud LENIN, op. cit., pg. 41.

⁸¹ LENIN, op. cit., pp. 41-42.

condições das ligações observadas entre a sensação e a matéria organizada, fato este que leva Avenarius a admitir somente a existência da sensação.

Antes de passarmos a conclusão deste primeiro item, observemos que a questão gnosiológica, a questão da consideração da sensação como reflexo, não constitui para Lenin, consoante a leitura que Dominique Lecourt faz de *Materialismo e Empiriocriticismo*⁸², uma questão propriamente filosófica, mas sim da alçada das ciências psicofisiológicas e da ciência da história (Materialismo Histórico), pertencendo à região da história que tem por objeto o processo de produção de conhecimentos. Lecourt fundamenta esta tese arrolando a seguinte passagem de Lenin:

“Uma coisa é saber como é que, com a ajuda dos diferentes órgãos dos sentidos, o homem percebe o espaço e como é que durante um longo desenvolvimento histórico, se forma a partir das percepções, a idéia abstrata de espaço; outra coisa é saber se uma realidade objetiva, independente da humanidade, corresponde a essas percepções e a essas idéias humanas. Esta última questão, se bem que seja a única questão filosófica propriamente dita, ‘não foi notada nela’ por Bogdanov sob uma confusão de investigações de detalhe respeitante a primeira questão; em consequência, este não pode opor nitidamente o materialismo de Engels à doutrina confusa de Mach”⁸³.

Este texto é, para Lecourt, decisivo: ele evidencia que a questão da aquisição de idéias abstratas não é propriamente filosófica, levando a conclusão que é um problema que cabe as ciencias psicofisiológicas, e, em especial, ao materialismo histórico. Diferentemente dessa perspectiva, Althusser considera, em *Pour Marx*⁸⁴, a questão do processo de produção de conhecimentos como sendo a própria filosofia. O materialismo dialético é, para ele, a teoria do processo de produção de conhecimentos, a teoria da prática

⁸² LECOURT, D., *Une crise et son enjeu*, op. cit.

⁸³ LENIN, op. cit., pg. 166.

⁸⁴ ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., pp. 163 ss.

teórica. Limitemo-nos por ora, a constatar estas duas posições aparentemente conflitantes, deixando para uma análise posterior, quando abordarmos o segundo capítulo, que versa sobre a questão gnosiológica (teoria do reflexo), seu exame mais detalhado.

Mas, antes de voltarmos a nossa análise, convém notar, de modo breve, que a concepção de Lecour não impede de formular teses filosóficas acerca da teoria do reflexo, de procurar demonstrar que o reflexo leninista é um “reflexo sem espelho”⁸⁵. Alguém poderia ler nisto uma contradição pois, segundo Lecourt, a questão gnosiológica, pertence ao domínio das ciências. A contradição desaparece na medida em que concebermos como imprescindíveis às ciências uma propedêutica filosófica.

Finalmente, para terminar esta digressão, observemos que Lenin estabelece a justa ordem das questões, tanto na ordem expositiva como na lógica, colocando em primeiro lugar a questão ontológica, objeto do primeiro capítulo, e situando a questão gnosiológica em seu papel subordinado relativamente a primeira questão. (A teoria do reflexo será tratada no segundo capítulo). Veremos, mais adiante, que o dispositivo filosófico idealista caracteriza-se por operar uma inversão da justa ordem leninista, subordinando a questão ontológica à questão gnosiológica.

Voltemos a nossa análise. Lenin conclui este item inicial, que consistiu em dois momentos, a análise das concepções de Mach em 1872 e as de Avenarius em 1876, com breves considerações sobre representantes ingleses e franceses de tendências afins ao empiriocriticismo.

Do lado inglês, destaca-se Karl Pearson, do qual Mach declara

⁸⁵ LECOURT, op. cit., pp. 42 e 55.

explicitamente “aprovar em todos os pontos essenciais as suas concepções gnosiológicas”⁸⁶. Pearson considera as “impressões dos sentidos” como a única realidade, não reconhecendo para além delas coisa alguma. A genealogia de Pearson provém, como observa Lenin, de Berkeley e Hume. Mais adiante ver-se-á que a filosofia de Pearson “distingue-se da de Mach por uma coerência muito maior e mais profunda”⁸⁷.

Do lado dos franceses, cabe mencionar Pierre Duhem e Henri Poincaré, com os quais Mach se solidariza. Estes dois autores serão analisados no capítulo V, consagrado à Nova Física. No momento basta mencionar que para Poincaré as coisas são “série de sensações” e que Duhem emite opinião análoga.

2 A “descoberta dos elementos do mundo”

Neste item Lenin analisa, inicialmente, a pretensão de Mach de superar a contradição materialismo-idealismo através da introdução do termo “Elementos”. Lenin enfoca as considerações de Mach sobre os “Elementos” na *Mecânica*:

“As ciências da natureza só podem representar os complexos de elementos a que chamamos vulgarmente sensações. Trata-se das ligações existentes entre esses elementos. A ligação entre A (calor) e B (chama) é do domínio da Física; a ligação entre A e N (nervos) é do domínio da Fisiologia”⁸⁸.

Desse modo, se consideramos a cor

“do ponto de vista da sua dependência da retina [...] estamos em presença de um objeto psicológico, de uma sensação”, mas essa mesma cor será “um objeto físico, por exemplo, quando a estudamos

⁸⁶ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 42.

⁸⁷ LENIN, op. cit., pg. 42.

⁸⁸ Mach, *Mecânica*, apud LENIN, op. cit., pg. 43.

do ponto de vista da sua dependência da fonte luminosa”⁸⁹.

Essas longas citações eram necessárias para mostrar como Mach, com a palavra “elementos”, a exemplo dos anarquistas, no dizer de Engels, pretende “*modificar as coisas modificando-lhe os nomes.*” Pretende, como nos diz Lenin, “com palavras” afastar

“a contradição entre o físico e o psíquico, entre o materialismo (para o qual a matéria, a natureza é o dado primeiro) e o idealismo (para o qual é o espírito, a consciência, a sensação que é o dado primeiro)”⁹⁰.

Lenin não desconhece que a “terceira via” de Mach baseia-se na consideração de uma suposta neutralidade de elementos da experiência em relação as definições do físico e do psíquico, que dependeriam apenas das ligações da experiência. O que Lenin questiona é justamente a utilização da palavra “elementos”, que designa na realidade as sensações, enquanto que Mach pretende superar o exclusivismo do idealismo reservando o termo sensações apenas para o aspecto psíquico. A “terceira via” de Mach peca, como dissemos, por tentar modificar as coisas modificando-lhe o nome. Lenin insiste neste ponto:

“seria pueril acreditar que se possam ladear graças à invenção de um novo vocábulo as principais correntes da filosofia”⁹¹.

A solução do problema ontológico fundamental da filosofia comporta duas vias: primado do ser sobre a consciência (materialismo), ou primado da consciência sobre o ser (idealismo). Uma pretensa “terceira via” que postula, no dizer de Bogdanov que “*a verdade não se encontra “entre” as correntes que*

⁸⁹ LENIN, op. cit., pg. 44.

⁹⁰ Id., ib..

⁹¹ LENIN, op. cit., pg. 45.

se entrechocavam”, mas fora delas, leva inevitavelmente ao ecletismo⁹².

Lenin demonstra o ecletismo de Mach e Avenarius apoiando-se na literatura filosófica da época e numa análise percuciente das semiconcessões de Mach e Avenarius ao materialismo.

A concepção de Avenarius sobre as séries dependente e independente da experiência introduz sub-repticiamente o materialismo em sua filosofia.

Bogdanov explicita esta concepção de Avenarius nas seguintes termos:

“Os dados da experiência criam na medida em que dependem do estado de um dado sistema nervoso, o mundo psíquico de uma dada personalidade, e na medida em que tomamos os dados da experiência fora dessa dependência, estamos perante o mundo físico. Por isso, Avenarius designa estes dois domínios da experiência como a série dependente e a série independente da experiência”⁹³.

Ora, no diz Lenin:

“esta doutrina da série independente (das sensações humanas) introduz sub-repticiamente o materialismo na praça, de maneira ilegítima, arbitrária e eclética do ponto de vista da filosofia para a qual os corpos são complexos de sensações, sendo as próprias sensações idênticas aos elementos do físico. Com efeito, desde o momento em que se reconhece a existência das fontes luminosas e das ondas luminosas independentemente do homem e da consciência humana, sendo a cor condicionada deste modo pela ação destas ondas na retina, adota-se de fato a concepção materialista e destroem-se até aos alicerces todos os ‘fatos indubitáveis’ do idealismo, com todos os ‘complexos de sensações’, de elementos descobertos pelo positivismo moderno e outros absurdos do mesmo gênero”⁹⁴.

Quanto ao ecletismo de Mach, Lenin enfoca passagens de *Conhecimento e Erro*, última obra deste autor. Lenin aponta, em primeiro lugar, a inconsistência entre as seguintes proposições de Mach:

“Não há nenhuma dificuldade em construir qualquer elemento físico

⁹² LENIN, op. cit., pg. 51.

⁹³ Bogdanov apud LENIN, op. cit., pg. 49.

⁹⁴ LENIN, op. cit., pg. 49.

a partir de sensações, quer dizer dos elementos psíquicos.

“As relações independentes do U (Umgrenzung, quer dizer ‘os limites espaciais do nosso corpo’) constituem a física no sentido mais lato da palavra.

“Para definir estas relações no estado puro é necessário excluir tanto quanto possível a influência do observador, quer dizer, dos elementos situados no interior do U”⁹⁵.

A inconsistência está entre a afirmação inicial de construção dos elementos físicos com os elementos psíquicos e a proposição de *“que os elementos físicos se encontram fora dos limites dos elementos psíquicos ‘situados’ dentro do nosso corpo”⁹⁶.*

A inconsistência apontada acima está relacionada ao problema ontológico fundamental, objeto deste capítulo, entretanto a seguir Lenin analisa uma passagem de Mach referente a questão gnosiológica, que será objeto do segundo capítulo. Esta súbita mudança de plano justifica-se na medida em que no momento trata-se de demonstrar o ecletismo de Mach, suas semiconcessões ao materialismo. A seguinte passagem de Mach, referente a questão gnosiológica, é uma ilustração de sua vacilação em relação ao idealismo:

“Não existe um gás perfeito (ideal), um líquido perfeito, um corpo perfeitamente elástico; o físico sabe que as suas ficções só correspondem aproximadamente aos fatos, que os simplificam arbitrariamente; conhece este afastamento que não pode ser evitado”⁹⁷.

Nesta passagem Lenin enxerga uma semiconcessão a teoria do reflexo pois Mach

“ao tratar das questões de física esquece a sua própria teoria, raciocina com simplicidade, sem sutilezas idealistas, quer dizer como

⁹⁵ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 53.

⁹⁶ LENIN, op. cit., pg. 53.

⁹⁷ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 53.

materialista: então todos os complexos de sensações e todas estas sutilezas à Berkeley desaparecem. A teoria dos físicos torna-se um reflexo dos corpos, dos líquidos e dos gases existindo exteriormente a nós, e este reflexo tem, é claro, um valor aproximado, sem que se possa, no entanto, qualificar como 'arbitrária' esta aproximação ou esta simplificação"⁹⁸.

A *démarche* Leninista mostra o ecletismo de Mach e Avenarius valendo-se, como dissemos anteriormente, de um duplo recurso: a análise direta das concepções desses autores e consideração da literatura filosófica da época. Vimos o primeiro aspecto desta demonstração, vejamos agora o segundo.

Antes de nos determos nos filósofos considerados por Lenin, convém observar que o conteúdo dos dois primeiros itens desse primeiro capítulo, que primeiramente enfoca as concepções idealistas iniciais de Mach e Avenarius (item I), para somente depois analisar suas concepções maduras no item II (que são ecléticas e fazem semiconcessões ao materialismo), encontra apoio na literatura filosófica da época. Como nos diz Lenin

“Assim como o idealismo primitivo de Mach e Avenarius é universalmente reconhecido na literatura filosófica, assim se reconhece que o empiriocriticismo se esforçou em seguida por se orientar no sentido do materialismo”⁹⁹.

Vejamos agora os filósofos a quem Lenin recorre.

Lenin arrola, primeiramente, o autor francês Cauwelaert que constata

“o fato inegável de nos *Prolegômenos* (1876) de Avenarius a sensação ser considerada como a única realidade, a substância eliminada [...] e, na *Crítica da Experiência Pura*, o físico ser considerado como a série independente, o psíquico e, por conseqüência as sensações, como a série dependente”¹⁰⁰.

Em seguida Lenin recorre a Rudolf Willy, aluno de Avenarius,

⁹⁸ LENIN, op. cit., pg. 54.

⁹⁹ LENIN, op. cit., pg. 50.

¹⁰⁰ Cauwelaert, sintetizado por LENIN, op. cit., pg. 50.

“que admite também que este último completamente idealista em 1876, trabalhou mais tarde na conciliação desta doutrina com o realismo ingênuo, quer dizer com o ponto de vista materialista, instintivo e inconsciente, da humanidade que admite a existência do mundo exterior independentemente da nossa consciência”¹⁰¹.

Na seqüência, aparece Oscar Ewald, autor de um livro sobre *Avenarius, Fundador do Empirio-criticismo*, que considera que o empirio-criticismo “*alia os elementos contraditórios do idealismo e do realismo*”¹⁰².

Finalmente, em apoio de sua tese, Lenin considera W. Wundt. A opinião desse autor apresenta um interesse maior, pois foi o que “*analisou, talvez, o empirio-criticismo com maior atenção*”¹⁰³. Lenin descreve a estrutura da obra desse autor e nos aponta sua conclusão que

“o empirio-criticismo no seu conjunto é uma mistura variada (*Bunte Mischung*) em que as diferentes partes constituintes não têm nenhum laço entre si (*Ansich Einander Vollig Hetergensid*)”¹⁰⁴.

Trata-se, portanto, de um ecletismo, de uma mistura de idealismo e materialismo. Cabe perguntar qual o sentido dessa corrente, desse ecletismo, dessa “terceira via”. Lenin conclui esse segundo item com uma resposta a esta questão:

“... As correções feitas por Mach e Avenarius ao seu idealismo primitivo reduzem-se inteiramente a semiconcessões ao materialismo. Em vez do ponto de vista consequente de Berkeley: o mundo exterior é a minha sensação, intervém, por vezes, a concepção de Hume: afasto a questão do saber se existe qualquer coisa por detrás das minhas sensações. E esta concepção agnóstica, condena, inevitavelmente, a oscilar entre materialismo e idealismo”¹⁰⁵.

¹⁰¹ LENIN, op. cit., pg. 50.

¹⁰² Ewald apud LENIN, op. cit., pg. 50.

¹⁰³ LENIN, op. cit., pp. 50-51.

¹⁰⁴ Wundt apud LENIN, op. cit., pg. 52.

¹⁰⁵ LENIN, op. cit., pp. 55-56.

3 A coordenação de princípio e o “realismo ingênuo”

Neste item, Lenin considera a tentativa de Avenarius de conciliar sua doutrina de coordenação de princípio com o “realismo ingênuo”. Primeiramente Lenin analisa, mais de perto, a coordenação de princípio e depois demonstra que longe de aproximar-se do “realismo ingênuo”, Avenarius cai no idealismo subjetivo.

A essência da coordenação de princípio está na tese da coordenação (correlação) indissolúvel do EU e do meio. Um e outro, o Eu e o meio são indissociáveis. Sendo assim,

“nenhuma descrição completa daquilo que é dado pode conter o “meio” sem um EU a que esse meio seja próprio – pelo menos sem o EU que descreve o que foi encontrado”¹⁰⁶.

O EU é chamado termo central da coordenação e o meio contra termo.

Lenin recorre a determinada passagem de uma obra de Fichte, onde aparece uma conversa entre o filósofo e o leitor, para mostrar que a pretendida indissolubilidade entre EU e não EU (meio) encontra-se ali exposta, isto é, na obra de um autor reconhecidamente idealista subjetivo .

Na passagem da obra de Fichte, transcrita por Lenin, o filósofo (o próprio Fichte) pergunta ao leitor, que anteriormente havia afirmado que a consciência deriva das coisas:

“reflete bem antes de responder e diz-me: uma coisa aparece em ti, diante de ti, de outro modo do que por meio de consciência que tens dela ou através dessa consciência?”¹⁰⁷.

O leitor concorda com o filósofo, ou seja, que as coisas são conhecidas através da consciência. O filósofo aconselha então:

¹⁰⁶ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 56.

*“És tu mesmo que falas agora, é a tua alma, do fundo da tua alma. Não te esforces pois em sair de ti mesmo e por abarcar (ou por apreender) mais do que aquilo que podes, a saber: a consciência e a coisa, a coisa e a consciência, ou, mais exatamente, nem isto nem aquilo separadamente ...”*¹⁰⁸.

Lenin não ignora que para Fichte, o não EU é posto pelo EU, mas considerando-se a passagem em questão, é legítimo concluir que o EU e o não EU, a consciência e a coisa, estão indissolúvelmente ligadas em Fichte.. Eis aí, portanto, as origens filosóficas da coordenação de princípio de Avenarius.

As diferentes maneiras de se exprimir de Berkeley em 1710, de Fichte em 1801 e de Avenarius em 1891-94, não alteram o essencial: suas posturas idealistas subjetivas. Com efeito, como nos diz Lenin, *“o mundo é a minha sensação (Berkeley); o não EU é suposto (criado, produzido) pelo nosso EU (Fichte); a coisa está indissolúvelmente ligada à consciência (Avenarius)”*¹⁰⁹, tudo isso não altera o que há de comum nessas filosofias, a saber, o idealismo subjetivo.

Ora o idealismo subjetivo está muito longe de conciliar-se com o “realismo ingênuo”:

*“[O materialismo instintivo] de qualquer homem são de espírito, que não acaba de sair de uma casa de alienados ou da escola dos filósofos idealistas, consiste em admitir a existência das coisas, do meio, do mundo independentemente da nossa sensação, da nossa consciência, do nosso EU e do homem em geral”*¹¹⁰.

Após mostrar que a coordenação de princípio é puro idealismo subjetivo sendo incompatível com o “realismo ingênuo”, Lenin prevê uma possível objeção que consiste em considerar sua análise unilateral, uma atitude

¹⁰⁷ Fichte apud LENIN, op. cit., pg. 57.

¹⁰⁸ Id., ib..

¹⁰⁹ LENIN, op. cit., pg. 58.

¹¹⁰ Id. Ib..

parcial de materialistas contra Avenarius. Para responder tal objeção Lenin recorre a literatura filosófica de então, que embora sendo, em grande parte, idealista e hostil ao materialismo, é unânime em declarar que a coordenação de princípio de Avenarius á apenas idealismo subjetivo.

Lenin recorre a W. Wundt, ao inglês Norman Smith, a Ewald, W. Schuppe, etc. Todos insuspeitos, pois na maioria são idealistas, são unânimes em caracterizar a coordenação de princípio como puro idealismo subjetivo. Lenin conclui; dessa forma, este item, mas não sem antes anunciar que o idealismo subjetivo de Mach e Avenarius evidencia-se quando *“passamos a questões concretas bem determinadas”*¹¹¹, como o da existência da Terra antes de qualquer ser dotado de sensibilidade, e o da relação do pensamento com o cérebro. Estas questões serão objetos, respectivamente , dos itens 4 e 5 deste capítulo. Como vemos a análise Leninista percorre um caminho que vai das questões mais abstratas às questões concretas.

4 A natureza existiu antes do homem

Este item enfoca uma questão concreta bem determinada, que revela claramente como Lenin concebe as posturas materialista e idealista. O materialismo está de acordo com as ciências da natureza que

“defendem positivamente que a Terra existiu num estado em que nem o homem nem qualquer ser vivo em geral a habitava e nem a podia habitar. A matéria orgânica é um fenômeno mais recente, o produto de uma longa evolução. Não havia, pois, matéria dotada de sensibilidade, nem ‘complexos de sensações’, nem Eu de espécie alguma indissolavelmente ligado ao Meio, segundo a doutrina de Avenarius. A matéria é primordial: o pensamento, a consciência, a sensibilidade são produtos de uma evolução muito avançada”¹¹².

¹¹¹ Cf. LENIN, op. cit., pg. 61.

¹¹² LENIN, op. cit., pg. 63.

O idealismo, ao contrário está em flagrante contradição com as ciências da natureza. Os representantes do empiriocriticismo perceberam esta contradição e trataram de tentar solucioná-la. Lenin considerará as soluções dadas por três autores, que oferecem um interesse especial. O primeiro deles, Avenarius, tenta eliminar a contradição em pauta através da introdução da noção de termo central potencial que, segundo ele, nunca pode ser igual a zero. Ora como vimos a coordenação de princípio postula uma ligação indissolúvel entre o Eu (termo central) e o Meio (contra termo). Nos períodos em que o homem ainda não existia, existia, segundo Avenarius, o termo central potencial. Este é o argumento através do qual Avenarius tenta solucionar a contradição entre sua teoria e ponto de vista das ciências da natureza. Trata-se, portanto, de uma solução que remonta a Fichte, nitidamente idealista subjetiva.

Outro argumento de Avenarius que Lenin considera é, também, idealista subjetivo. Na questão da anterioridade da natureza em relação ao homem é mister considerar, argumenta Avenarius, que não podemos evitar de associarmo-nos *“mentalmente à coisa”*, isto é, não é possível deixar de *“imaginar-se à assistir a coisa”*¹¹³. Estamos em pleno idealismo subjetivo, pois a coisa (natureza) não pode existir independentemente da consciência. Ora isto é repetir, nos diz Lenin, Fichte para quem *“associamo-nos sempre a ela (coisa) na qualidade de espírito procurando conhecer esta coisa”*¹¹⁴. Desse modo, ambos, Avenarius e Fichte, reduzem o ser à consciência, puro idealismo.

Ainda mais, esta concepção de Avenarius confunde imaginação e

¹¹³ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 65.

¹¹⁴ Fichte apud LENIN, op. cit., pg. 65.

realidade, argumenta Lenin, na medida em que se

“nos associamos mentalmente, a nossa presença será imaginária, e a existência da terra antes da terra antes do homem e real”¹¹⁵.

O segundo autor que Lenin considera é J. Petzoldt, que propõe outra solução para o problema da anterioridade da natureza em relação ao homem. Petzoldt descarta a solução de Avenarius, por esta se basear numa superestimação do papel da consciência. Avenarius, prossegue Petzoldt, faz do Eu uma condição não da simples ação de pensar na Terra inabitável mas do nosso direito de pensar que a terra existia nesses tempos remotos. Petzoldt replica a Avenarius:

“O importante, do ponto de vista gnosiológico, não é perguntarmos se podemos, em geral, conceber um tal lugar, mas se temos o direito de o conceber como existindo ou tendo existido independentemente de um pensamento individual qualquer”¹¹⁶.

Pretendendo escapar do solipsismo e conciliar sua teoria com as ciências da natureza Petzoldt apela para a idéia kantiana de causalidade: “A terra existia, porque a sua existência anterior ao homem está causalmente ligada à sua existência atual”¹¹⁷. E a causalidade é uma categoria *a priori*. Trata-se, portanto, de uma solução idealista da questão da causalidade, que Lenin abordará mais detidamente no terceiro capítulo de *Materialismo e Empiriocriticismo*, que versa sobre a ontologia da natureza.

O terceiro autor analisado por Lenin é R. Willy, que em seu desenvolvimento filosófico propõe duas soluções para a questão da anterioridade da natureza em relação ao homem. Na primeira de 1896, a

¹¹⁵ LENIN, op. cit., pg. 65.

¹¹⁶ Petzoldt apud LENIN, op. cit., pg. 66.

¹¹⁷ Petzoldt apud LENIN, op. cit., pp. 67-68.

resposta de R. Willy à questão em pauta consiste em considerar o verme como forma embrionária do homem. Desse modo

“a partir do momento em que observamos a vida dos animais nas suas relações com a experiência geral, devemos considerar o mundo animal, mesmo que se trate do verme mais miserável como o mundo de homens primitivos”¹¹⁸.

Assim a experiência do verme salva a coordenação de princípio de Avenarius, fazendo a função de termo central. Lenin observa, a este respeito, que a natureza existia não só antes do homem, mas antes de todos os seres vivos.

A solução posterior de R. Willy a este problema, feita em 1905, descarta o verme e a solução kantiana de Petzoldt, envereda por um solipsismo que atem-se ao momento presente como única realidade verdadeira. As coisas exteriores ao homem, independentes da consciência, são quimeras, simples representações diante da verdadeira realidade: o momento presente. Assim o filósofo deverá abandonar *“as sutilezas dos sistemas e captar o momento que vive (...) que é o único a dar-lhe felicidade”*¹¹⁹.

Lenin sintetiza sua análise dos três autores, acerca do problema em questão, nos seguintes termos:

“Avenarius retomou o argumento de Fichte e substituiu o mundo imaginário pelo mundo real. Petzoldt afastou-se do idealismo de Fichte para se aproximar do idealismo de Kant. Willy, depois de ter feito um fiasco com o seu ‘verme’, desanimou por completo e deixou, sem querer, escapar a verdade: ou o materialismo, ou o solipsismo, ou até a confissão de que nada existe fora do momento presente”¹²⁰.

O segundo momento, deste item 4, inicia-se logo após a análise dos três referidos autores. Lenin empreende, então, um esquadramento dos

¹¹⁸ Willy apud LENIN, op. cit., pg. 68.

¹¹⁹ Willy apud LENIN, op. cit., pg. 69.

equivocos de Bazarov, em *Ensaio sobre a Filosofia Marxista*¹²¹, relativamente a Plekanov. Esta análise de Lenin apresenta um interesse especial pois nos serve, num primeiro momento, para elucidar mais claramente a questão ontológica e a gnosiológica, e, num segundo momento, propõe um fundamento ontológico para a anterioridade da natureza sobre o homem.

Vejamos primeiramente, a *démarche* Leninista relativamente a distinção entre a questão ontológica e a questão gnosiológica. Bazarov arrola a seguinte passagem de Plekanov:

“Transportemo-nos mentalmente para a época em que a Terra só era habitada pelos longínquos ancestrais do homem, para a era secundária, por exemplo. Pergunta-se o que é que se passaria então com o espaço, com o tempo e com a causalidade. Para que seres eram eles, nesses tempos, formas subjetivas? As formas subjetivas dos ictiossauros? E que entendimento ditava então as suas leis à natureza? O do arqueoptérix? A filosofia de Kant não pode responder a estas perguntas. Deve ser afastada como absolutamente inconciliável com a ciência contemporânea”¹²².

Plekanov não poderia ser mais claro: o espaço e o tempo, a causalidade, etc., não são formas subjetivas da sensibilidade e do entendimento, tal filosofia idealista transcendental é incompatível com as ciências contemporâneas. Em que pese esta clareza, o texto de Plekanov fala por si mesmo, Bazarov tece o seguinte comentário relativamente a esta passagem, comentário que somos forçado a citar na íntegra, para comprovar textualmente seu equivoco:

“A coisa em si de Plekanov dá-nos a resposta procurada? lembremo-nos que igualmente segundo Plekanov, não podemos ter nenhuma representação das coisas tais como são em si; apenas conhecemos os resultados da sua ação sobre os nossos órgãos dos sentidos. ‘Fora desta ação elas não tem nenhum aspecto’ [...]. Que órgãos dos

¹²⁰ LENIN, op. cit., pg. 69.

¹²¹ Cf. LENIN, op. cit., pg. 68.

¹²² Plekanov apud LENIN, op. cit., pp. 69-70.

sentidos existiriam. pois, na época dos ictiossauros? Os dos ictiossauros e os dos seus semelhantes, é evidente. Só as representações mentais dos ictiossauros eram então manifestações verdadeiras, reais, das coisas em si. Por conseguinte, o paleontologista que não quer deixar o terreno da 'realidade' deveria, igualmente segundo Plekanov, escrever a história da Era Secundária tal como a contemplaram os ictiossauros. Aqui ainda não andamos nem um passo em frente em relação ao solipsismo"¹²³.

Tal raciocínio de Bazarov deve ser, como nos diz Lenin, "*imortalizado como o mais belo exemplo de confusão*"¹²⁴. Se as coisas em si não tem nenhum aspecto a não ser na sua ação sobre os órgãos dos sentidos, é porque existiam, na Era Secundária, sob o aspecto percebido pelos órgãos dos sentidos dos ictiossauros. Lenin enxerga nesse raciocínio de Bazarov, uma espantosa confusão entre a questão ontológica e a questão gnosiológica. Segundo essa linha de raciocínio

"sendo o aspecto o resultado da ação das coisas em si sobre os órgãos dos sentidos (questão gnosiológica) seguir-se-ia que as coisas não existiriam (questão ontológica) independentemente de qualquer órgãos dos sentidos"¹²⁵.

Esta confusão e esta subordinação da questão ontológica à questão gnosiológica, típica do idealismo, é esclarecida por Lenin em uma passagem encontrada alhures, nesta mesma obra:

"Confundis, camarada Bazarov! Substituis a questão da existência das coisas fora das nossas sensações, das nossas percepções, das nossas representações, pela do critério da exatidão das nossas representações 'dessas mesmas coisas': mais precisamente mascareis a primeira questão com a segunda [...]. Porque é que Bazarov usa este subterfúgio? É para obscurecer, embaralhar a questão fundamental para o materialismo (e para Engels como materialista) da existência das coisas fora da nossa consciência, e cuja ação sobre os nossos órgãos dos sentidos suscita as nossas sensações. Não se pode ser materialista sem responder pela afirmativa a esta questão. Mas se permanece materialista professando opiniões variadas sobre o critério da exatidão das

¹²³ Bazarov apud LENIN, op. cit., pg. 70.

¹²⁴ LENIN, op. cit., pg. 70.

¹²⁵ Id., ib..

reproduções que nos fornecem os órgãos dos sentidos”¹²⁶.

Temos, portanto, duas questões:

1. Ontológica fundamental (relação do ser com o pensamento)
2. Gnosiológica (objetividade de nossos conhecimentos)

É a partir dessa perspectiva que se pode compreender o itinerário de Lenin em *Materialismo e Empiriocriticismo*. A impressionante abertura desse livro, que nos remete ao quadro do século XVIII (Berkeley e Diderot) e o capítulo primeiro enfocam a solução de Mach e Avenarius ao problema ontológico fundamental e situam, portanto, no primeiro plano, na ordem expositiva e lógica, este referido problema fundamental. Somente após haver atacado esta questão é que Lenin analisa, no capítulo segundo, a objetividade dos nossos conhecimentos, trabalhando mais detidamente a teoria do reflexo. A questão da objetividade dos nossos conhecimentos será comandada pela questão da relação entre o ser e o pensamento.

No capítulo terceiro Lenin desenvolve uma ontologia da natureza que é construída em função da solução dada a questão fundamental e a questão da objetividade dos nossos conhecimentos. Vejamos uma passagem que coloca em relevo a justa ordem das questões:

“O desenvolvimento de qualquer consciência individual e o dos conhecimentos coletivos de toda humanidade mostram-nos, a cada momento, a ‘coisa em si’ transformando-se em ‘coisa para nós’, a necessidade cega desconhecida, a ‘necessidade em si’, transformando-se em ‘necessidade para nós’ conhecida. Do ponto de vista gnosiológico, não há absolutamente nenhuma diferença entre estas duas transformações, porque o ponto de vista fundamental é o mesmo nos dois casos: é o materialismo, o reconhecimento da realidade objetiva do mundo exterior...”¹²⁷.

¹²⁶ LENIN, op. cit., pp. 98-99.

¹²⁷ LENIN, op. cit., pg. 168.

Esta passagem é fundamental, pois nos mostra não só como ponto de vista da ontogênese e da filogênese, a ontologia da natureza está subordinada à teoria do reflexo (transformação da “coisa em si” em “coisa para nós”), mas também como esta última subordina-se a questão ontológica fundamental (“o reconhecimento da realidade objetiva do mundo exterior”).

Podemos distinguir a seguinte ordem temática em *Materialismo e Empiriocriticismo*:

Abertura e capítulo I: questão ontológica fundamental;

Capítulo II: questão da objetividade dos nossos conhecimentos;

Capítulo III: ontologia da natureza.

Entretanto não se deve esquecer que trata-se de uma obra polêmica, onde os problemas são abordados visando, antes de mais nada, provar aos bolcheviques “de esquerda” que se equivocam ao considerar Mach e seus partidários como superadores da contradição idealismo-materialismo e como inovadores na História da Filosofia. Há, como nos diz Lecourt¹²⁸, um sistema de objetivos que permeiam a obra leninista tornando-a complexa, polêmica, mas, diremos nós, simultaneamente construtiva.

Voltemos ao que Lenin considera ser o equivoco de Bazarov: ele mascara a questão ontológica com a questão gnosiológica. Na passagem que estamos considerando (seu comentário acerca dos ictiossauros) este mascaramento está em considerar que sendo o aspecto o resultado da ação das coisas em si sobre os órgãos do sentido (questão gnosiológica), segue-se que as coisas não existem independentemente de quaisquer órgãos dos sentidos (questão ontológica). Esta subordinação da questão ontológica à

questão gnosiológica constitui uma característica não só de Bazarov, mas também de Mach e dos idealistas em geral. A filosofia de Mach inicia-se pela questão gnosiológica: “Como conhecemos o mundo exterior?”, questão a qual ele responde: “Pelas sensações”. Após isto, Mach subordinando a questão ontológica a gnosiológica, põe a questão: “Essas sensações tem uma fonte exterior ao nosso espírito?” Questão a qual ele responde: “O que nós chamamos de mundo exterior não é senão um feixe de sensações”. A questão ontológica é subordinada a solução prévia da questão gnosiológica.

É justamente nessa subordinação que se encontra, consoante Dominique Lecourt, a mistificação idealista:

“Com efeito colocar a questão fundamental do primado do ser sobre o pensamento sob a jurisdição da questão secundária da objetividade dos conhecimentos, é subordinar a questão da existência do mundo exterior à determinação da natureza do pensamento: é, portanto, ipso facto afirmar o primado do pensamento sobre o ser”¹²⁹.

Vimos, em primeiro lugar, a elucidação das questões ontológica e gnosiológica, vejamos, agora, em segundo lugar, a solução ontológica de Lenin a questão da anterioridade da natureza em relação ao homem, que serve de conclusão desse item. Lenin parte da seguinte passagem de Plekanov:

“O idealismo diz: não há objeto sem sujeito. A história da terra mostra que o objeto existia muito antes de ter aparecido o sujeito, quer dizer, muito antes do aparecimento dos organismos dotados de alguma consciência [...]. A história da evolução demonstra a verdade do materialismo”¹³⁰.

A distinção efetuada por Plekanov está bem vincada: a prioridade do objeto em relação ao sujeito caracteriza o materialismo enquanto que para o

¹²⁸ LECOUR, op. cit., pg. 12.

¹²⁹ LECOUR, op. cit., pp. 33-34.

¹³⁰ Plekanov apud LENIN, op. cit., pg. 70.

idealismo não há objeto sem sujeito. Bazarov não enxerga esta distinção cristalina. Lenin, visando evitar qualquer mal entendido, mesmo como o risco de ser redundante, cita uma longa passagem de Feuerbach, para evidenciar que aqueles que consideram Plekanov como único representante do materialismo, é o que ocorre com Bazarov, deveriam, antes de mais nada, recorrer aos clássicos:

“A natureza, que não é objeto do homem ou da consciência, é, bem entendido, para a filosofia especulativa, ou pelo menos para o idealismo, uma coisa em si, no sentido deste termo em Kant, uma abstração desprovida de qualquer realidade; mas é justamente a natureza que provoca a falência do idealismo. As ciências da natureza, pelo menos no seu estado atual, conduzem-nos necessariamente a um ponto em que as condições da existência humana faltavam ainda, em que a natureza, quer dizer, a terra não era ainda um objeto de observação para o olho e para a inteligência humana; em que a natureza era, por conseguinte, um ser absolutamente estranho ao humano (*Absolut Unmenschliches Wesen*). A isto pode o idealismo replicar: mas esta natureza é uma natureza conhecida por ti (*Von dir gedachte*). Decerto, mas daí não resulta que não tenha existido no tempo, como não resulta que Sócrates e Platão, porque não existem para mim quando não penso neles, não tenham tido uma existência real no seu tempo, sem mim”¹³¹.

Nesta passagem de Feuerbach encontramos a denúncia da confusão entre a questão gnosiológica (o idealismo argumenta: esta natureza é uma natureza conhecida por ti) e a questão ontológica, da predominância da primeira questão sobre a questão ontológica. Em outros termos, da questão gnosiológica não resulta que a natureza não seja anterior ao homem, do mesmo modo que não resulta que Sócrates e Platão, porque não existem para mim quando não penso neles, não tenham tido uma existência real no seu tempo, sem mim. É justamente essa argumentação contundente de Feuerbach que permite desfazer o equívoco de Avenarius de “associar mentalmente” a

¹³¹ Feuerbach apud LENIN, op. cit., pp. 71-72.

natureza “a um observador”. Lenin encerra, dessa maneira, este item, mas não sem antes tecer considerações sobre Valentinov, que encantado com Bazarov, incorre, de modo caricatural, nos mesmos erros deste último.

5 O homem pensa com o cérebro?

Neste penúltimo item Lenin enfoca a teoria da “introjeção” de Avenarius e a armadilha que ela contém, revelando seu verdadeiro caráter. A armadilha desta teoria esta em que ela parece estar dirigida contra o idealismo, quando na realidade seu alvo é o materialismo. Vejamos mais de perto esta teoria.

Avenarius está consciente que sua teoria da “introjeção” está em contradição com as ciências da natureza, que sustentam que o pensamento é função do cérebro. Ele admite estar em desacordo com a psicologia dominante, qualificando a concepção do pensamento com função do cérebro de “*fetichismo das ciências da natureza*”¹³².

Para Avenarius a referida concepção da psicologia opera uma “introjeção” inadmissível, ou seja, introduz o pensamento no cérebro e as sensações em nós. Estas duas palavras, (em nós, in uns), contém o princípio que o empiriocriticismo rejeita: “*É esta introdução (Hineinverlegung) das coisas vistas, etc., no homem que chamamos introjeção*”¹³³.

A introjeção, e aqui revela-se a armadilha desta teoria, estaria em contradição com o realismo ingênuo ao considerar que as coisas estão “em mim” ao invés de situarem-se “diante de mim” (*Vor mir*). Desse modo a crítica a introjeção parece estar dirigida contra o idealismo. Na realidade trata-se de

¹³² Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 75.

¹³³ Avenarius apud LENIN, ib..

uma armadilha, pois, como observa Lenin:

“desviando a atenção do leitor com a ajuda de ataques parciais contra o idealismo, Avenarius defende na realidade, sob uma terminologia ligeiramente modificada esse mesmo idealismo: o pensamento não é uma função do cérebro, o cérebro não é o órgão do pensamento, as sensações não são uma função do sistema nervoso, são ‘elementos’ psíquicos numa combinação determinada e físicos (se bem que idênticos) numa outra”¹³⁴.

Os discípulos russos de Mach e Avenarius morderam a isca, não percebendo o estratagema de Avenarius, o que não ocorreu com os filósofos profissionais mais importantes. Do lado dos discípulos russos Lenin considera Bogdanov com seu empiriomonismo. Bogdanov, crendo a introjeção dirigida contra o idealismo, e incorporando a concepção de neutralidade dos elementos, endossa a pretendida superação do dualismo do espírito e do corpo que Avenarius teria realizado. Trata-se na realidade, não de uma superação do dualismo, mas de uma mistificação, pois só existem dois meios diametralmente opostos de eliminar o dualismo, a saber, o monismo materialista e o monismo idealista. É esta concepção que Lenin opõe a terceira via de Avenarius e Mach, como evidencia-se na seguinte passagem:

“A eliminação do ‘dualismo do espírito e do corpo’ pelo materialismo (quer dizer, pelo monismo materialista) consiste no fato de que o espírito, não tendo existência independente do corpo, é um fator secundário, uma função do cérebro, a imagem do mundo exterior. A eliminação idealista do ‘dualismo do espírito e do corpo’ (quer dizer, o monismo idealista) consiste no fato do espírito não ser uma função do corpo, em ser, por conseguinte, o fator primário; no fato de o ‘meio’ e o ‘eu’ só existirem na ligação indissolúvel dos mesmos ‘complexos’ de elementos”¹³⁵.

Após ter analisado Bogdanov, exemplo típico dos discípulos russos de Avenarius e Mach, Lenin recorre aos filósofos “profissionais”, que não se

¹³⁴ LENIN, op. cit., pp. 75-76.

¹³⁵ LENIN, op. cit., pg. 77.

deixaram iludir pelo estratagema de Avenarius, ao enforcarem a introjeção. Os filósofos “profissionais”, Wundt, O. Ewald, Norman Smith e James Ward, caracterizam claramente, em suas obras, a tendência antimaterialista da teoria da “introjeção”, não se deixando apanhar na armadilha de Avenarius.

Concluindo este item Lenin aponta a contradição em que incorre K. Pearson, discípulo inglês de Mach, ao analisar as relações entre matéria e pensamento, em que pese este autor não recorrer nem a introjeção, nem a coordenação de princípio, nem aos elementos de Mach. Com efeito, para Pearson, as impressões, no sentido de Hume, são a única realidade. Em contradição com este ponto de partida idealista ele afirma a seguinte tese: “*A consciência não tem nenhum sentido fora de um sistema nervoso semelhante ao nosso...*”¹³⁶. Esta tese de Pearson está em contradição com seu ponto de partida, dando margem, assim, a duas alternativas excludentes:

“a matéria é feita apenas de séries de impressões dos sentidos; é o seu princípio, a sua filosofia. Segue-se, pois, que a sensação e o pensamento são os fatores primários e a matéria, o fator secundário. Não, não existe consciência sem matéria e mesmo, ao que parece, sem sistema nervoso! Por outras palavras, a consciência e a sensação são fatores secundários”¹³⁷.

A conclusão, a que Lenin chega neste item, é que nem a coordenação de princípio, nem a introjeção, nem os elementos de Mach, solucionam a contradição entre materialismo e idealismo, como foi demonstrado nos itens anteriores e neste, e que, portanto, a “terceira via” consiste numa “*algaraviada filosófico científica*”¹³⁸.

¹³⁶ Pearson apud LENIN, op. cit. pg. 79.

¹³⁷ LENIN, op. cit. pg. 79.

¹³⁸ Id., ib..

6 Sobre o solipsismo de Mach e de Avenarius

Chegamos, finalmente, no item final desse primeiro capítulo, a conclusão central da abordagem do problema ontológico fundamental em Mach e Avenarius. Com efeito, desde o primeiro item, (as sensações e os complexos de sensações), que analisa as concepções iniciais dos referidos autores, passando pelo segundo, (a “descoberta dos elementos do mundo”), cujo enfoque centra-se nas concepções maduras desses autores, e, também no terceiro, (A coordenação de princípio e o “realismo ingênuo”), destinado a analisar a correlação indissolúvel, postulada por Avenarius, entre o “eu” e o “não-eu”, o que está em pauta é o problema ontológico fundamental, ou seja, a relação entre o ser e o pensamento, que encontra uma solução idealista subjetiva ou solipsista nos autores em questão. Observemos que no segundo item, (a descoberta dos elementos do mundo), Lenin considera as semiconcessões de Mach e Avenarius ao materialismo, suas tentativas de encontrar uma terceira via, de escapar do idealismo subjetivo de Berkeley, o que faz com que, por vezes, intervenha a concepção agnóstica de Hume. Lenin observa, a este respeito, que tal concepção agnóstica os condenam, inevitavelmente, as oscilações entre materialismo e idealismo. Feita essa ressalva, a demonstração Leninista nesses três itens iniciais, que procuramos reproduzir ao longo desse trabalho, é de que o solipsismo consiste uma decorrência lógica das premissas berkeleyanas de Mach e Avenarius.

O item 4 (a natureza existiu antes do homem) e 5 (o homem pensa com o cérebro), continuam abordando o problema ontológico fundamental, mas

a partir de “*questões concretas bem determinadas*”¹³⁹.

Finalmente o último item visa reforçar a tese de que o solipsismo é decorrência necessária das premissas de Mach e Avenarius, através da enumeração das opiniões de diversos autores, bastante insuspeitos, porque na maioria idealistas, que vem de encontro com a tese leninista. Lenin ve-se obrigado a este recurso, pois os discípulos russos de Mach asseguram que a acusação de solipsismo, feita a Mach, é resultado de um “*subjetivismo extremo*”. Com este recurso objetiva-se demonstrar que o “*subjetivismo*”, este sim real, é dos discípulos russos de Mach.

Lenin arrola as opiniões de O. Ewald, Hans Kleinpeter, E. Lucka, W. Jerusalem, R. Honigswald, Oliver Lodge, todos unânimes, embora por motivos diversos, em caracterizar Mach e Avenarius como solipsistas. Como conclusão deste item final, que não visa demonstrar, o que foi feito nos itens anteriores, mas tão somente corroborar mediante o testemunho de outros autores, a caracterização do empiriocriticismo como solipsista, Lenin arrola a opinião do geometra E. T. Dixon sobre Pearson, discípulo de Mach, e a apreciação do físico alemão L. Boltzmann sobre o dogma empiriocriticista das sensações como dados fundamentais. Deixemos de lado a longa passagem de E. T. Dixon, onde demonstra as incosequências daqueles que partem das impressões, no sentido de Hume, e arrolemos a passagem de L. Boltzmann sobre aqueles que partem das sensações e não da realidade objetiva:

“A falta de confiança nas representações que só podemos deduzir das percepções diretas dos sentidos conduziu a um extremo diametralmente oposto à antiga fé ingênua. Diz-se: só nos são dadas percepções sensíveis, e não temos o direito de avançar mais um passo. Mas se essas pessoas fossem conseqüentes, deveriam

¹³⁹ Cf. LENIN, op. cit. pg. 61.

levantar a questão que se impõem em seguida: as nossas próprias sensações de ontem também nos são dadas? Nada nos é imediatamente dado além da percepção sensível ou só o pensamento, precisamente aquele que pensamos no momento dado. Assim, seria preciso, para ser conseqüente, negar não só a existência de todos os outros homens, a exceção do nosso próprio eu, mas também a existência de todas as representações passadas”¹⁴⁰.

Podemos concluir, portanto, da consideração desses diversos autores, que o subjetivismo não é de Lenin, mas sim, que *“afeta aqueles que ‘não notaram’ o solipsismo, erro capital de Mach”*¹⁴¹.

¹⁴⁰ Boltzmann apud LENIN, op. cit. pg. 83.

¹⁴¹ LENIN, op. cit. pg. 83.

CAPÍTULO IV

A QUESTÃO GNOSIOLÓGICA: SOBRE A TEORIA DO REFLEXO

O objetivo do presente trabalho é focar a teoria Leninista do Reflexo, que constitui o objeto central do segundo capítulo de *Materialismo e Empiriocriticismo*: contrariamente às *démarches* idealistas, o materialismo parte do primado do ser sobre o pensamento. Em outros termos substitui a tendência idealista “(que consiste em partir das sensações para o universo exterior) pela tendência materialista (que consiste em partir do universo exterior para as sensações)”¹⁴². O materialismo dialético Leninista fundamenta-se não somente no primado do ser (matéria) sobre o conhecimento, mas também trata a questão gnosiológica (Teoria do Reflexo) sob a jurisdição da questão ontológica fundamental, enquanto que o idealismo, como vimos no capítulo anterior, procede inversamente.

É a partir dessa perspectiva que se pode compreender o itinerário de Lenin em *Materialismo e Empiriocriticismo*. A abertura deste livro, que nos remete ao quadro do século XVIII (Berkeley e Diderot), e o capítulo primeiro enfocam a solução de Mach e Avenarius ao problema ontológico fundamental e situam, portanto, no primeiro plano, na ordem expositiva e lógica, este referido problema fundamental. Somente após haver atacado esta questão é que Lenin analisa, no capítulo segundo, a objetividade dos nossos conhecimentos, trabalhando mais detidamente a teoria do reflexo. A questão da objetividade

dos nossos conhecimentos será comandada pela questão da relação entre o ser e o pensamento. No capítulo terceiro Lenin desenvolve uma ontologia da natureza que é construída em função da solução dada a questão ontológica fundamental e a questão da objetividade dos nossos conhecimentos.

A ontologia do ser social e natural (capítulo III) é comandada pela questão ontológica fundamental (abertura e capítulo I). Lenin ao analisar a questão das leis da natureza no idealismo Kantiano coloca, no lugar central, a questão ontológica fundamental:

“O homem dita as leis à natureza, e não a natureza ao homem! O essencial não é repetir, segundo Kant, o apriorismo, que não caracteriza a tendência idealista em filosofia, mas sim uma forma particular desta tendência; o essencial é que o espírito, o pensamento, a consciência, constituem nele o dado primeiro e a natureza, o dado segundo!”¹⁴³.

Em outro passo do mesmo capítulo terceiro, Lenin é ainda mais claro:

“A essência do idealismo, é que o psíquico é tomado como ponto de partida; dele se deduz a natureza e, somente em seguida se deduz da natureza a consciência humana ordinária”¹⁴⁴.

Como se depreende dessas passagens o que comanda a ontologia da natureza é a questão ontológica fundamental. O idealismo deduz a natureza de seu dado primeiro, da consciência, enquanto que o materialismo afirma a anterioridade da natureza em relação à consciência. Veremos, também, no final desse trabalho, como a ontologia da natureza depende logicamente da questão gnosiológica (Teoria do Reflexo).

Somente depois de analisar o empiriocriticismo, nos três capítulos iniciais, e, simultaneamente, estabelecer o justo dispositivo filosófico, é que

¹⁴² LENIN, op. cit., pg. 46.

¹⁴³ Id., op. cit, pp. 142-143.

¹⁴⁴ Id., op. cit., pg. 203.

Lenin abre o capítulo IV anunciando:

“Examinamos até agora o empiriocriticismo ‘de per si’. Resta-nos considerá-lo no seu desenvolvimento histórico, na sua ligação e nas suas relações com as outras tendências filosóficas. A questão da atitude de Mach e de Avenarius em relação a Kant situa-se aqui em primeiro plano”¹⁴⁵.

Desse modo a análise da conjuntura científica e ideológica, isto é, “a revolução moderna nas ciências da natureza e o idealismo filosófico” (cap. V), é, na démarche leninista, necessariamente precedida de um discurso preambular filosófico cujo método de exposição é eminentemente teórico, e não pedagógico, político, etc. E isto na medida em que, partindo dessa hipótese, procuramos mostrar que em *Materialismo e Empiriocriticismo* há uma ordem necessária das questões e dos conceitos.

Trata-se, portanto, de uma obra teórica e não pedagógica como é o caso de *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*, de Stalin¹⁴⁶. Na realidade, como observa Althusser, esta última obra “apresenta o grande defeito” de enumerar os princípios do marxismo, sem mostrar a necessidade da “ordem de exposição” (Marx), isto é, sem mostrar a necessidade interna que estabelece a relação estes princípios, entre estes conceitos. Ora a ordem (de exposição), que liga os conceitos entre si, reside nas suas relações necessárias, e estas, nas suas próprias propriedades: esta ordem constitui o seu sistema, que investe cada um dos conceitos de seu verdadeiro sentido¹⁴⁷.

O procedimento de Stalin é compreensível, pois, no caso em questão trata-se de uma obra pedagógica que por razões práticas de fato pode ignorar

¹⁴⁵ Id., op. cit., pg.173.

¹⁴⁶ STALIN, J., *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*. São Paulo, Global, 1976.

¹⁴⁷ ALTHUSSER, *Sobre o Trabalho Teórico*, op. cit., pg. 72.

a interligação necessária dos conceitos e problemas. Mas um discurso teórico, como é o caso de *Materialismo e Empiriocriticismo*, não pode, por razões de direito, como nos diz Althusser, ignorar a relação necessária entre os conceitos e questões.

Considerar *Materialismo e Empiriocriticismo* como uma obra teórica fundamental, que desenvolve criativamente o materialismo dialético de Marx e Engels, ao mesmo tempo em que enfoca criticamente o empiriocriticismo de Mach e de seus discípulos russos e as filosofias de Avenarius, H. Poincaré, H. Duhem, etc., é remar contra a maré montante da ideologia filosófica universitária acadêmica, que considera a filosofia de Lenin como um “expediente” (Merleau-Ponty) ou como um materialismo “impensável” (Sartre)¹⁴⁸. A respeito da filosofia universitária acadêmica Lenin, recorrendo a J. Dietzgen nos diz:

“Os professores de filosofia são lacaios diplomados cujos discursos sobre os ‘bens ideais’ embrutecem o povo com a ajuda de um idealismo cheio de afetação¹⁴⁹.”

Contra esta filosofia universitária acadêmica Lenin observa que Dietzgen teria de bom grado preferido a “honestidade religiosa”, aí “existe um sistema, homens inteiros que não separam a teoria da prática”¹⁵⁰.

Retomaremos, em outra ocasião, esta pendência entre a filosofia universitária acadêmica e Lenin. Tratemos, agora, do capítulo II de *Materialismo e Empiriocriticismo*, que tem como temática central a questão gnosiológica (Teoria do Reflexo).

¹⁴⁸ Apud ALTHUSSER, *Lenin y la Filosofia*, op. cit., pg. 14.

¹⁴⁹ Dietzgen apud LENIN, op. cit. pg. 307.

¹⁵⁰ Ib.

Lenin inicia a abordagem da questão gnosiológica recorrendo ao *Ludwig Feuerbach* de Engels. Este início é necessário, pois antes de considerar a questão da objetividade de nossos conhecimentos (Teoria do Reflexo) é mister abordar a questão da possibilidade de conhecimento. Em outros termos é preciso primeiramente, focar a questão que Engels formula nos seguintes termos: “Podemos, com nossas representações e conceitos sobre o mundo real, formar uma imagem exata da realidade?”¹⁵¹.

Vejamos a leitura Leninista desse texto clássico. Lenin observa que Engels visa a Hume e a Kant. O segundo admite “a existência da coisa em si, mas declara-a incognoscível”, enquanto que o primeiro “não quer saber para nada da coisa em si, de que considera a própria idéia inadmissível em filosofia, como metafísica”¹⁵². Ambos tem em comum o fato de serem agnósticos. Lenin arrola o argumento central de Engels contra o agnosticismo de Kant, que, *mutatis mutandi*, se aplica também a Hume:

“A refutação mais evidente desta fantasia filosófica [ou invenções, *schrullen*], como, aliás, de todas as outras, é a prática, particularmente a experimentação e a indústria. Se pudermos provar a exatidão da nossa concepção de um fenômeno natural criando-o nós próprios, produzindo-o com a ajuda das suas condições e, o que é mais, fazendo-o servir para os nossos fins, acabamos de vez com a ‘coisa em si’ inapreensível de Kant [ou inconcebível *unfassbare*]. As substâncias químicas produzidas nos organismos vegetais e animais foram tais ‘coisas em si’ até que a química orgânica se pôs a prepará-las, uma a seguir a outra; desta maneira, a ‘coisa em si’ tornou-se uma coisa para nós, como, por exemplo, a matéria corante da garança, a alizarina, que já não fazemos crescer nos campos sob a forma de raízes de garança, mas que extraímos bem mais simplesmente e mais barato do alcatrão da hulha”¹⁵³.

Esta passagem de Engel é deturpada por Tchernov que, entre outras

¹⁵¹ ENGELS, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, op. cit., pg. 180.

¹⁵² LENIN, op. cit., pg. 89.

¹⁵³ ENGELS, op. cit., pg. 180.

coisas, dela depreende que Engels tendo plausivelmente sabido que a “coisa em si” é, segundo Kant, incognoscível, transformou este teorema no seu recíproco e concluiu que tudo o que é desconhecido é “coisa em si...”¹⁵⁴.

Lenin alinha dois equívocos na leitura de Tchernov. Em primeiro lugar, Engels não refuta a “coisa em si”. Todos materialistas admitem “a existência das coisas independentemente da nossa consciência”¹⁵⁵. O que Engels refuta é a “coisa em si” incognoscível de Kant. O segundo equívoco de Tchernov, apontado por Lenin, nos permite compreender mais claramente a concepção Leninista de “coisa em si”:

“se o teorema de Kant diz que a coisa em si é incognoscível, o ‘recíproco’ do teorema será: o incognoscível é a coisa em si. O sr. Tchernov substituiu o incognoscível pelo desconhecido, sem se aperceber que com esta substituição obscurecia e falseava, uma vez mais, a concepção materialista de Engels”¹⁵⁶.

Portanto, o incognoscível Kantiano não pode, por definição, vir a ser conhecido, enquanto que o desconhecido, no sentido que Engels dá a esse termo, pode vir a ser conhecido. A “coisa em si” Leninista pode transformar-se em “coisa para nós”. “Esta transformação é justamente o conhecimento”¹⁵⁷. Ainda mais a relação entre o desconhecido e o conhecido deve ser abordada dialeticamente, isto é,

“não supor a nossa consciência imutável e acabada, mas analisar como o conhecimento nasce da ignorância, como o conhecimento incompleto, impreciso, se torna mais completo e mais preciso”¹⁵⁸.

É a partir dessa perspectiva que se pode compreender o significado

¹⁵⁴ Tchernov apud LENIN, op. cit., pg. 88.

¹⁵⁵ LENIN, op. cit., pg. 88.

¹⁵⁶ Id., ib.

¹⁵⁷ Id., op. cit., pg. 105.

¹⁵⁸ Id., op. cit., pg. 89.

teórico do exemplo de Engels da descoberta da alizarina. Com efeito ele diz respeito à prática teórica (história da ciência), à prática técnica (história da técnica) e a prática quotidiana. No dizer de Lenin:

“assim que se admite que o desenvolvimento do conhecimento humano tem o seu ponto de partida na ignorância, vêem-se milhões de exemplos todos tão simples como a descoberta da alizarina no alcatrão da hulha, milhões de observações extraídas não somente da história da ciência e da técnica, mas também da vida quotidiana de cada um de nós, a mostrar-nos a transformação das ‘coisas em si’ em ‘coisas para nós’...”¹⁵⁹.

A interferência da noção de prática, na abertura deste capítulo, é suficiente para refutar o agnosticismo, ou seja, afirmar a possibilidade de conhecimento, mas ela não é ainda enfocada da perspectiva de critério de verdade, o que ocorrera somente no item (VI) conclusivo deste capítulo. A ordem das questões tratadas por Lenin não é casual: os três primeiros itens abordam a questão da coisa em si, estabelecendo que entre ela e o fenômeno não há um abismo intransponível, embora exista “naturalmente uma diferença, há transição para além dos limites das percepções sensíveis para a existência das coisas fora de nós”¹⁶⁰.

O primeiro item, como vimos, recorre a uma passagem de Engels de Ludwig Feuerbach para refutar o agnosticismo de Hume e Kant, mediante a noção de prática. O segundo item, como veremos, recorre a Engels, de *Socialismo Utópico e Científico*, para, novamente, através da noção de prática refutar o agnosticismo de Hume, e, também analisar os equívocos de Bazarov.

Antes de passarmos a análise do segundo item, façamos algumas considerações sobre a ordem expositiva deste capítulo II. A prática aparece,

¹⁵⁹ LENIN, op. cit., pp. 89-90.

¹⁶⁰ Id., op. cit., pg. 105.

repetamos, nos dois itens iniciais (I e II) como fundadora da possibilidade de conhecimento, uma vez que ela fundamenta que nossas representações e sensações contém um elemento objetivo. Em seguida, passando pela mediação necessária do item III, que aborda a concepção materialista de Feuerbach e Dietzgen relativa aos fenômenos e a coisa em si, Lenin irá abordar no item IV a questão da verdade objetiva, por ele formulada nos seguintes termos:

“Existe uma verdade objetiva ou, por outras palavras: as representações humanas podem ter um conteúdo independente do sujeito, independente do homem e da humanidade?”¹⁶¹.

Caso não se mostra-se anteriormente, através da noção de prática, a possibilidade de conhecimento não teria sentido colocar esta questão, ela não surge no horizonte dos agnósticos. A ordem das questões é, portanto, necessária e não casual.

Não se pode, nos diz Lenin, confundir a questão da verdade objetiva com a do critério de verdade que será tratada no último item (item 6). Admitida a existência da verdade objetiva segue-se, o inverso não poderia ocorrer, a questão:

“As representações humanas que exprimem a verdade objetiva podem exprimi-la imediatamente, na sua totalidade sem restrição, absolutamente, ou somente de maneira aproximada, relativa? Esta segunda questão e a da correlação entre a verdade absoluta e a verdade relativa”¹⁶².

A démarche Leninista é necessária, pois antes de tratar da prática enquanto critério de verdade, é mister demonstrar que o conhecimento é possível (itens I e II), que não há demarcação absoluta e intransponível entre

¹⁶¹ Id., op. cit., pg. 107.

¹⁶² Ib.

fenômeno e coisa em si (itens I, II e III) , que existe a verdade objetiva (item IV), que há uma dialética entre verdade absoluta e verdade relativa (item V).

Após este esboço da seqüência expositiva deste capítulo, cujo eixo central é a teoria do reflexo, vejamos como Lenin, recorrendo a secção *O agnosticismo inglês – materialismo envergonhado*, de *Socialismo Utópico e Socialismo Científico*, questiona o agnosticismo de Hume. A essência desse agnosticismo consiste em não ir além das impressões, que assumem o estatuto ontológico de verdadeiro ser. Em outros termos, com nos diz Lenin, consiste em “não ir para além das sensações, e parar aquém dos fenômenos, recusando-se a ver o que quer que seja ‘para além das sensações’”¹⁶³.

O início da passagem de Engels contra o agnosticismo de Hume, que arrolaremos a seguir, lembra Diderot que considerava que as deduções, os silogismos não tinham valia para combater sistemas como o de Hume, “sistema que, para vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater”¹⁶⁴. Vejamos a passagem de Engels:

“Parece-nos difícil combater com argumentos esta maneira de raciocinar. Mas antes da argumentação estava a ação [*Im anfang war die tat*: no princípio estava a ação]. E a ação humana resolveu a dificuldade durante muito tempo, antes do engenho humano a ter inventado. *The proof of the pudding is in the eating* [A prova do pudim, está em comê-lo]. A partir do momento que empregamos para nosso uso estes objetos de acordo com a s qualidades que percebemos neles, submetemos a uma prova infalível a exatidão ou a inexatidão das nossas percepções sensoriais. Se essas percepções são falsas, o uso do objeto que nos sugeriram é falso; por conseguinte a nossa tentativa deve falhar. Mas se conseguimos atingir o nosso fim, se constatamos que o objeto corresponde à idéia que temos dele, teremos a prova positiva de que as nossas percepções do objeto e as suas qualidades concordam até aí com a realidade exterior a nós”¹⁶⁵.

¹⁶³ LENIN, op. cit, pg. 94.

¹⁶⁴ Diderot apud LENIN, op. cit. pg. 28.

¹⁶⁵ ENGELS, op.cit., pg. 18.

Nesta longa passagem de Engels, que através da intervenção da noção da prática questiona o agnosticismo inglês, Lenin visualiza três proposições básicas da teoria do reflexo:

1. Ontológica: “As coisas existem fora de nós”
2. Gnosiológica: “As nossas percepções e as nossas representações são as imagens delas (das coisas)”.
3. Critério da prática: “O controle dessas imagens, a distinção entre as imagens exatas e as imagens errôneas é – nos fornecido pela prática”¹⁶⁶.

Façamos um rodeio, consideremos mais pormenorizadamente, o critério da prática trabalhado por Lenin no item conclusivo deste capítulo II. Nesse item destacaremos dois pontos essenciais, estreitamente relacionados: a dissociação entre a teoria e a prática e a prática enquanto critério de verdade. Vejamos a dissociação entre a vida teórica e a vida prática efetuada por Mach e os idealistas em geral.

Mach refletindo sobre a ilusão ocasionada quando mergulhamos, obliquamente, um lápis na água e ele parece partido, tece a seguinte consideração:

“Falar de ilusão em semelhante caso é permitido do ponto de vista prático, mas não o é de modo nenhum do ponto de vista científico. Do mesmo modo, a questão tantas vezes levantada: o universo tem uma existência real ou é apenas um sonho nosso? Não tem nenhum sentido do ponto de vista científico. O sonho mais incoerente é um fato com o mesmo direito que qualquer outro”¹⁶⁷.

Esta dissociação entre o ponto de vista teórico, da ciência, e a prática aparece, em Mach, novamente, na seguinte passagem de *Análise das*

¹⁶⁶ LENIN, op. cit. pg. 95.

¹⁶⁷ Mach, *Análise das sensações*, apud LENIN, op. cit. pg. 122.

sensações:

“Praticamente, quando queremos agir, é-nos tão impossível passar sem a noção do Eu como sem a do corpo no momento em que estendemos a mão para agarrar um objeto. Permanecemos fisiologicamente egoístas e materialistas com tanta constância como vemos o sol levantar-se. Mas não devemos de modo nenhum agarrar-nos a esta concepção na teoria”¹⁶⁸.

Lenin recorre a história da filosofia para mostrar que esse divórcio entre a teoria e a prática nada tem de novo. Tal dissociação aparece, claramente, na passagem do cético G. E. Schulze, discípulo de Hume e, entre os antigos, de Sextus Empiricus:

“Como, na vida quotidiana, o cético reconhece a realidade certa das coisas objetivas, age em consequência e admite o critério de verdade, a sua própria conduta é a melhor e a mais evidente refutação de seu ceticismo. Estes argumentos só são válidos para a população... porque o meu ceticismo não se estende à vida prática, permanece nos limites da filosofia”¹⁶⁹.

Que esta dissociação seja uma característica de todo idealismo é o que já observa Feuerbach no seguinte passo, citado por Lenin:

“O erro capital do idealismo consiste justamente em pôr e resolver apenas do ponto de vista teórico as questões da objetividade e da subjetividade, da realidade ou da irrealidade do mundo... os idealistas também admitem na prática a realidade do nosso Eu e a do Tu de outrem. Para o idealista este ponto de vista só vale para a vida e não para a especulação. Mas a especulação que entra em contradição com a vida... é uma especulação morta, uma falsa especulação”¹⁷⁰.

Ao invés desses homens mutilados, Lenin prefere de bom grado, com Dietzgen, a honestidade de certos religiosos, pois aí existem homens inteiros, que não separam a teoria da prática. É comum a céticos e idealistas subjetivos a contradição entre a teoria e a prática. Os primeiros ao menor sintoma de

¹⁶⁸ Mach, op. cit., apud LENIN, op. cit., pg. 123.

¹⁶⁹ Schulze apud LENIN, op. cit. pg. 124.

¹⁷⁰ Feuerbach apud LENIN, op. cit., pg. 125.

alguma doença costumam recorrer aos médicos e não suspender o juízo, praticar a *epoché*, o que deveriam fazer se fossem, como nos diz Lenin, homens inteiros. Quanto aos segundos, como observa Lukács, antes de atravessar a rua, olham dos dois lados¹⁷¹.

Das passagens de Mach e Schulze, acima arroladas, podemos extrair a “confissão preciosa que os homens são inteiramente, exclusivamente, guiados na sua prática pela teoria materialista do conhecimento”¹⁷². Daí a necessidade para os idealistas subjetivos e céticos, para preservarem suas doutrinas, de estabelecer um divórcio entre elas e a vida prática.

Abordemos agora a questão da prática enquanto critério de verdade. Mach, embora desvinculando o materialismo espontâneo dos homens na vida prática da teoria, formula em *Conhecimento e Erro*, sua última obra, as seguintes proposições:

“O conhecimento é sempre uma coisa psíquica biologicamente útil”.

“Só o sucesso distingue a verdade do erro”

“O conceito é uma hipótese física útil para o trabalho”¹⁷³.

Os discípulos russos de Mach viram nestas proposições uma aproximação de Mach ao marxismo. Trata-se, aqui, de um equívoco capital, que borra a distinção entre o materialismo dialético e o pragmatismo vulgar. Com efeito, Lenin opõe as proposições de Mach em questão a concepção segundo a qual “o conhecimento só pode ser biologicamente útil ao homem na prática, na conservação da vida, na conservação da espécie, se refletir a

¹⁷¹ LUKÁCS, G., *Estética*. México, Grijalbo, 1966, vol. 1, pg. 48.

¹⁷² LENIN, op.cit., pg. 124.

¹⁷³ Mach apud LENIN, op. cit, pg. 123.

verdade objetiva independente do homem”¹⁷⁴.

Em outro passo Lenin é ainda mais incisivo:

“se as sensações de tempo e de espaço podem dar ao homem uma orientação biologicamente útil, é exclusivamente na condição de refletirem a realidade objetiva exterior ao homem: o homem não poderia adaptar-se biologicamente ao meio, se as sensações não lhe dessem dele uma representação objetivamente exata”¹⁷⁵.

Depreende-se dessas passagens que uma teoria funciona na prática porque é verdadeira e não é verdadeira porque funciona na prática. No dizer de Lenin “A doutrina de Marx é onipotente (isto é, funciona na prática) porque é verdadeira” e não é verdadeira porque é onipotente¹⁷⁶.

O desvio que fizemos, analisando o item conclusivo referente ao critério da prática parece-nos necessário a fim de dirimir possíveis mal entendidos. O mal entendido está em apontar em Lenin uma inconsistência, pois como vimos, ao analisar o item II, ele retirava três conclusões de uma passagem de Engels de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, sendo que a terceira delas rezava: “O controle dessas imagens, a distinção entre as imagens exatas e as imagens errôneas é-nos fornecido pela prática”¹⁷⁷.

Agora as coisas invertem-se, isto é, é porque uma representação é uma imagem verdadeira que ela funciona na prática e não o inverso. A nosso ver a inconsistência não existe na medida em que consideramos que a noção de prática desempenha uma dupla função. Nos itens iniciais (I e II) ela constitui o

¹⁷⁴ Lenin, op. cit. pg. 123.

¹⁷⁵ Id., op. cit., pg. 158.

¹⁷⁶ LENIN, “As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo” in *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, vol. I, pg. 35. Esta concepção é retomada por Althusser em *Lire le Capital*, aonde ele nos diz: “É porque a teoria de Marx é verdadeira que pode ser aplicada com êxito, e não é porque foi aplicada com êxito que é verdadeira”. ALTHUSSER, L., *Para Leer El capital*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, pg. 66.

fundamento para a negação do agnosticismo de Hume e Kant, enquanto que somente no item final (VI) ela é considerada sob o prisma de critério de verdade. Considerando a diferença desses dois níveis distintos a contradição desaparece. Ocorre, aqui, algo análogo ao que ocorre com *O Capital* que inicia-se com a teoria do valor trabalho, tratando tão somente da teoria dos preços de produção no livro III. Neste caso o caminho percorrido por Marx vai de um nível de abstração elevado a um nível mais concreto. No caso de Lenin trata-se de valer da noção de prática para dois adversários diferentes: o agnosticismo nos itens iniciais e o pragmatismo vulgar no item conclusivo.

Se apesar dessas explicações permanecer objeções acerca do caráter ambíguo do papel da prática, a melhor resposta é-nos dada pelo próprio Lenin:

“É certo que é preciso não esquecer que o critério da prática não pode nunca, no fundo, confirmar ou refutar completamente uma representação humana, qualquer que seja. Este critério é do mesmo modo suficientemente ‘vago’ para não permitir aos conhecimentos do homem transformar-se num ‘absoluto’; por outro lado, é suficientemente definido para permitir uma luta implacável contra todas as variedades do idealismo e do agnosticismo”¹⁷⁸.

Althusser visualiza nessa passagem de Lenin uma definição da prática filosófica Leninista como uma intervenção no domínio do teórico. Bem entendido as intervenções filosóficas são uma faca de dois gumes: ou servem as práticas científicas ou a obstaculizam. Servindo a ciência a função prática das categorias Leninistas, teoricamente definidas, consiste em traçar uma linha de demarcação entre o científico e o ideológico. Nesse sentido, Althusser nos diz:

“Os efeitos desse traçado são duplos: positivos pelo fato de que servem a uma certa prática - a prática científica -, negativos

¹⁷⁷ Lenin, *Materialismo e Empiriocriticismo*, op. cit., pg. 95.

¹⁷⁸ LENIN, op. cit. pg. 126.

enquanto defendem esta prática contra os perigos de certas noções ideológicas: neste caso as do idealismo e do dogmatismo”¹⁷⁹.

Voltemos ao item II. Depois da superação do agnosticismo de Hume através da noção de prática Lenin aborda três equívocos de Bazarov. Consideraremos, mais detidamente, somente dois deles pois um é extremamente crasso, baseando-se numa confusão de palavras, no duplo sentido do termo coincidir, que significa “ser idêntico” e “corresponder”. Baseado nessa ambigüidade Bazarov quer fazer crer que Engels espousa a tese de que “a representação sensível é justamente a realidade existindo fora de nós”, como se Engel fosse Humiano ou Berkeleyano. Lenin recorre ao original da obra de Engels para desmistificar essa confusão, concluindo o óbvio (todos sabemos que Engels era materialista), a saber: “a representação sensível e só a imagem da realidade existindo fora de nós, e não essa realidade”¹⁸⁰.

Outro equívoco de Bazarov tem um duplo aspecto. Primeiro atribui a Engels a tese da impossibilidade de realizar o “transcensus”, isto é, a negação da possibilidade de ultrapassar as sensações (impressões para Hume, fenômenos para Kant), a negação do conhecimento além desses limites. As passagens de Engels anteriormente arroladas, relativas a prática, demonstram o absurdo, o non sense, dessa acomodação de Engels ao agnosticismo.

O segundo aspecto desse equívoco de Bazarov consiste em considerar que para Engels a existência de certas coisas fora do mundo sensível é uma questão em aberto. Com efeito, Bazarov nos diz:

“Engels diz numa passagem do seu *Anti-Duhring*, que ‘a existência’ fora do mundo sensível é uma ‘*Offene Frage*’, que dizer, uma questão que não podemos nem resolver nem mesmo pôr, faltando-

¹⁷⁹ ALTHUSSER, *Lenin, y la Filosofia*, op. cit., pg. 62.

¹⁸⁰ LENIN, op. cit. pg. 99.

nos para tal os elementos necessários”¹⁸¹.

Ora Engels, argumenta Lenin, não abraça, na passagem em questão, o fideísmo que deixa em aberto ou afirma a existência de um mundo supra-sensível. O que Engels considera uma questão em aberto é a da “existência de habitantes no planeta Marte, por exemplo, etc.”¹⁸².

O terceiro equívoco é bastante elucidativo da confusão que Bazarov faz entre a questão ontológica fundamental – relação entre o ser (matéria) e o pensamento – e a questão gnosiológica. Nos deteremos na análise pormenorizada desse equívoco, e, depois formularemos algumas hipóteses que nos parecem basilares para uma adequada interpretação do texto Leninista.

Vejamos o que Bazarov considera como sendo imediatamente dado (dado de fato). Referindo-se a Plekhanov, Bazarov nos diz que ele:

“imagina, como aliás todos os idealistas, que tudo o que é dado pêlos sentidos, quer dizer, tudo o que é consciente, é subjetivo; que tomar apenas como ponto de partida o que é dado de fato, é cair no solipsismo, que a existência real só pode ser descoberta para além de tudo o que é imediatamente dado...”¹⁸³.

Ora, do ponto de vista da questão ontológica fundamental o que é imediatamente dado, dado de fato, é para o idealismo subjetivo as sensações, as impressões, os dados dos sentidos, enquanto que para o materialismo, observa Lenin, “é o mundo exterior de que as nossas sensações são as imagens, que é dado de fato!”¹⁸⁴. Em outros termos, e correndo o risco de ser redundante, no plano da questão ontológica fundamental o ser “a existência

¹⁸¹ Bazarov apud LENIN, op. cit, pg. 102.

¹⁸² LENIN, op. cit, pg. 102.

¹⁸³ Bazarov apud LENIN, op. cit., pg. 97.

¹⁸⁴ LENIN, op. cit. pg. 97.

real esta... para além dos limites da percepção, dos sentidos, das impressões e das representações humanas”¹⁸⁵, constituindo o ponto de partida fundamental do materialismo, ao passo que o idealismo aferra-se as sensações, sendo as coisas consideradas complexos de sensações (Mach, Berkeley, Hume), nesse caso a sensação é o imediatamente dado, o ponto de partida fundamental.

Não se pode confundir este plano ontológico com o plano gnosiológico. Confundir esses planos equivale a não compreender Lenin. É somente no plano gnosiológico que as sensações tem primazia. Com efeito, Lenin nos diz:

“O solipsista, quer dizer, o idealista subjetivo, pode, do mesmo modo que o materialista, ver nas sensações a fonte de nossos conhecimentos. Berkeley e Diderot descendem ambos de Locke. O primeiro princípio da teoria do conhecimento e, sem dúvida nenhuma, que as sensações são a única fonte de nossos conhecimentos”¹⁸⁶.

Os idealistas subjetivos, e entre eles Mach, obscurecem, como vimos, a questão ontológica fundamental, a existência da realidade objetiva que constitui a fonte das sensações, através da questão gnosiológica. E Bazarov, também, confunde estas duas questões, essas duas vertentes do que é imediatamente dado, do ponto de partida.

Detenhamo-nos, agora, nas hipóteses que, parece-nos, permitem uma leitura adequada do texto leninista. A primeira vista parece que Lenin, no plano gnosiológico, compartilha da problemática empirista: as sensações seriam a única fonte de conhecimento. Na realidade Lenin toma posições antiempiristas no interior da problemática empirista. Esta é a leitura Althusseriana, da qual reteremos a idéia da torção o que Lenin submete a terminologia empirista. A respeito dessa torção Althusser nos diz :

¹⁸⁵ Id., op. cit. pp. 97-98.

“Quando notamos, a existência desse sistema de referência (o sistema empirista), quando conhecemos sua lógica estrutural, as formulações teóricas de Lenin se explicam como efeitos dessa lógica, incluindo as incríveis torções que Lenin faz sofrer a terminologia categorial do empirismo para voltá-la contra o empirismo”¹⁸⁷.

Analisaremos a torção a que Lenin submete o termo sensação, que como veremos, nada tem em comum com o sentido que os empiristas lhe atribuem, e, conseqüentemente, especificaremos a significação leninista real da proposição de que as sensações constituem o ponto de partida do conhecimento. Antes, entretanto, cabe observar que as torções efetuadas por Lenin na terminologia empirista não se reduz a uma constatação de fato – é assim – mas deve-se a um princípio teórico relativo a toda ciência e filosofia. Tal princípio foi formulado por Althusser nos seguintes termos:

“Uma ciência ou uma filosofia novas, mesmo revolucionárias, começam sempre algures num determinado universo de conceitos e de palavras existentes, portanto histórica e teoricamente determinados; é em função de conceitos e de termos disponíveis que toda a teoria nova, mesmo revolucionária, deve encontrar com que pensar e exprimir a sua novidade radical. Até para pensar o seu conteúdo contra o conteúdo do antigo universo de pensamento, toda a teoria está condenada a pensar o seu novo conteúdo em determinadas formas do universo teórico existente, que ela vai abalar”¹⁸⁸.

Que Lenin não escapa a essa condição do discurso teórico é o que veremos considerando o termo sensação. Não se trata para Lenin da sensação como dado puro, do mito da imaculada percepção que certos empiristas esposam. Não há uma percepção pura, ela esta marcada, entre outras coisas, pelas invisíveis estruturas da ideologia. Entre essas outras coisas Lenin assinala que as próprias características do aparelho receptor do homem

¹⁸⁶ Id., op. cit., pg. 111.

¹⁸⁷ ALTHUSSER, *Lenin y la Filosofia*, op. cit., pg. 43.

¹⁸⁸ Id., *Sobre o Trabalho Teórico*, op. cit., pg. 97.

contribui para constituir o elemento subjetivo da sensação: “não há outros sentidos senão os sentidos humanos, quer dizer, ‘subjetivos’, porque raciocinamos do ponto de vista do homem, e não do lobisomem”¹⁸⁹.

Há, portanto, um aspecto subjetivo na sensação, mas se ela se reduzisse a isto, se não contivesse um elemento objetivo não poderia refletir o mundo exterior. A sensação, tal como Lenin a define, é a união dialética do subjetivo e do objetivo. Tal definição está claramente formulada na celeberrima passagem: “A sensação é uma imagem subjetiva do mundo objetivo”¹⁹⁰.

Em que pese Lenin considerar a sensação como a unidade dialética do elemento subjetivo e objetivo, ele colocara ênfase no elemento objetivo, insistira na “existência do que é refletido independentemente daquilo que reflete (a existência do mundo exterior independentemente da consciência)”¹⁹¹. Mais ainda, o conceito de elemento objetivo da sensação não diz respeito somente a existência ontológica do refletido, mas também é referente ao caráter gnosiológico de reflexo, da imagem. Antes de passarmos a consideração do elemento objetivo presente na sensação, anotemos, de passagem, que Lenin, em uma nota de rodapé, que pode ter inspirado Dominique Lecourt (ele fala de um reflexo sem espelho), explica que trata-se não de reflexo de espelho, mas de reflexo sem ele, que o elemento subjetivo interfere, que o reflexo não é uma cópia morta inscrita passivamente no receptor. Vejamos esta nota de rodapé na íntegra:

¹⁸⁹ LENIN, op. cit. pg. 98. Não nos deteremos mais no aspecto subjetivo da sensação, na desmistificação do dado puro, remetendo o leitor para as considerações de STERNINE, A., *Sobre a obra de V. I. Lenine, “Materialismo e Empiriocriticismo”*. Moscou, Progresso, 1988, pp. 55-58.

¹⁹⁰ LENIN, op. cit., pg. 104.

¹⁹¹ Id., op. cit., pg. 108.

“Falando da tradução de Tchernov de *Ludwig Feuerbach*, de Engels, Lenin nos diz: ‘O sr. V. Tchernov traduz aqui a palavra *Spiegelbild* por ‘reflexo de espelho’ e acusa Plekhanov de ter ‘muito sensivelmente adoçado’ na sua exposição a teoria de Engels, ao empregar simplesmente, em russo, a palavra ‘reflexo’ em vez da expressão ‘reflexo de espelho’. Pura chicana: a palavra *Spiegelbild* emprega-se também, em alemão, no sentido de *Abbild*”¹⁹².

Vejamos, agora, mais detidamente o caráter objetivo, no plano gnosiológico, do reflexo. O procedimento metodológico de Lenin, ao abordar esta questão, é aplicar a Teoria da curvatura da vara, por ele formulada no *Prólogo a Recompilação de Que fazer, 12 anos*: Quando uma vara está entortada para um lado é preciso curvá-la para o outro à fim de que fique no prumo certo. A vara está entortada para o lado do elemento subjetivo pelos idealistas, isto é, as sensações, e também as representações, não nos fornecem conhecimentos objetivos do mundo exterior. Nesse sentido Lenin nos diz referindo-se ao empirismo.

‘A incoseqüência do vosso empirismo, da vossa filosofia da experiência persistirá neste caso para contestar o conteúdo objetivo da experiência, a verdade objetiva do conhecimento empírico”¹⁹³.

Trata-se, portanto, de curvar a vara para o lado oposto, enfatizar o elemento objetivo das sensações e representações. É a partir dessa perspectiva que podemos compreender a seguinte definição de matéria, aonde o elemento objetivo da sensação é sublinhado ao extremo:

“A matéria é uma categoria filosófica servindo para designar a realidade objetiva dada ao homem nas suas *sensações que a copiam, a fotografam*, a refletem e que existe independentemente das sensações”¹⁹⁴.

Há várias passagens em que Lenin exagera o elemento objetivo da

¹⁹² LENIN, op. cit., pg. 86.

¹⁹³ Id., op. cit. pg. 112.

¹⁹⁴ LENIN, op. cit., pg. 114 (grifos nossos).

sensação, entorta a vara do lado oposto. Vejamos, somente, mais uma delas. Depois de considerar que, no plano ontológico, os discípulos de Mach não reconhecem a realidade objetiva (a matéria) como fonte das sensações Lenin nos diz que, no plano gnosiológico, eles “não vêem nas nossas sensações a *fotografia exata* dessa realidade objetiva...”¹⁹⁵.

É devido a seus oponentes que Lenin utiliza termos tais como *fotografia exata*, *cópia*, etc., acentuando o caráter objetivo do conhecimento que nos é proporcionado pelas sensações, entortando a vara para o lado oposto. O prumo correto da vara está, como vimos, na conceituação da sensação como união dialética do elemento subjetivo e objetivo, na célebre definição da sensação como “imagem subjetiva do mundo objetivo”. Poder-se-ia comparar essa concepção Leninista de sensação com a matéria prima da prática teórica de Althusser, que não é o pretense fato puro empirista, mas uma generalidade, a generalidade I.

Os metafísicos que não compreendem a dialética do subjetivo e do objetivo na sensação, nem, como nos diz Engels, as determinações do pensamento que se movem em pólos opostos, conhecem duas opções excludentes: ou o reflexo como espelho passivo ou a pura subjetividade sem conteúdo objetivo. São incapazes de conhecer a categoria de reflexo ativo que designa, como nos diz Dominique Lecourt, “uma prática ativa de apropriação do mundo exterior pelo pensamento”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Id., op. cit., pg. 113 (grifos nossos).

¹⁹⁶ LECOURT, op. cit., pg. 43. Esta incapacidade dos metafísicos aparece, por exemplo, em Merleau-Ponty que em *Aventures de la Dialectique* (pg. 92), referindo-se a Lefebvre, afirma que este “*tem que se contentar com propor aos seus leitores o enigma de um reflexo ativo*”. Cf. LEFEBVRE, H., *O Pensamento de Lenine*. São Paulo, Moraes, 1975, pg. 122.

Antes de continuarmos nossa análise, convém observar que a teoria da curvatura da vara de Lenin encontra-se presente na tradição filosófica, podendo ser aproximada da dúvida metódica cartesiana. Esta, com efeito, consiste em ser hiperbólica, isto é, exagerada, além de tratar como falso o que é apenas duvidoso, e como sempre enganador o que alguma vez nos enganou. A teoria da curvatura da vara também é hiperbólica e quanto mais radicalizada for mais contribui para colocar a vara prumo certo, guardando, desse modo, analogia com a dúvida cartesiana que quanto mais radicalizada, mais inabaláveis torna as certezas que passam por seu crivo.

Lenin retomara a ênfase no aspecto objetivo da sensação no item VI do capítulo IV ao analisar a teoria dos símbolos de Helmholtz. Helmholtz expõe sua concepção, de maneira clara e precisa, num discurso de 1878 sobre os fatos da percepção.

“As nossas sensações são precisamente ações exercidas sobre os nossos órgãos por causas exteriores, e é do caráter do aparelho que sofre essa ação que depende grandemente, bem entendido, a maneira como ela se traduz. A sensação pode ser considerada como um sinal [*zeichen*] e não como uma reprodução, na medida em que a sua qualidade nos informa das qualidades da ação exterior que a faz nascer. Porque se pede a reprodução uma certa aparência com o objeto que representa... Mas não se pede ao sinal nenhuma aparência com aquilo de que é o sinal”¹⁹⁷.

Lenin distingue nesta concepção de Helmholtz dois aspectos: no plano ontológico, na medida em que faz “derivar as sensações humanas dos objetos exteriores agindo sobre os órgãos dos sentidos”¹⁹⁸, temos um viés materialista, enquanto que, no plano gnosiológico, na medida em que concebe a sensação não como algo que “reproduz” reflete os objetos exteriores, mas como símbolos

¹⁹⁷ Helmholtz apud LENIN, op. cit., pp. 209 e 210.

¹⁹⁸ LENIN, op. cit., pg. 209.

desses objetos, e, portanto, não guardando uma relação necessária com eles, sendo puramente convencionais e arbitrárias, inclina-se para o agnosticismo kantiano. Ao contrário, a concepção Leninista da sensação como “imagem subjetiva do mundo objetivo”, centra-se na categoria de reflexo ativo, não descartando o elemento objetivo, se bem que como observa Lenin:

“Esta fora de dúvida que a imagem não pode nunca igualar o modelo, mas a imagem é uma coisa, o símbolo, o sinal convencional é outra”¹⁹⁹.

Façamos, agora, uma breve retrospectiva. Primeiramente tecemos algumas considerações sobre a ordem expositiva de *Materialismo e Empiriocriticismo*, procurando mostrar que trata-se de um texto eminentemente teórico. Depois analisamos o papel da prática na refutação do agnosticismo (itens I e II do capítulo II). Recorremos então ao item conclusivo do capítulo II para aclarar o papel da prática. Enfocamos em seguida a teoria Leninista do reflexo relativamente a sensação. Passaremos agora, após alguns esclarecimentos para a teoria do reflexo relativamente às representações, conceitos, científicos.

Para Lenin não se trata da coisa em si kantiana (incognoscível), pois ele não concebe um abismo intransponível entre fenômeno e coisa em si, a diferença que existe é “entre o que é conhecido e o que ainda não o é”²⁰⁰. Na análise da concepção Leninista da sensação, fenômeno (para Kant), impressão (para Hume), sensação (sob o nome de elemento para Mach), vimos que ela implicava no reconhecimento de que a sensação nos proporcionava certo conhecimento da realidade objetiva, das coisas em si no sentido leninista,

¹⁹⁹ Id., op. cit., pg. 211.

²⁰⁰ LENIN, op. cit. pg. 89.

sendo que ao nível mais elementar isto pode ser comprovado pela prática cotidiana de qualquer homem que observa “milhões de vezes a transformação evidente e simples da” coisa em si “em fenômeno, em coisa para nós”²⁰¹, e em um nível mais elevado pela prática científica (da qual a descoberta da alizarina é apenas um exemplo) e pela prática técnica. Vejamos, mais detidamente como Lenin concebe as coisas ao nível da prática científica.

Lenin baseia-se, neste particular, em certas passagens de Feuerbach arroladas no item III, que transcreveremos a seguir:

“As representações [*Bilder*] que o homem faz do sol, da lua, das estrelas e de tudo o que é a natureza [*naturwesen*], são, portanto, também produtos da natureza, *mas outros produtos que diferem dos objetos que representam*”. [...] “E se até existem entre um homem e um outro, entre um pensamento e um outro, diferenças que não é permitido ignorar, *quanto maior não será a diferença entre o ser em si [*Wesen an sich*] não pensante, não humano, não idêntico a nós, e o mesmo ser tal como nós o pensamos, o representamos e o concebemos?*”²⁰².

Como pode-se depreender dos grifos que fizemos Feuerbach efetuava uma clara distinção entre objeto do conhecimento e objeto real (ser em si).

Nesse sentido Lenin, ao comentar essas passagens, nos diz:

“os objetos das nossas representações diferem dessas representações, a coisa em si difere da coisa para nos, sendo esta última apenas uma parte ou um aspecto da primeira...”²⁰³.

Em que pese essa diferença Lenin insiste em que não há diferença de princípio entre fenômeno e coisa em si, na medida em que a coisa em si não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. É o fenômeno como manifestação da coisa em si, da essência, o que possibilita a produção do reflexo científico, pois sem essa manifestação, sem esse mundo

²⁰¹ Id. op. cit., pg. 105.

²⁰² Feuerbach apud LENIN, op. cit., pp. 104-105 (grifos nossos).

fenomênico imediatamente dado, sem partimos das sensações, no sentido Leninista, torna-se impossível o conhecimento da essência, da coisa em si. Embora a aparência, o fenômeno e a essência, a coisa em si, não coincidam, pertencem a uma única e mesma realidade, nesse sentido, Lenin nos diz, que entre elas não há diferença de princípio. Mas é justamente essa não coincidência que torna necessária a prática científica, pois, como nos diz Marx, “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação das coisas e a essência destas coincidissem diretamente”²⁰⁴.

Bem entendido os reflexos científicos, os conceitos científicos, embora refiram-se a objetos reais, a coisa em si, que simultaneamente se oculta e se manifesta através do fenômeno, diferem desses objetos reais na medida em que são objetos do conhecimento, pois, como nos diz Espinosa, a idéia de círculo não se confunde com o círculo, que é objeto real. Poder-se-ia acrescentar ainda mais exemplos dessa distinção, como o mapa não é o território, o conceito de cão não ladra, etc.

Alguém poderia objetar que esta distinção entre objeto do conhecimento e objeto real, efetuada por Feuerbach e Lenin, como vimos acima, torna problemática a teoria Leninista do reflexo. Tal objeção, do mesmo modo como vimos a respeito da sensação, não capta a dialética dos aspectos subjetivos e objetivos de conhecimento, na medida em que, de modo metafísico, concebe duas concepções exclusivas do reflexo: ou o reflexo como espelho, como cópia passiva, ou como criação puramente subjetiva. Podemos encontrar na *Introdução a Crítica da Economia Política*, de 1857, de Marx, tanto

²⁰³ LENIN, op. cit., pg. 104.

²⁰⁴ MARX, *O Capital, livro III*. México, Fundo de Cultura Econômica, 1973, pg. 757.

a distinção entre objeto do conhecimento e objeto real, como também a relação de apropriação e reprodução do segundo pelo primeiro. Falando a respeito da confusão hegeliana, que consiste em conceber “a reprodução do concreto pela via do pensamento” como sendo a produção da própria realidade, Marx nos diz:

“Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si, se aprofunda e se movimenta por si próprio, enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento precisamente a maneira de se *apropriar do concreto, de o reproduzir como concreto pensado*”²⁰⁵.

Contrariamente a confusão hegeliana, Marx acentua a distinção entre esses objetos diversos, ao mesmo tempo que define a relação entre eles como sendo de apropriação (*aneignung*) e reprodução do objeto real (totalidade concreta) pelo objeto do conhecimento (totalidade pensada):

“... A totalidade concreta enquanto totalidade pensada, enquanto representação mental do concreto, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber; ela não é pois de forma alguma o produto do conceito que desse origem a si próprio, que refletisse exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação. O todo, na forma em que aparece no espírito como *totalidade pensada*, é um produto do cérebro pensante, *que se apropria do mundo do único modo* que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação desse mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático”²⁰⁶.

Podemos ler essas passagens de Marx na perspectiva da teoria Leninista do reflexo científico: as representações científicas são produtos da elaboração do cérebro pensante, supõem, portanto, a noção de prática, ou seja, o aspecto ativo do reflexo, e, ao mesmo tempo, embora sejam distintas dos objetos reais, reproduzem e apropriam-se destes objetos reais, e nesta

²⁰⁵ MARX, *Introdução a Crítica da Economia Política*. Lisboa, Estampa, 1975, pg. 229 (grifos nossos).

medida são o aspecto objetivo do reflexo.

As representações científicas constituem, portanto, uma unidade dialética dos aspectos subjetivos (ativo) e objetivo, em suma são um reflexo ativo. Nessa linha de pensamento, não fosse seu aparelho conceitual eivado por categorias da tradicional problemática da chamada teoria do conhecimento (como sujeito cognoscente, homem sujeito, etc), poderíamos concordar com a leitura que Kursánov faz da concepção Leninista de verdade. Concebendo a verdade como unidade dialética de reflexo e criação ele nos diz:

“Trata-se da unidade interna de ambos elementos (da verdade como reflexo e como criação) na compreensão da verdade. É o produto da atividade do homem - sujeito cognoscente, produto do reflexo ativo criador, na consciência do sujeito, da essência e das regularidades do movimento do mundo objetivo. E o resultado dessa atividade – considerada como processo histórico em desenvolvimento – é a criação de uma série ininterrupta de formas verdadeiras do conhecimento, de categorias lógicas como produtos da atividade cognostiva do sujeito carregadas de conteúdo objetivo dos objetos materiais”²⁰⁷.

Parece-nos mais adequado, ao invés de falar em “homem-sujeito cognoscente”, “reflexo ativo criador”, etc, valer-se da noção de reflexo ativo, que supõe um reflexo sem espelho, que não seria, como nos diz Dominique Lecourt:

“a inscrição passiva de qualquer ‘dado’ em um espírito passivo que o receberia. O reflexo designa uma prática (ativa) de apropriação do mundo exterior pelo pensamento”²⁰⁸.

Há, em que pese o elemento subjetivo, um aspecto objetivo nas representações que se traduz, precisamente, no fato de elas serem uma reprodução e apropriação do mundo exterior pelo pensamento. E mister

²⁰⁶ MARX, op. cit., pg. 230 (grifos nossos).

²⁰⁷ KURSÁNOV, G., *Veritas: Fundamentos de La Teoria Leninista de La Verdad y Crítica de Las Concepciones Idealistas Modernas*. Moscou, Progreso, 1977, pg. 75.

precisar que o reflexo científico, esta apropriação e reprodução do mundo exterior é sempre aproximativa. Já assinalamos este caráter aproximativo relativamente as sensações quando, ao enfocarmos a crítica de Lenin a teoria dos símbolos de Helmholtz, destacamos a seguinte passagem de Lenin: “Esta fora de dúvida que a imagem não pode nunca igualar o modelo...”²⁰⁹. No plano das representações científicas Lenin as concebe como sendo também aproximativas. A fim de ilustrar este ponto vejamos como Lenin, ao analisar as concessões de Mach ao materialismo (trata-se das correções de Mach, em 1883, de seu idealismo primitivo, de 1872), faz uma leitura, digamos, sintomal da seguinte passagem de Mach:

“Não existe um gás perfeito [*ideal, vollkommenes*], um líquido perfeito, um corpo perfeitamente elástico; o físico sabe que as suas ficções só correspondem aproximadamente aos fatos, que os simplificam arbitrariamente; conhece este afastamento que não pode ser evitado”²¹⁰.

Antes de passar a leitura sintomal, Lenin mostra-nos que não ignora a leitura tradicional de Mach, que no referente à passagem em questão é por ele sintetizada nos seguintes termos:

“De que afastamento [*abweichung*] se trata aqui? Do afastamento de quê em relação a quê? Da do pensamento (teoria física) em relação aos fatos. O que são os pensamentos, as idéias? As idéias são os ‘traços das sensações’. Que são os fatos? Os fatos são ‘complexos de sensações’. Segue-se, pois, que o afastamento entre os traços das sensações e os complexos de sensações não pode ser evitado”²¹¹.

Lenin opões a esta leitura tradicional o que Mach diz sem o saber ao tratar de questões de física, quando “esquece a sua própria teoria”,

²⁰⁸ LECOUR, op. cit., pg. 43.

²⁰⁹ LENIN, op. cit., pg. 211.

²¹⁰ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 53.

²¹¹ LENIN, op. cit., pg. 53.

raciocinando “com simplicidade, sem sutilezas idealistas, quer dizer, como materialista”²¹². Com efeito, Lenin, realizando uma leitura sintomal, visualiza na referida passagem de Mach uma clara argumentação em prol do caráter aproximativo do reflexo:

“A teoria dos físicos torna-se um reflexo dos corpos, dos líquidos e dos gases existindo exteriormente a nós, independentemente de nós, e este reflexo tem, é claro, um valor aproximado, sem que se possa, no entanto, qualificar como ‘arbitrária’ esta aproximação ou esta simplificação”²¹³.

Esta noção de reflexo aproximativo nos remete a questão da existência ou não da verdade objetiva e também a questão da dialética entre verdade absoluta e verdade relativa. A fim de tornar claro essas questões recorramos, num primeiro momento, a lógica simbólica. Formalizemos a seguinte proposição de Lenin: “Admitir a verdade objetiva... é admitir... a verdade absoluta”²¹⁴.

Os pontos suspensivos dessa proposição nos serão de grande valia para mostrar, num segundo momento, as limitações de uma análise do texto Leninista baseada exclusivamente na lógica formal. Feita esta observação passemos a formalização da proposição enunciada acima:

(Admissão da verdade objetiva) = P

(Admissão da verdade absoluta) = A

A partir daí podemos extrair a seguinte fórmula:

(P -> A)

Observemos que se trata de uma implicação e não de uma

²¹² Id., op. cit., pg. 54.

²¹³ Id., ib..

²¹⁴ Id., op. cit., pg. 117.

equivalência. Esta nos parece a leitura mais adequada de Lenin, que trata de uma forma logicamente e expositivamente anterior a questão da existência da verdade objetiva (item 4) relativamente a questão da verdade absoluta (item 5).

Passemos, agora, a seguinte proposição Leninista: “Não se pode negar a verdade absoluta sem negar a existência da verdade objetiva”²¹⁵.

Formalizemos esta proposição:

(Não admissão da verdade absoluta) = $\neg A$

(Não admissão da verdade objetiva) = $\neg P$

Daí podemos extrair a seguinte fórmula:

$(\neg A \rightarrow \neg P)$

Esta fórmula é logicamente equivalente a anterior, tratando-se de uma equivalência tautológica, denominada contraposição, cuja formulação é a seguinte:

$((P \rightarrow A) \Leftrightarrow (\neg A \rightarrow \neg P))$

Mais precisamente trata-se de uma especificação do esquema de equivalência tautológica, denominado contraposição, que é o seguinte:

$((A \rightarrow B) \Leftrightarrow (\neg B \rightarrow \neg A))$

Poderiam objetar-nos que se a fórmula $(P \rightarrow A)$ é equivalente a fórmula $(\neg A \rightarrow \neg P)$ a ordem das questões Leninistas é arbitrária podendo ser invertida, ou seja, tratar antes da questão da existência ou não da verdade absoluta para depois tratar da questão da existência ou não da verdade objetiva.

²¹⁵ LENIN, op. cit., pp. 107-108.

A isto responderemos, primeiramente, com uma argumentação de Engels, relativa aos limites de todas as determinações polares, nas quais a lógica formal se baseia:

“A verdade e o erro, como todas as determinações do pensamento que se movem em pólos opostos, só tem precisamente validade absoluta para um domínio extremamente limitado... A partir do momento em que aplicamos a oposição entre verdade e erro fora do domínio estreito que indicamos mais atrás, esta torna-se relativa e imprópria para a expressão científica exata: no entanto, se tentamos aplica-la como absolutamente válida fora deste domínio, falhamos completamente ; os dois pólos da oposição transformam-se no seu contrário, a verdade torna-se erro e o erro verdade”²¹⁶.

A este argumento de Engels acerca dos limites da lógica tradicional, é mister acrescentar que o pensamento dialético Leninista não separa forma de conteúdo, esposando ao contrário dessa separação a conhecida tese hegeliana de que “o conteúdo é forma que se traduz em conteúdo, e a forma é o conteúdo que se traduz em forma”²¹⁷. Ainda mais é sabido que Lenin atribuía, às vezes, uma importância fundamental ao conteúdo como ocorreu no seu questionamento não da forma soviética, mas de seu conteúdo menchevique e socialista revolucionário abrigado por ela durante certo período que precedeu a revolução de outubro.

Por outro lado é sabido, também, que Lenin enfatizou a Forma Partido de novo tipo quando, por ocasião do II Congresso do POSDR, tratava-se de combater o oportunismo de Martov e Axerold nas questões de organização, “que são, evidentemente, ainda menos essenciais que as questões de programa e de tática”²¹⁸, mas que naquele momento apareciam em primeiro plano na vida partidária.

²¹⁶ ENGELS, *Anti-Duhring*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 76-77.

²¹⁷ Hegel apud KURSÁNOV, op. cit., pg. 75.

Axerold argumentava que o conteúdo era mais importante que a forma: o programa e a tática mais importantes que a forma organizativa. Contrapondo-se a essa argumentação elementar, que colocava em segundo plano a Forma Partido, justamente num momento em que unificados programaticamente e taticamente os sociais-democratas russos necessitavam de uma unificação orgânica, Lenin, com ironia, nos diz:

“Grandes e profundas verdades! Com efeito, o programa é mais importante que a tática, a tática é mais importante que a organização. O alfabeto é mais importante que a etimologia, e a etimologia é mais importante que a sintaxe ...”²¹⁹.

Em segundo lugar, após essa argumentação de caráter geral contra o modo metafísico de pensar e acerca das relações entre forma e conteúdo, analisemos a real significação da démarche Leninista. Antes de mais nada, suspendamos os pontos suspensivos da proposição Leninista, acima arrolada, a fim de captar seu sentido preciso:

“Admitir a verdade objetiva, quer dizer, independente do homem e da humanidade, é admitir, de uma maneira ou de outra, a verdade absoluta”²²⁰.

Ora, é Lenin que nos diz que este “de uma maneira ou de outra” é o que “separa o materialista e metafísico Duhring do materialista dialético Engels”²²¹. Isto implica que a questão das relações entre verdade absoluta e verdade relativa não pode prescindir de um tratamento dialético. Antes de enfocarmos a análise dialética Leninista dessa questão vejamos o conteúdo real que Lenin atribui as noções de verdade objetiva, verdade absoluta e

²¹⁸ LENIN, *Um Passo em Frente, Dois Passos Atrás*. Lisboa, Avante, 1978, pg. 221.

²¹⁹ Id., op. cit., pg. 202.

²²⁰ LENIN, *Materialismo e Empiriocriticismo*, op. cit., pg. 117.

²²¹ Id., ib..

verdade relativa. Somos forçados, aqui, a citar novamente a formulação Leninista desses conceitos, pois nela encontra-se a chave para compreender porque, no itinerário Leninista, a questão da verdade objetiva antecede, lógica e expositivamente, a questão da dialética entre verdade absoluta e verdade relativa. Com efeito, Lenin formula, claramente, duas questões que freqüentemente são confundidas, estabelecendo a anterioridade, lógica e expositiva, da primeira sobre a segunda:

“1. Existe uma verdade objetiva ou, por outras palavras: as representações humanas podem ter um conteúdo independente do sujeito, independente do homem e da humanidade? 2. Se sim, as representações humanas que exprimem a verdade objetiva podem exprimi-la imediatamente, na sua totalidade sem restrição, absolutamente ou somente de maneira aproximada, relativa? Esta Segunda questão é a da correlação entre a verdade absoluta e a verdade relativa”²²².

A resposta Leninista a primeira questão será que as representações contém um elemento objetivo, ou seja, exprimem a verdade objetiva num duplo sentido:

1) No plano ontológico as representações expressam a existência do refletido independentemente do refletor.

2) No plano gnosiológico as representações são um reflexo aproximado do refletido, exceto no caso das chamadas verdades eternas, que são banais²²³ e absolutas.

Bem entendido o carácter aproximado do reflexo não implica qualquer relativismo, remetendo-nos para a dialética entre verdade absoluta e verdade relativa. Trataremos dessa questão mais adiante, cabendo, no momento,

²²² Id., op. cit., pg. 107.

²²³ Engels diz *plattheiten*. Cabe notar que refere-se às verdades empírico-factuais e não às verdades matemáticas.

lembrar que contrariamente a Mach, Avenarius, etc, que advogam o relativismo:

“a dialética, como já o explicava Hegel, integra como um dos seus momentos, o relativismo, a negação, o ceticismo, mas não se reduz ao relativismo. A dialética materialista de Marx e de Engels inclui sem dúvida o relativismo, mas não se reduz a ele; quer dizer, que admite a relatividade de todos os nossos conhecimentos não no sentido da negação da verdade objetiva, mas no sentido da relatividade histórica dos limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação a esta verdade”²²⁴.

A questão da verdade objetiva equivale à questão da objetividade de nossas representações.

Ao tratar deste problema Lenin opõe à concepção idealista de objetividade a concepção materialista dialética, acima enunciada. A concepção idealista de objetividade é formulada, claramente, por Bogdanov no livro primeiro de sua obra *Empiriomonismo*:

“O fundamento da objetividade deve encontrar-se na esfera da experiência coletiva. Qualificamos de objetivo os dados da experiência cujo significado vital é idêntico para nós e para os outros homens, dados nos quais baseamos sem contradição a nossa atividade e sobre as quais os outros homens devem também, segundo a nossa convicção, basear-se, para não caírem na contradição. O caráter objetivo do mundo físico vem de não existir só para mim, mas para todos (é falso! Existe independentemente de ‘todos’) e de ter, tal é a minha convicção, para todos o mesmo significado determinado que tem para mim. A objetividade da série física é o seu valor geral”²²⁵.

Tal concepção que define o objetivo como a intersubjetividade geral é, francamente, idealista na medida em que faz o caráter objetivo do mundo físico depender da intersubjetividade, ao contrário para o materialismo dialético “o mundo físico existe independentemente da humanidade e da experiência

²²⁴ LENIN, op. cit., pg. 121.

humana”²²⁶. Em outros termos, como assinalamos acima, o refletido existe independente do refletor, e isto, não somente no plano ontológico, mas no gnosiológico também, por exemplo as ciências da natureza “não permitem duvidar que esta afirmação: A terra existia antes da humanidade”²²⁷, seja uma verdade objetiva no duplo sentido, gnosiológico e ontológico.

Além de idealista a definição de Bogdanov de objetividade deixa o flanco aberto ao fideísmo, pois, como nos diz Lenin,

“a religião tem um ‘valor geral’ mais extenso do que a ciência: a maior parte da humanidade agarra-se ainda hoje a primeira”²²⁸.

Os primórdios desta definição do objetivo como o intersubjetivo pode ser encontrada já em um dos próceres do idealismo subjetivo, Berkeley, quando ele nos diz que o modo de ajuizar da realidade da transformação da água em vinho é:

“Se todos os que estavam à mesa tivessem visto o vinho, se lhe tivessem sentido o cheiro, se tivessem bebido e lhe tivessem sentido o gosto, se tivessem experimentado o seu efeito, a realidade desse vinho estaria para mim fora de dúvida”²²⁹.

O conceito de real, de objetividade, é claramente vinculado à percepção de sensações idênticas por várias pessoas simultaneamente, isto é, a objetividade é a intersubjetividade²³⁰.

Feitas estas considerações acerca do caráter idealista da concepção

²²⁵ Bogdanov apud LENIN, op. cit., pg. 109.

²²⁶ Id., ib..

²²⁷ Id., op. cit., pg. 108.

²²⁸ Id., op. cit., pg. 110.

²²⁹ Berkeley apud LENIN, op. cit., pg. 24.

²³⁰ Anotemos, de passagem, que tal concepção é retomada, com ligeiras modificações que não são de fundo, por Popper. Cf. POPPER, K., *A Lógica da Investigação Científica*. São Paulo, Abril, 1975, pp. 277 e ss.

do objetivo como o intersubjetivo, é mister assinalar que Lenin não a descarta inteiramente. Podemos dizer que Lenin distingue entre o sentido forte de objetividade (nos termos enunciados acima que implicam o aspecto ontológico e gnosiológico), aonde não há conciliação possível com o idealismo, e, o sentido fraco de objetividade, baseado na intersubjetividade.

É com base nesta distinção do duplo sentido de objetividade que podemos compreender porque Lenin utiliza o sentido fraco deste termo, quando apela a literatura filosófica, da época de então, a fim de responder aos discípulos russos de Mach que asseguravam que a acusação de solipsismo, feita a Mach, é resultado de um “subjetivismo extremo”. Lenin, então, colocando-se no próprio terreno de seus adversários, recorre ao sentido fraco de objetividade arrolando as opiniões de O. Ewald, Hans Kleinpeter, E. Lucka, W. Jerusalem, R. Honigswald, Oliver Lodge, todos unânimes, embora por motivos diversos, em caracterizar Mach e Avenarius como solipsistas. Lenin arrola, ainda mais autores, e, valendo-se da objetividade em sentido fraco, conclui que o subjetivismo não é dele, mas sim, que “afeta aqueles que ‘não notaram’ o solipsismo, erro capital de Mach”²³¹.

Uma vez posto que as representações humanas exprimem a verdade objetiva, a objetividade em sentido forte, Lenin aborda a dialética entre verdade relativa e verdade absoluta. Para Bogdanov, que se atém a um enfoque metafísico, a admissão da relatividade dos nossos conhecimentos “impede-nos de reconhecer, por pouco que seja, a existência da verdade absoluta”²³². Ao contrário, longe de se limitar a esta oposição polar e excludente, a dialética

²³¹ LENIN, op. cit., pg. 83.

²³² Id., op. cit., pg. 118.

materialista concebe a verdade absoluta como a integração de verdades relativas. Em outros termos, e mais precisamente, como nos diz Dominique Lecourt:

“... à subordinação idealista relativista da verdade relativa à verdade absoluta, aonde o absoluto faz a figura da perfeição da qual o relativo não seria senão um grau menor, Lenin opõe a dupla reintegração recíproca do absoluto no relativo e do relativo no absoluto”²³³.

Este tipo de relação dialética entre o absoluto e o relativo pode suscitar, nos espíritos metafísicos, a objeção de ambigüidade, de não distinção nítida entre verdade absoluta e verdade relativa. Lenin, prevendo esta objeção nos diz que esta distinção

“é precisamente suficientemente ‘vaga’ para impedir a ciência de se tornar um dogma no mau sentido desta palavra, uma coisa morta, congelada, ossificada; mas é suficientemente ‘precisa’ para traçar entre nós e o fideísmo, o agnosticismo, o idealismo filosófico, o sofístico dos discípulos de Hume e de Kant, uma linha de demarcação decisiva e indelével”²³⁴.

De novo, como vimos em relação a prática, a intervenção filosófica leninista serve a ciência, traçando uma linha de demarcação entre o científico e o ideológico, alertando-nos contra os adversários da prática científica: o dogmatismo, e, de outro lado o agnosticismo, o idealismo e o fideísmo.

Como conclusão deste trabalho cabe mostrar que a ontologia da natureza (capítulo III) tem que, necessariamente, ser precedida da teoria do reflexo (capítulo II). Já mostramos como a questão gnosiológica, a teoria do reflexo, é abordada sob o comando da questão ontológica fundamental (capítulo I), sendo que o idealismo procede inversamente. Vimos, também, como a ontologia da natureza esta subordinada a questão ontológica

²³³ LECOUR, op. cit., pg. 46.

²³⁴ LENIN, op. cit., pg. 120.

fundamental. Resta, pois, mostrar a relação de precedência da teoria do reflexo em relação a ontologia da natureza. Seremos bastante breves.

Se as representações e sensações não comportassem um elemento objetivo então não poder-se-ia estabelecer a objetividade da causalidade, do espaço e do tempo, restando, por exemplo, no caso da categoria de causalidade a resposta de Hume (a causalidade como um hábito psicológico) ou a de Kant (a causalidade como uma categoria do entendimento humano). Veremos, ao abordar a ontologia da natureza, possíveis variações de pormenores, das soluções Humianas e Kantianas. Cabe, aqui, para concluir, observar que sem uma teoria do reflexo, que mesmo sendo considerado ativo, comportando uma unidade dialética do subjetivo e do objetivo, não negando, portanto, o aspecto objetivo, torna-se impossível estabelecer a objetividade das leis da natureza, do espaço e do tempo. Nesse sentido, a teoria do reflexo (capítulo II), antecede e ilumina a ontologia da natureza (capítulo III).

CAPÍTULO V

ONTOLOGIA GERAL (DO SER NATURAL E SOCIAL)

O capítulo III de *Materialismo e Empirocriticismo* abre-se com duas questões fundamentais para uma ontologia do ser natural e social:

- 1) O que é matéria?
- 2) O que é experiência?

1 Sobre a matéria

Vejamos detidamente, em primeiro lugar, a abordagem leninista da primeira questão. Partindo de uma concepção filosófica tradicional, segundo a qual o ser não pode ser definido, Lenin efetua uma demonstração que consiste em apresentar e comentar, de início, três definições idealistas de matéria e, subseqüentemente, propõe sua própria definição, mostrando, em seguida, a pertinência da referida concepção filosófica tradicional. Com efeito, podemos dizer que logicamente tal concepção é anterior, mas na ordem expositiva, para efeitos de demonstração, ela é posterior. Arrolemos as três definições idealistas de matéria, iniciando com a de Avenarius.

“Não há físico no seio da ‘experiência completa’ purificada, nem matéria no sentido metafísico absoluto da palavra, porque a matéria é, nesse sentido, apenas abstração: seria a soma dos contra-termos, abstração feita de qualquer termo central. Do mesmo modo que na coordenação de princípio, quer dizer, na ‘experiência completa’ o contra-termo é impensável [*undenkbar*] sem o termo central, do mesmo modo, a matéria é, na concepção metafísica absoluta, um absurdo completo [*unding*]”²³⁵.

²³⁵ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 127.

Quanto à definição de Mach:

“Aquilo a que chamamos matéria não é mais do que uma ligação regular entre os elementos (‘sensações’)”²³⁶.

Finalmente, a definição de Pearson, discípulo inglês de Mach:

“Não pode existir objeção, do ponto de vista científico, a que certas séries mais ou menos constantes de impressões sensíveis sejam classificadas numa categoria única chamada matéria; aproximamo-nos assim muito perto da definição de J. St. Mill: a matéria é uma possibilidade permanente de sensações; mas esta definição da matéria não se parece em nada com aquela que afirma que a matéria é uma coisa em movimento”²³⁷.

Todas estas definições gravitam em torno do problema ontológico fundamental (objeto do capítulo I) que comporta duas soluções: os materialistas partem “da existência ao pensamento, da matéria à sensação” e os idealistas efetuam o inverso.

As definições de matéria dos três autores acima enunciadas implicam na “negação da fonte exterior, objetiva das nossas sensações” (que diz respeito ao problema ontológico fundamental) e também da “negação da realidade objetiva que corresponde às nossas sensações” (que diz respeito à teoria do reflexo).

Nessa perspectiva, o problema ontológico fundamental – o da relação entre o ser e o pensamento – comporta unicamente duas soluções e as noções que o compõem (matéria, consciência, pensamento, sensação) é que são infinitamente extensas, sendo que somente podemos indicar qual delas é o “dado primeiro”. Lenin ancora essas considerações numa concepção tradicional de definição que consiste em considerar que definir algo é

²³⁶ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 128.

²³⁷ Pearson apud LENIN, op. cit., pg. 128.

“antes de mais nada subordinar uma concepção dada a uma outra mais alta. Quando formulo, por exemplo, esta definição o burro é um animal, subordino a noção de burro a uma noção mais ampla”²³⁸.

Partindo desta concepção Lenin considera que não existem noções mais amplas do que a de matéria e pensamento (consciência). Tratam-se de conceitos infinitamente extensos, para os quais é possível somente considerar qual deles é o “dado primeiro”. Lenin retorna, por esta via de apelo a uma certa concepção de definição, a à concepção filosófica tradicional segundo a qual o ser é o conceito de extensão máxima e por isso mesmo de compreensão mínima, concepção baseada numa lei da lógica que reza que quanto maior é a extensão, menor é a compreensão.

Lenin é bastante didático em sua demonstração e retomando as três definições idealistas de matéria ilustrativas de sua tese acerca do caráter infinitamente extenso do ser, ele conclui:

“Tomemos os três argumentos sobre a matéria atrás mencionados. A que se reduzem? Ao fato de estes filósofos irem do psíquico ou do eu, para o físico ou para o meio, como do termo central para o contra-termo ou das sensação para a matéria. Avenarius, Mach e Pearson podiam, no fundo, ‘definir’ os conceitos fundamentais de modo diferente do da indicação da sua tendência filosófica? Podiam definir de forma diferente, de qualquer outra maneira, o eu, a sensação, a percepção sensível? Bastaria por claramente a questão para compreender em que enorme absurdo caem os discípulos de Mach quando exigem dos materialistas uma definição de matéria que não se reduza a repetir que a matéria, a natureza, o ser, o físico é o dado primeiro enquanto que o espírito, a consciência, as sensações, o psíquico são os dados secundários”²³⁹.

Passemos agora à definição materialista dialética de matéria que, coerentemente com o grau de extensão do ser, será extremamente genérica. Neste particular é mister, antes de mais nada, considerar a distinção leninista

²³⁸ LENIN, op. cit., pg. 129.

²³⁹ Id., ib..

entre conceito filosófico de matéria e conceito científico de matéria. O conceito científico de matéria varia consoante a evolução da Física, enquanto o conceito filosófico é estático e de uma extensão tal que limita-se a afirmar a primazia da realidade objetiva sobre a consciência, a sensação etc.. Arrolemos algumas passagens significativas referente à definição filosófica de matéria:

“A matéria é aquilo que, agindo sobre os nossos órgãos dos sentidos, produz as sensações: a matéria é uma realidade objetiva que nos é dada nas sensações etc.”²⁴⁰.

“‘A matéria desaparece’, isto que dizer que desaparece o limite até o qual conhecíamos a matéria, e que o nosso conhecimento se aprofunda; propriedades da matéria que nos pareciam antes absolutas, imutáveis, primordiais (impenetrabilidade, inércia, massa etc.) desaparecem, reconhecidas agora como relativas, inerentes apenas a certos estados da matéria. *Porque a única ‘propriedade’ da matéria, que o materialismo filosófico reconhece, é a de ser uma realidade objetiva, de existir fora da consciência*”²⁴¹.

Deste modo, como depreende-se destas duas definições, a definição filosófica de matéria limita-se a enunciar sua primazia sobre o pensamento (consciência, sensações etc.). Em outros termos, ela é anterior (causa) às sensações, consciência etc. e existe independentemente delas.

Vejamos mais de perto algumas questões relativas ao conceito filosófico de matéria.

Em primeiro lugar, o materialismo tradicional ao definir a matéria identificava uma substância, um certo princípio primeiro de tudo o que existe. Para Tales, a água, para Anaxímenes, o ar, para Demócrito, os átomos etc. Os átomos indivisíveis foram considerados como definidores da matéria até o início da “crise” da Física, em fins do século XIX e começo do XX. Como observa Cheptulin,

²⁴⁰ Id., op. cit., pp. 128-129.

“é precisamente esta concepção da matéria que tinham os materialistas ingleses e franceses, assim como Feuerbach”²⁴².

Contrariamente a esta concepção tradicional, o conceito leninista não identifica nenhuma substância como elemento definidor da matéria no nível filosófico, pois, como vimos, neste plano, sua única propriedade é de ser uma realidade objetiva, isto é, independente da consciência.

Esta renovação do materialismo não se deve ao acaso, mas decorre do princípio englesiano segundo o qual “o materialismo percorre uma série de fases em seu desenvolvimento. Cada descoberta transcendental que se opera, inclusive no campo das ciências naturais, obriga-o a mudar de forma”²⁴³.

Em segundo lugar, analisaremos dois pontos. Primeiramente convém observar, como faz Cheptulin que

“o objeto a partir do qual é abstraído o conceito de matéria é toda a realidade objetiva, o todo o mundo exterior, toda a realidade que rodeia o homem, isto é, o mundo em sua totalidade”²⁴⁴.

Neste sentido, ele é uma das mais altas, senão a maior, abstração a que o espírito humano pode chegar. A segunda observação é que justamente por confundirem o conceito filosófico com o conceito científico de matéria que Mach e seus discípulos foram levados a falar do “desaparecimento da matéria”. A descoberta do elétron os desconcertou, o que não ocorreria se compreendessem, como nos diz Lenin, que

“o elétron é tão inesgotável quanto o átomo, a natureza é infinita, existe infinitamente: e só este reconhecimento categórico e absoluto da sua existência fora da consciência e das sensações do homem

²⁴¹ Id., op. cit., pg. 234 (grifo nosso).

²⁴² CHEPTULIN, A., *A Dialética Materialista*. São Paulo, Alfa-Omega, 1982, pg. 64.

²⁴³ ENGELS, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, op. cit., pg. 182.

²⁴⁴ CHEPTULIN, op. cit., pg. 70.

distingue o materialismo dialético do agnosticismo relativista e do idealismo”²⁴⁵.

Em terceiro lugar, consideremos uma objeção muito corrente à concepção leninista. A definição leninista da categoria filosófica de matéria – enfatizando que a única propriedade da matéria é a de ser uma realidade objetiva, independente da consciência – ocupa um lugar central em *Materialismo e Empiriocriticismo* em função da luta contra o idealismo subjetivo de Mach. Muitos críticos observam que esta definição é limitada, desarmando-nos na luta contra as diferentes formas idealismo objetivo. Como se Lenin esquecesse de afirmar a “materialidade da matéria”. Cheptulin, refletindo sobre esta crítica à definição leninista de matéria, propõe a seguinte solução:

“... não há outras consciências além da consciência humana. A consciência universal, apresentada pelos idealistas objetivos representa a mesma consciência humana mas separada do homem e erigida em absoluta”²⁴⁶.

A nosso ver, de uma perspectiva materialista, não há necessidade de afirmar a priori a não existência de uma consciência humana, bastando considerar a consciência como propriedade da matéria altamente organizada (função do cérebro). Tal consideração nos armar contra as diversas formas de idealismo objetivo, pois, na questão ontológica fundamental, afirma a anterioridade e primazia da matéria sobre qualquer forma de consciência.

Finalmente, se como já se disse, a tarefa da filosofia é levantar problemas, recorramos a Cheptulin que, em muitos pontos, é um tanto ou quanto heterodoxo (daí, talvez, sua acolhida favorável em certos círculos), afim de problematizar a definição leninista de matéria, mas somente a este título, se

²⁴⁵ LENIN, op. cit., pg. 236.

²⁴⁶ CHEPTULIN, op. cit., pg. 69.

tentar apontar soluções.

Todos sabemos que Lenin defini a categoria filosófica de matéria relacionando-a com a consciência. Pois bem, Cheptulin levanta, a este respeito, o seguinte questionamento:

“A referência ao fato de que a matéria existe fora da consciência do homem mostra incontestavelmente o que representa a matéria, mas apenas o que ela representa em relação à consciência. Mas sua relação com a consciência só pode existir quando a consciência existe e esta não é eterna, ela aparece somente em condições muito precisas e existe apenas enquanto são reunidas as condições mais favoráveis. A matéria, por sua vez, existe eternamente. Ela existe antes do aparecimento da consciência, existe em sua presença e existirá depois do seu desaparecimento, se isto acontecer. É por isso que, quando definimos a matéria, não temos o direito de nos limitarmos ao estabelecimento de sua relação com a consciência. Indicando sua relação com a consciência, devemos igualmente salientar os traços que a caracterizam enquanto tal, fora da consciência. A diferenciação da matéria, desta ou daquela de suas propriedades, é precisamente a característica que permite o esclarecimento do que representa a matéria, fora da consciência, nela mesma”²⁴⁷.

Antes de continuarmos nossa análise do III capítulo, dedicado à ontologia da natureza, esclareçamos alguns pontos, objetivando compreender melhor a *démarche* leninista.

Com o intuito de considerar uma possível leitura preconceituosa de Lenin, que poderia em consistir em apontar uma pretensa contradição entre o fato de ele considerar que a única propriedade da matéria, no sentido filosófico, é a de ser uma realidade objetiva, independente da consciência, e logo a seguir conceber a existência de leis objetivas (necessidade e causalidade) na Natureza e, portanto, na matéria. A isso respondermos que, em primeiro lugar, tal invectiva teria que dirigir-se a toda a História da Filosofia, pois nela amiúde se encontra o tratamento em separado da questão da matéria e da existência

²⁴⁷ CHEPTULIN, op. cit., pg. 72.

das leis objetivas. Entretanto, as coisas estão ligadas. Por exemplo, os que negam a realidade objetiva, a matéria que nos é dada nas sensações, que não ultrapassam as impressões (Hume), as sensações (Berkeley), os fenômenos (Kant, que, bem entendido, admite a existência da realidade objetiva, embora a considere uma coisa em si incognoscível), não podem, evidentemente, admitir a existência de leis objetivas regendo a matéria.

Em segundo lugar, ao contrário do que afigura-se a esta possível objeção preconceituosa, Lenin é mais coerente do que ela julga. Com efeito, ao formular o real problema filosófico da causalidade, após desfazer possíveis confusões, Lenin distingue claramente a formulação científica da causalidade (por exemplo, “os conceitos de ordem, de lei etc., podem, em certas condições, ser matematicamente expressos por uma correlação funcional determinada”²⁴⁸), da questão filosófica que consiste em saber se as leis derivam da consciência, de um sujeito transcendental de tipo kantiano, ou se elas existem objetivamente na natureza. Vejamos a formulação leninista do problema:

“A questão verdadeiramente importante da teoria do conhecimento, que divide as correntes filosóficas, não é saber que grau de precisão atingir as nossas descrições das relações de causalidade, nem se estas descrições podem ser expressas numa fórmula matematicamente precisa, mas se a fonte de nosso conhecimento destas relações está nas leis objetivas da natureza ou nas propriedades do nosso espírito, na faculdade de conhecer certas verdades *a priori* etc. É exatamente isto que separa para sempre os materialistas Feuerbach, Marx e Engels dos agnósticos Averniarius e Mach (discípulos de Hume)”²⁴⁹.

A pretensa inconsistência de Lenin revela-se mera aparência enganadora. Com efeito, Lenin acrescenta à matéria a propriedade de estar

²⁴⁸ LENIN, op. cit., pg. 141.

regida por leis objetivas, mas, na medida em que as leis fazem parte do mundo material (lembramos que, como vimos acima, o conceito de matéria é abstraído do mundo em sua totalidade), elas caem sob o conceito mais amplo de matéria, possuído, conseqüentemente, a propriedade de existir objetivamente, isto é, independentemente da consciência. Não há, portanto, inconsistência.

Por outro lado, no plano científico, é tarefa das ciências formular leis objetivas. Por exemplo, o Materialismo Histórico formulou a lei da correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção, a lei do valor, a lei da extração da mais-valia, a lei da tendência decrescente da taxa de lucro etc.

O mesmo argumento que utilizamos acima relativamente às leis objetivas aplica-se à contradição, ou seja, a realidade material está preta de contradições, cuja característica é a de existirem objetivamente, sendo, deste modo, subsumidas pelo conceito filosófico de matéria que postula justamente como principal característica a da existência objetiva.

Nesta perspectiva, podemos ler Mao e visualizar, em seu texto *Sobre a Contradição*, uma distinção entre o conceito filosófico de contradição e conceito científico de contradição. No plano filosófico, Mao afirma a universalidade e a existência objetiva da contradição, que resume nos seguintes termos:

“A contradição existe no processo de desenvolvimento de cada coisa e o percorre desde o começo até o fim; tal é a universalidade ou caráter absoluto da contradição”²⁵⁰.

Neste nível de generalidade, a propriedade da contradição, que cai sob

²⁴⁹ Id., ib..

²⁵⁰ TSE-TUNG, M., *Sobre a Contradição* in *Obras Escogidas*. Madrid, Fundamentos, 1974, vol I, pg. 342.

o conceito filosófico leninista de matéria, é a de existir objetivamente. Mas é no plano científico que ela apresenta maior interesse, sem deixar de ser influenciada pela categoria filosófica que afirma a sua existência objetiva. Nesta linha de raciocínio, Mao nos diz:

“A delimitação entre as diferentes ciências se funda precisamente nas contradições particulares inerentes a seus respectivos objetos de estudo. Assim, é a contradição peculiar de um determinado setor de fenômenos o que constitui o objeto de estudo de um ramo dado da ciência. Por exemplo, os números positivos e os negativos em matemática; a ação e a reação na mecânica; a eletricidade positiva e a negativa em física; a dissociação e combinação em química; as forças produtivas e as relações de produção, e a luta entre uma classe e outra nas ciências sociais; a ofensiva e a defensiva na ciência militar; o idealismo e o materialismo, a concepção metafísica e a concepção dialética em filosofia etc. – cada uma destas parcelas de fenômenos constitui uma contradição particular e tem uma essência particular e, precisamente por isso, elas são objetos de estudo de ramos distintos da ciência”²⁵¹.

Para Mao, é essencial estudar a particularidade da contradição, cada ciência especial, cada processo particular (plano científico da contradição), sendo considerado um desvio dogmático deter-se somente no plano filosófico (universalidade e existência objetiva da contradição), embora este plano seja também essencial. Com efeito, ele nos diz:

“O erro de nossos dogmáticos a este respeito consiste em que, por um lado, não compreendem que é imperativo estudar a particularidade da contradição e conhecer a essência particular das coisas individuais...”²⁵².

Até aqui, tentamos mostrar, detendo-nos um tanto quanto em aspectos formais, a consistência do texto leninista. Se permanecem ainda dúvidas a respeito da pretensa contradição acima referida, recorramos à distinção entre essência e existência feita por Platão no *Sofista*, onde textualmente se lê:

²⁵¹ Id., op. cit., pg. 343.

²⁵² Id., op. cit., pp. 343-344.

“Parmênides confunde aquilo que é com a unidade do que ele é”²⁵³.

Vejamos a comentário esclarecedor de Morente acerca desta passagem d’ *O Sofista*:

“Parmênides confunde aquilo que é, ou seja, a existência de algo, com a unidade do que ele é, ou seja, com a unidade das propriedades disto que existe. Confunde, pois, segundo Platão, o existir com o que chamo o consistir. Confunde a existência com a essência. Confunde o que, mais tarde, Aristóteles vai chamar de ‘substância’, com o que a substância tem, ou seja, com o que a substância é, com sua essência”²⁵⁴.

Baseando-nos nesta distinção entre essência e existência podemos conceber que quando Lenin fala da única propriedade da matéria no sentido filosófico como sendo sua existência objetiva, independente da consciência, esta valendo-se de um sentido existencial, não excluindo que no que tange a essência, e ainda no sentido filosófico, a matéria possa ter outras propriedades. É a partir desta perspectiva que se pode compreender não só a causalidade, como as inúmeras leis da dialética referentes ao pensamento, à sociedade e à natureza. Por exemplo, Lenin explicita a lei da unidade dos contrários como sendo

“o reconhecimento (descobrimento) das tendências contraditórias, mutuamente excludentes, opostas, em todos os fenômenos e processos da natureza (inclusive do espírito e da sociedade)”²⁵⁵.

2 Da noção de experiência

Lenin retoma, de início, a questão ontológica fundamental (o que é a matéria?) e a Teoria do Reflexo (que é a experiência?). Este itinerário visa

²⁵³ PLATÃO, *O Sofista*. São Paulo, Abril, 1973.

²⁵⁴ MORENTE, M. G., *Lecciones Preliminares de Filosofia*. Buenos Aires, Losada, 1957, pg. 85.

²⁵⁵ Lenin apud MAO, op. cit., pg. 339.

estabelecer o justo dispositivo filosófico, mostrando as conexões entre a questão ontológica fundamental, a teoria do reflexo e a ontologia do ser natural e social. Com efeito, os idealistas subjetivos partem da questão gnosiológica, isto é, consideram que no processo de conhecimento a fonte é a sensação, o que é também comum Lenin, mas com a diferença fundamental que o dado primeiro na questão ontológica fundamental é a matéria, e que esta última questão deve comandar a primeira. Além disso, Lenin entende por sensação, como mostramos, algo bastante diverso do que pensam os idealistas subjetivos.

Na realidade, partindo das sensações, os idealistas subjetivos não ultrapassam os estreitos limites do sujeito que apreende conhecimento, não podendo alçar-se, se forem conseqüentes, sequer à teoria do reflexo. Vejamos, a título de exemplo, uma passagem de Berkeley, na qual, devido a seu ponto de partida, se vê obrigado, para ser coerente, a negar explicitamente a teoria do reflexo:

“pode-se alegar que embora as idéias não existam sem o espírito, talvez haja coisas semelhantes de que elas sejam cópia, existentes sem o espírito numa substância inconcebível. Responde que uma ideia só pode ser semelhante a uma idéia; uma cor ou uma forma só pode assemelhar-se a outra cor ou forma”²⁵⁶.

Após esta passagem de Berkeley, que evidencia a subordinação da questão ontológica fundamental à questão gnosiológica, passemos à análise da noção de experiência, conceito essencial para os idealistas subjetivos. Lenin remonta, aqui, a Teoria do Reflexo, objeto do capítulo II de *Materialismo e Empiriocriticismo*. A fim de aclará-la, vejamos a construção positiva leninista

²⁵⁶ BERKELEY, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, op. cit., § 8, pg. 20.

que efetua-se através de leituras sintomais de Mach e A. Rey, sendo que esta última é realizada no capítulo 5, dedicado à revolução na Física. Antes de mais nada, é mister distinguir dois sentidos do termo experiência:

Sentido 1: ao analisar o princípio da economia de pensamento, Lenin enuncia o sentido mais corrente de experiência. Com efeito, ele nos aponta que a experiência iguala-se às sensações²⁵⁷. Sentido 2: experiência no sentido de experimentação tal qual a concebe o método experimental. Neste sentido ela está contida no conceito de prática. Surge claramente na passagem em que Engels refuta o agnosticismo: “a refutação mais contundente destas manias, como de outras manias filosóficas, é a prática, principalmente a experimentação e a indústria”²⁵⁸.

Ambas, experiência no sentido 1 e no sentido 2, constituem uma unidade dialética de elementos subjetivos e objetivos, sendo que Lenin, em sua luta contra o idealismo subjetivo, enfatiza o aspecto objetivo.

Já vimos no capítulo anterior, a definição de sensação (experiência no sentido 1). Vejamos agora, mais de perto, a noção de experimentação, não sem antes tecer alguns considerandos sobre a noção de objetividade, que, no dizer de Kursánov, ocupam lugar central na teoria leninista do reflexo: “tendo um significado decisivo, tanto universal quanto principista, que determina a própria essência do conceito de verdade em geral”²⁵⁹.

Arrolemos a definição de Kursánov de objetividade que corrobora nossa leitura feita no capítulo anterior:

²⁵⁷ LENIN, op. cit., pg. 164.

²⁵⁸ ENGELS, *Ludwig Feuerbach...*, op. cit., pg. 180.

²⁵⁹ KURSÁNOV, G., *Fundamentos de la Teoria Leninista de la Verdad y Critica de las*

“A objetividade da verdade é sua condição necessária e característica determinante que significa o reflexo da essência e das propriedades e relações dos objetos e fenômenos do mundo material nas formas cognoscíveis, assim como a independência do conteúdo dos conhecimentos, confirmados pela prática em relação ao homem e à humanidade”²⁶⁰.

Kursánov salienta dois aspectos da objetividade que apontávamos no capítulo anterior. No plano gnosiológico, a objetividade é o reflexo, diremos nós, aproximado, das propriedades e das essências dos objetos e, no plano ontológico, existe uma independência do refletido em relação ao refletor (o homem, a humanidade).

Após esta breve digressão, que visou, de um lado, corroborar nossa leitura, apelando para o que chamamos objetividade em sentido fraco (intersubjetividade), e, de outro, colocar em relevo que Lenin acentua o aspecto objetivo em sua leitura sintomal de Mach e A. Rey. Vejamos tais leituras.

Lenin se vale amplamente da obra de Abel Rey, *A Teoria da Física entre os Físicos Contemporâneos*, pois, em que pesem seus preconceitos anti-materialistas e sua “completa ignorância da gnosiologia do materialismo”, Rey “resume escrupulosamente e, em geral, de modo consciencioso, os abundantes escritos que existem sobre esta questão, e não só de franceses mas também de ingleses e alemães...”²⁶¹.

A passagem de Rey que diz respeito ao conceito de experiência no sentido de experimentação é a seguinte:

“A experiência é, por definição, conhecimento do objeto... A experiência é o que não se subordina ao mandato de nossa inteligência, o que não se deixa influenciar por nossos desejos e nossa vontade, o que nos é dado, o que nós não fazemos. A

Conceptiones Idealistas Modernas. Moscou, Progresso, 1977, pg. 103.

²⁶⁰ Id., op. cit., pg. 104.

²⁶¹ LENIN, op. cit., pg. 252.

experiência é o objeto frente (*en face du*) ao sujeito”²⁶².

A leitura sintomal de Lenin visualiza nesta passagem uma ilustração dos tipos de filósofos que Engels definia como “materialistas envergonhados”.

Com efeito, Lenin nos diz:

“Rey, positivista e fenomenista zeloso, é um exemplo saliente deste tipo. Se a experiência é ‘conhecimento do objeto’, se a ‘experiência é o objeto frente ao sujeito’, se a experiência consiste em que ‘algo de fora (*quelque chose du dehors*)’ que existe e existindo se impõe (*se pose et en se posant s’impose*), isto evidentemente não é outra coisa que materialismo!”²⁶³.

Lenin acrescenta ainda que o “materialismo envergonhado” de Rey está presente na seguinte definição de “objetivo”:

“é objetivo que nos é dado desde fora, imposto pela experiência, o que não fazemos, porém está feito independentemente de nós e em certo modo faz a nós”²⁶⁴.

Trata-se, portanto, de uma interpretação materialista do conceito de experiência esposado explicitamente por A. Rey, não exigindo, caso ele assumisse seu materialismo, nem mesmo uma leitura sintomal, na medida em que esta baseia-se numa

“relação invisível necessária entre o campo visível e o campo do invisível, uma relação que define a necessidade do obscuro campo do invisível como um efeito necessário da estrutura do campo visível”²⁶⁵.

Não chega a ser necessário detectar algo implícito (campo do invisível) a partir do explícito (campo do visível). Ao contrário, tudo está explicitamente formulado no texto de Rey, embora não assumido.

²⁶² Rey apud LENIN, op. cit., pg. 295.

²⁶³ Id., ib.

²⁶⁴ Rey apud LENIN, op. cit., 295.

²⁶⁵ ALTHUSSER, *Lire le Capital*, op. cit., vol. 1, p. 18.

Voltemos um pouco atrás e vejamos a leitura que Lenin faz de uma passagem de Mach relativa à experiência no sentido de sensação:

“o que observamos na natureza se imprime em nossas representações, ainda quando não o compreendamos nem o analisemos, e estas representações imitam (*nachahmen*) os processos da natureza em seus traços mais gerais e mais estáveis (*starksten*). Possuímos, com dita experiência um tesouro (*Schatz*) que sempre temos à nossa disposição...”²⁶⁶.

Lenin não ignora que a concepção de natureza de Mach não é mesma do Materialismo Dialético, entretanto, desta passagem ele infere a seguinte proposição: “aqui a natureza é tida por primária e as sensações e a experiência pelo derivado”.

Tratou-se tanto em A. Rey como em Mach, nas passagens em questão, de definições materialistas de experiência na medida em que enfatizaram o elemento objetivo. No que concerne à definição idealista de experiência, ela se reduz ao elemento subjetivo, identificando experiência e consciência. Nesta perspectiva, Bogdanov é um idealista conseqüente, na medida em que nos diz que “a consciência e a experiência psíquica imediata são conceitos idênticos”. A respeito do caráter idealista desta identificação, um crítico francês do livro de Belfort Bax, *The Roots of Reality*, dizia “a experiência é apenas uma palavra que substitui a palavra consciência”²⁶⁷.

Recapitulando, até aqui vimos as concepções idealistas e a concepção leninista de matéria, bem como a concepção materialista dialética de leis objetivas da natureza, após o que nos detivemos no conceito de experiência, devendo agora fazer referência às concepções idealistas de causalidade e de necessidade.

²⁶⁶ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 141.

3 Tendências subjetivistas sobre a noção de causalidade

Lenin distingue duas variantes básicas na tendência idealista da causalidade: a de Hume e a de Kant. Esboçemos rapidamente estas concepções.

Hume parte da seguinte precisão conceitual e terminológica:

“pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, lemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões diferenciam-se da idéias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência quando refletimos sobre quaisquer das sensações ou dos movimentos acima mencionados”²⁶⁸.

Depreende-se desta passagem que a diferença entre impressões e idéias é de grau, as idéias são as percepções menos vivas. Com efeito, Hume nos diz que podemos

“dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas pensamentos ou idéias”²⁶⁹.

Todas as idéias, para Hume, devem ser explicadas em termos de impressões. É este o sentido do que se convencionou denominar método do desafio de Hume, formulado nos seguintes termos: “quando suspeitamos que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou idéia – o que é muito freqüente – devemos apenas perguntar de que impressão é derivada aquela suposta idéia”²⁷⁰.

Aplicando o “método de desafio” à idéia de causalidade, Hume chega à

²⁶⁷ LENIN, op. cit., pg. 140.

²⁶⁸ HUME, D., *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo, EDUSP / Companhia Nacional, 1979, pg. 16.

²⁶⁹ Id., ib.

conclusão de que ela não deriva de nenhuma impressão:

“quando olhamos em torno de nós na direção dos objetos externos e consideramos a ação das causas, não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder ou conexão necessária, alguma qualidade que ligasse o efeito à causa e tornasse um a consequência infalível do outro”²⁷¹.

Em que pese não existir nenhum caso isolado de impressão de causa e efeito, Hume admite que:

“quando aparecem vários casos uniformes, e o mesmo objeto e sempre seguido pelo mesmo efeito, então começamos a admitir a noção de causa e de conexão. Sentimos então um novo sentimento, ou nova impressão, ou seja, uma conexão costumeira”²⁷².

A noção de causalidade é, portanto, para Hume, um hábito psicológico, uma “conexão costumeira”, e não o reflexo aproximado de de uma lei objetiva da natureza.

Enquanto Hume explica a causalidade como uma necessidade subjetiva, Kant a considera uma necessidade objetiva, uma das doze categorias do entendimento, mas tal necessidade é imposta pelo sujeito transcendental ao mundo fenomênico e, portanto, não deixa, neste sentido, de ser subjetiva. O espaço, o tempo e as categorias do entendimento não derivam da experiência, são a priori e transcendentais, isto é, condições de possibilidade de qualquer experiência possível.

Tais são as duas concepção consideradas por Lenin, que, por sua vez, mostra, analisando a maneira como é efetivamente solucionada a questão da necessidade, a falácia da *novidade* do empiriocriticismo. O item dedicado à questão da necessidade e da causalidade apresenta dois momentos. No

²⁷⁰ Id., op. cit., pg. 20.

²⁷¹ Id., op. cit., pg. 62.

primeiro, Lenin enfoca a concepção materialista de Feuerbach, Engels e Dietzgen, no segundo, as concepções idealistas de Avenarius, Mach, Karl Pearson, J. Ptzoldt, H. Poincaré e dos discípulos russos de Mach (Ivchkevich e Bogdanov). Com pequenas variações, que não são de fundo, tais filósofos simplesmente repetem Hume e Kant. Vejamos somente o que diz respeito aos dois expoentes da empiriocriticismo: Avenarius e Mach.

Avenarius adota a concepção de Hume, como se depreende da seguinte passagem de *A Filosofia como Meditação no Mundo segundo o Princípio do Menor Esforço*:

“§ 81: não percebendo (não conhecendo pela experiência: *Erfahren*) a força como algo que origina o movimento, não percebemos tampouco a necessidade de movimento algum... tudo o que percebemos (*erfahren*) é que um segue o outro”²⁷³.

A causalidade é, portanto, para Avenarius, assim como para Hume, uma “conexão costumeira”. Lenin estabelece uma conexão lógica entre as soluções kantiana e a humeana de causalidade e o problema ontológico fundamental. Para ele, não se pode chegar a nenhuma outra conclusão, exceto a kantiana e a humeana, se não se põe na “realidade objetiva a origem de nossas sensações”²⁷⁴. Com efeito, se não se reconhece a realidade objetiva dada nas nossas sensações, de onde poderiam provir a necessidade e a causalidade senão do sujeito?

Do mesmo modo, a concepção de Mach segue as pegadas de Hume: “exceto a *necessidade lógica*, não existe nenhuma outra, por exemplo na

²⁷² Id., op. cit., pg. 74.

²⁷³ Avenarius apud LENIN, op. cit., pg. 149.

²⁷⁴ LENIN, op. cit., pg. 149.

Física”²⁷⁵. E, em outra passagem, na *Mecânica*:

“Expus muitas vezes que todas as formas da lei de causalidade procedem de tendências (*Trieben*) subjetivas: nenhuma necessidade obriga a natureza a corresponder a estas”²⁷⁶.

Estamos de volta a Hume, exceto que ao invés de “conexões costumeiras”, temos “tendências subjetivas”.

4 O princípio da economia de pensamento e a realidade espaço-temporal

Vimos que este princípio não tem nada de novo, já tendo sido enunciado por Berkeley. Lenin ironiza a este respeito. No plano filosófico, nos diz ele, “o mais econômico é pensar que existem somente eu e minhas sensações” e, no plano científico, “é mais econômico pensar que o átomo é indivisível e não está composto de elétrons positivos e negativos”²⁷⁷.

É por causa de tais absurdos que os trabalhos ulteriores de Mach serão levados a rever esse princípio de tal modo que levam a sua negação absoluta. Na *Teoria do Calor*, Mach afirma: “não cultivamos a economia pela economia... o fim da economia é dar o quadro mais completo, mais sereno, do universo”²⁷⁸. Ou seja, é preciso negar o princípio de economia do pensamento no que diz respeito à ontologia. Como afirma Lenin: “dizer que o objetivo da ciência é oferecer quadro fidedigno do universo (a ‘serenidade’ não tem cabimento aqui), é repetir a tese materialista. Dizer isto é reconhecer a realidade objetiva do

²⁷⁵ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 150.

²⁷⁶ Id., ib.

²⁷⁷ Id., op. cit., pg. 162.

²⁷⁸ Mach apud LENIN, op. cit., pg. 163.

mundo em relação a nosso conhecimento, a realidade do modelo em relação ao quadro”²⁷⁹.

Lenin aplica ao espaço-tempo a mesma distinção que efetua entre conceito filosófico de matéria e conceito científico de matéria. A relatividade dos conceitos espaço-temporais na história das ciências não implica, como julgam certos relativistas, a não existência objetiva das realidades espaço-temporais por eles designadas. São verdades relativas que contém um grão de verdade absoluta e que designam realidades objetivas. A única questão propriamente filosófica é a da existência objetiva ou não do espaço-tempo. Lenin não deixa dúvidas a este respeito:

“uma coisa é saber como, com a ajuda dos diferentes órgãos dos sentidos, o homem percebe o espaço e como, durante um longo desenvolvimento histórico, se forma, a partir das percepções, a idéia abstrata de espaço; outra coisa é saber se uma realidade objetiva, independente da humanidade, corresponde a estas percepções e a estas idéias humanas. Esta última questão, se bem que seja *a única questão filosófica propriamente dita*, ‘não foi notada’ por Bogdanov sob uma confusão de investigações de detalhes relativas à primeira questão...”²⁸⁰.

5 Necessidade e liberdade

Escapa aos limites do presente trabalho um tratamento do complexo problema teórico das condições subjetivas e objetivas da Revolução, entretanto fixaremos algumas posições de princípio acerca da questão da liberdade e necessidade decorrentes de *Materialismo e Empiriocriticismo*.

Embora a liberdade, para Hegel e o marxismo, seja concebida como a consciência da necessidade, não cabe limitar-se a uma definição escolástica

²⁷⁹ Id., ib.

²⁸⁰ Id., op. cit., pg. 180, grifos nossos.

de liberdade, mas sim de detectar qual o aspecto principal da contradição liberdade-necessidade. Neste ponto, Lenin, baseado na leitura do *Anti-Dühring*, de Engels, mostra que o pólo principal da contradição é a necessidade objetiva.

Com efeito, nos diz:

“Engels considera o conhecimento e a vontade do homem, por um lado, e a necessidade da natureza, por outro, e, ao invés de qualquer definição, afirma simplesmente que a necessidade da natureza é o primário e a vontade e a consciência do homem, o secundário”²⁸¹.

Esta posição de princípio na questão da liberdade e necessidade decorre da aplicação a este caso particular do princípio ontológico fundamental que afirma a primazia do real sobre o conhecimento que se tem dele.

Antes de concluir, algumas palavras sobre a ordem expositiva do capítulo III de *Materialismo e Empiriocriticismo*: o que unifica as diferentes questões – conceitos de matéria e de experiência, causalidade, princípio da economia de pensamento, espaço-tempo – é o peso ontológico que lhes são atribuídos. Em suma, trata-se de uma ontologia do ser natural e social, sendo que o item final (necessidade e liberdade) está embasado neste preâmbulo ontológico prévio.

Na realidade, a ontologia leninista é o oposto daquilo que Kant entendia por “revolução copernicana” tal como definida no Prólogo à segunda edição da

Crítica da Razão Pura:

“se supôs até agora que todo nosso conhecimento tem que reger-se pelos objetos... tente-se agora ver se não nos saímos melhor com as tarefas da metafísica supondo que os objetos têm que reger-se por nosso conhecimento...”²⁸².

²⁸¹ Id., op. cit., pg. 182.

²⁸² KANT, *Crítica da Razão Pura*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1974.

Lenin, numa objeção a Bogdanov, diz exatamente o oposto: “nossa experiência e nosso conhecimento se adaptam cada vez mais ao espaço-tempo objetivos, refletido-os com mais precisão e com profundidade cada vez maior”²⁸³. Deste modo, não são os objetos, a realidade, que se adaptam a um pretense espaço-tempo transcendentais, mas, ao contrário, é o nosso conhecimento que se adapta cada vez mais ao espaço-tempo objetivos. Noutros termos, não é o conhecimento que regula os objetos, mas os objetos que regulam o conhecimento.

²⁸³ LENIN, op. cit., p. 180.

ANEXO I: BREVES REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO TEÓRICO E SUAS CONSEQÜÊNCIAS POLÍTICAS

“As pessoas, aqui só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias. No curso de nossa investigação veremos, em geral, que os papéis econômicos desempenhados pelas pessoas constituem apenas personificações das relações econômicas que elas representam, ao se confrontarem”.
Marx, *O Capital*.

Uma sociedade não é composta de indivíduos diz Marx, no *Gundrisse*, contra toda ideologia burguesa imbuída de humanismo. Com efeito, a investigação de Marx, considera os indivíduos na medida em que eles são trager, suportes, de determinadas relações economico-sociais. O *Capital* faz abstração dos indivíduos concretos e trata-os teoricamente como simples suportes de relações. Para ser mais preciso as relações de indivíduo para indivíduo é o que existe de mais abstrato, as relações sociais em uma determinada sociedade, como nos diz Marx na *Miséria da Filosofia*, “não são de indivíduo para indivíduo; mas de trabalhador para capitalista, de arrendatário para proprietário, etc.”²⁸⁴. Desse modo a especificidade própria do social, sua concreticidade está no reconhecimento dos indivíduos com suportes de determinadas relações sociais. Ignorando isto os humanistas burgueses consideram como concreto o que há de mais abstrato: as relações inter-individuais.

²⁸⁴ Apud LUKÁCS, G., *Historia y Consciência de Classe*. México, Grijalbo, 1969, pg.

Tratar-se-ia da noção de papel tal como a concebe a sociologia burguesa. Mas o que esta sociologia burguesa humanista encontra por detrás das máscaras não é senão o sujeito humano livre, o *Homus Economicus*, o sujeito da, ação moral e política, o sujeito do conhecimento, etc. Althusser observa a este respeito que

“se não submetermos a uma *epoché* teórica as determinações individuais concretas dos proletários e dos capitalistas, sua ‘liberdade’ ou sua personalidade, não se compreende nada da terrível *epoché* prática à qual a relação de produção capitalista submete os indivíduos, tratando-os apenas como suportes de funções económicas, e nada mais!”²⁸⁵.

Suspendamos esta “*epoché*” teórica e tentemos visualizar o que se esconde por trás das máscaras. Descartemos, como aconselha Marx na *Introdução de 1857*, o indivíduo isolado de que partem as “robinsonadas” e consideremos o indivíduo enquanto ele é, como reza a “VI Tese sobre Feuerbach”, o conjunto das relações sociais. Trata-se de romper com todo humanismo teórico de Feuerbach, e de outros, que concebem uma essência humana abstrata interior a cada indivíduo. A *Idelogia Alemã* assinala o acerto de contas de Marx com sua antiga consciência filosófica²⁸⁶, a ruptura com toda ideologia humanista burguesa e a fundação do materialismo histórico. Dessa obra analisaremos dois momentos que nos serão úteis para buscar detectar que se enconde por detrás das máscaras.

A primeira passagem é aquela em que Marx, ao contrário dos ideólogos alemães, explicita seus pressupostos. O primeiro deles é a produção da vida material: trata-se de uma condição fundamental de toda história humana. O

²⁸⁵ ALTHUSSER, “Sustentação de Tese em Amiens”, op. cit., pg. 164.

²⁸⁶ Cf. MARX, “Prefácio à *Contribuição para a Crítica da Economia Política*”, Lisboa, Estampa, 1971, pg. 30.

segundo pressuposto é a criação de novas necessidades. O terceiro é a reprodução. Ao explicitar o quarto pressuposto, Marx introduz o conceito fundamental para o Materialismo Histórico de Modo de Produção. Somente após ter analisado estes quatro momentos, Marx reconhece, e é isto que nos interessa mais de perto, que os homens têm consciência. Entretanto não se trata de uma consciência “pura”, do cogito cartesiano ou do sujeito transcendental kantiano ou husserliano, mas da consciência enquanto ela é “um produto social e continuará a sê-lo enquanto houver homens”²⁸⁷. A consciência é efeito e não causa de uma realidade mais fundamental, o conjunto das relações sociais.

Detenhamo-nos neste ponto a fim de desfazer possíveis malentendidos. Alguém poderá objetar que, se definirmos a essência humana como o conjunto da relações sociais, não poderemos captar o porque não se transformam em homens, certos antropóides, cachorros, gatos, etc, mesmo vivendo em um meio social determinado: trata-se de reconhecer a realidade do fator biológico. Esta objeção, quando dirigida ao marxismo, não se sustenta, pois Marx longe de negar o fator biológico, o reconhece explicitamente como ressalta da seguinte definição de natureza humana dada no *Gundrisse*:

“Enquanto sou determinado, forçado pelas minhas necessidades, é apenas minha própria natureza, que é um todo de necessidades e impulsos...”²⁸⁸.

E, em outro passo, na *Ideologia Alemã*, Marx nos diz:

“pode-se referir a consciência, a religião e tudo o que se quiser como distinção entre os homens e os animais; porém, esta distinção só

²⁸⁷ MARX & ENGELS, *Ideologia Alemã*, op. cit., vol. I, pg. 36.

²⁸⁸ MARX, “Troca, igualdade, liberdade”, *Revista Temas*, Ed. Ciências Humanas, vol. 3, pg. 7.

começa a existir quando os homens iniciam a produção dos seus meios de vida, passo em frente que é *consequência da sua organização corporal*²⁸⁹.

Torna-se patente, pois, que Marx considera o fator biológico. Esta problemática das determinações biológicas e sociais na determinação do indivíduo suscita o dilema na ideologia burguesa de posições inatistas versus posições ambientalistas. A solução dialética não está em optar por um dos pares desse dilema, mas no interacionismo de Vygotski, Luria e Leontiev²⁹⁰.

E a partir do interacionismo e das indicações dadas por Marx que se pode construir uma antropologia materialista que represente uma ruptura com a antropologia especulativa de Feuerbach, e de outros, com seu esquema de objetivação, alienação e desalienação. Tal antropologia só pode ser desenvolvida através de uma conjugação de esforços interdisciplinares, deve incluir estudos sobre a pré-história, estudos etnográficos sobre as sociedades pré-capitalistas atuais, estudos comparativos sobre a espécie humana e outras espécies de animais, etc. Tal antropologia constituirá uma região do continente científico aberto pela fundação do materialismo histórico: o continente da história.

Relativamente ao materialismo dialético, e aqui entramos na consideração do outro momento da ideologia alemã que enfocaremos, Marx rompe com todo humanismo teórico, toda concepção que pretende fundar a história numa essência humana abstrata. Somos forçados a uma longa citação, mas que tem o mérito de não deixar dúvidas a este respeito:

“Os filósofos consideraram como ideal a que a puseram a

²⁸⁹ MARX & ENGELS, *A Ideologia Alemã*, op. cit., VI.I, pg. 19, grifo nosso.

²⁹⁰ Tema que, evidentemente, vai mais longe do que o escopo da presente tese.

designação de 'Homem', os indivíduos já não subordinados à divisão de trabalho, e compreenderam todo o processo que acabamos de expor como sendo o desenvolvimento do 'Homem'. Substituíram os indivíduos existentes em cada época da história passada pelo 'Homem' e apresentaram-no como a força da história. Todo o processo foi portanto compreendido como processo de autoalienação do 'Homem', o que se deve essencialmente ao fato de o indivíduo médio do período ulterior ter sido sempre substituído pelo do período anterior, ao mesmo tempo que se atribula a este consciência ulterior. Graças a esta inversão, que omite as condições reais, foi possível converter toda a história num processo de desenvolvimento da consciência"²⁹¹.

A citação é longa mas é pertinente pois evidencia de forma incontestável a ruptura de Marx com a ideologia humanista Feuerbachiana que permeia os *Manuscritos*. Com efeito é o jovem Marx dos *Manuscritos* que compreende todo processo histórico “como auto-alienação do homem”. Baseado nos conceitos hegelianos-Feuerbachianos de objetivação, alienação e desalienação, pretende fundar o comunismo enquanto humanismo acabado, enquanto apropriação da essência humana alienada. Tal é a tese filosófica do humanismo teórico. Devemos considerar agora os efeitos políticos de tal tese pois como nos diz Althusser:

“todo texto filosófico é ‘em última instância’ também uma intervenção política na conjuntura teórica e por um de seus efeitos, hoje o principal, também uma intervenção teórica na conjuntura política”²⁹².

Apontaremos três consequências da concepção humanista, a saber, a fetichização da democracia burguesa, a negação da tese leninista da importação e em consequência a negação do papel dirigente do Partido Comunista. Começemos pela primeira.

Tentaremos demonstrar como um ensaio de Carlos Nelson Coutinho

²⁹¹ MARX & ENGELS, *Ideologia Alemã*, op. cit., pg. 93.

²⁹² ALTHUSSER, “Nota sobre ‘a crítica do culto da *personalidade*’” in *Resposta a John Lewis*, op. cit., pg. 52.

intitulado *A Democracia como Valor Universal* nega o caráter de classe da democracia burguesa e envereda pelo liberalismo justamente por fundamentar-se numa essência genérica do homem. Vejamos seu ponto de partida teórico fundamental. Ele nos diz assumindo a posição de Agnes Heller:

“Explicitando a posição de Lukács, Agnes Heller coloca assim a questão do valor: ‘Que entendemos por valor? Tudo o que faz parte do ser genérico do homem e contribui, direta ou indiretamente, para a explicação desse ser genérico [...]. As componentes da essência genérica do homem são, para Marx, o trabalho (a objetivação), sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade [...]. Pode-se considerar ‘valor’ tudo o que, em qualquer das esferas (do ser social) e em relação à situação de cada momento, contribua para o enriquecimento daquelas componentes essenciais”²⁹³.

Como vemos, temos de novo o “homem” e não o período economicamente dado, a “VI Tese sobre Feuerbach” desapareceu. Partindo desse postulado, a democracia será vista como uma objetivação da essência humana previamente definida e será valor na medida em que realizar essa essência. Vejamos uma passagem que não deixa dúvidas a esse respeito:

“As objetivações da democracia - que aparecem como respostas, em determinado nível histórico-concreto da socialização do trabalho, ao desenvolvimento correspondente dos carecimentos de socialização da participação política - tornam-se valor na *medida* em que contribuíram, e *continuam a contribuir*, para explicitar as *componentes* essenciais contidas no ser genérico do homem social”²⁹⁴.

Mais ainda, a democracia não é somente um valor, mas um valor universal, na medida em que explicita a essência genérica do homem em formações sociais diferentes:

“E tornando-se valor universal [a democracia] na medida em que são capazes de promover essa explicitação em formações econômico-sociais diferentes, ou seja, tanto no capitalismo como no

²⁹³ COUTINHO, C. N., *A Democracia Como Valor Universal e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro, Salamandra, pg. 23.

²⁹⁴ Id., op. cit., pg. 24 (grifos nossos).

socialismo”²⁹⁵.

O caráter de classe da democracia burguesa desapareceu, graças a essência genérica, e Carlos Nelson Coutinho aproxima-se do liberalismo de Bobbio, que concebe o

“[...] direito não já como fenômeno burguês, mas como conjunto de normas técnicas que podem ser empregadas tanto por burgueses como proletários para conseguir certos fins que são comuns a uns e aos outros, enquanto homens sociáveis”²⁹⁶.

Muitos que criticam Carlos Nelson Coutinho não percebem que a postulação da democracia como valor universal é consequência lógica de se conceber o homem em geral, uma essência genérica humana a habitar os diferentes indivíduos. Lenin que nunca utilizou, tanto quanto nos é dado saber, a palavra “alienação”, e dirigia a sua atenção para a análise das relações sociais, não especulando sobre o homem em geral, demonstrou a exaustão o caráter de classe da democracia burguesa. A respeito das regras jurídicas que segundo Bobbio são neutras, o que Carlos Nelson Coutinho parece endossar, ele dizia:

“Tomai as leis fundamentais dos Estados contemporâneos, tomai o seu governo, tomai as liberdades de reunião ou de imprensa, tomai ‘a igualdade dos cidadãos perante a lei’, e vereis a cada passo a hipocrisia da democracia burguesa, tão bem conhecido por qualquer operário honesto e consciente. Não há Estado, por mais democrático, que não tenha em sua constituição alguma fenda ou restrição por onde forneça à burguesia o meio de lançar a tropa contra os operários, de decretar o estado de sítio etc., ‘em caso de perturbação da ordem’ - entendei: à menor tentativa da classe explorada para sacudir seu cativeiro e obter uma situação humana”²⁹⁷.

Consideremos agora as consequências para a teoria do partido da

²⁹⁵ Id., ib.

²⁹⁶ Bobbio apud DELLA VOLPE, G., *Rousseau e Marx*. Lisboa, Ed. 70, pg. 40.

²⁹⁷ LENIN, *A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*. São Paulo, Ciências Humanas, pg. 107.

concepção essencialista do jovem Marx e da concepção radicalmente diversa do Marx maduro. Começemos pelo primeiro. O jovem Marx postula uma natureza humana a-histórica e fundadora da história. O que dá início ao processo dialético é, como nos diz Giannotti, a “*força totalizante da espécie humana entendida como um conjunto de impulsos e carecimentos genéricos*”²⁹⁸. Temos portanto como fundamento da história uma antropologia. O comunismo seria a realização dessa essência humana interior, previamente definida, seria a apropriação da essência humana alienada no capitalismo. Portanto a tarefa do partido não é introduzir de fora para dentro uma essência humana. Não se trata aqui de desnaturalizar o homem corrompido pelo capitalismo, de construir um novo homem, mas sim de realizar uma essência previamente definida. Cai por terra, assim, a tese Leninista da importação, na medida em que ao partido cabe tão somente explicitar uma essência que não tem caráter externo aos homens.

Essa concepção do jovem Marx é pré-marxista e pré-rousseauiana.

Ouçamos Colletti a este respeito:

“A idéia central da democracia revolucionária é justamente esta: a idéia de transformação do homem. Trata-se de transformar o indivíduo em um ser social, de mudar-lhe a natureza, de ‘desnaturaliza-lo’, como diz Rousseau. E é o esforço de construir ‘deus na terra’, de ‘coagir’ os homens à liberdade (novamente Rousseau)... Claro, quando estiver terminada a obra, não será mais necessário um poder repressivo porque os homens da nova sociedade serão bons; não existirão mais seres anti-sociais”²⁹⁹.

Trata-se, portanto, de desnaturalizar o homem corrompido pelo capitalismo e construir um novo homem, e não de realizar uma essência

²⁹⁸ GIANNOTTI, *Origens da Dialética do Trabalho*, op. cit., pg. 131.

²⁹⁹ Colletti citado por SETEMBRINI, D., *O Marxismo e o Estado*. São Paulo, Graal, pg. 83.

previamente definida. A esse respeito Che Guevara dizia ao jornalista Jean Daniel:

“[...] se não é para mudar o homem então a revolução não interessa”. [E acrescentava com desprezo que] “se se trata-se apenas de elevar o nível de vida, então um neocapitalismo inteligente ou um reformismo burguês teria talvez maiores possibilidades de êxito que um socialismo sem fé”³⁰⁰.

Esta é a concepção realmente marxista-leninista que coloca a essência humana, o novo homem, como uma tarefa a ser construída pelo partido Leninista. A respeito desta naturalização do homem capitalista, Lenin, falando sobre a educação, nos diz que é mister construir “*homens universalmente desenvolvidos e universalmente preparados, homens que saberão fazer tudo*”³⁰¹, “desnaturalizar” o homem corrompido pelo capitalismo, lutar implacavelmente contra a força do costume. Esta é uma tarefa a ser levada a cabo pelo Partido, pois como nos diz Lenin:

“para fazer frente a isso, para permitir que o proletariado exerça acertada, eficaz e vitoriosamente sua função organizadora (que é sua função principal), são necessários uma centralização e uma disciplina severíssimas no partido político do proletariado. A ditadura do proletariado é uma luta tenaz, cruenta e incruenta, violenta e pacífica, militar e econômica, pedagógica e administrativa, contra as forças e tradições da antiga sociedade. A força do hábito de milhões e dezenas de milhões de homens é a força mais terrível. Sem partido férreo e temperado na luta, sem um partido que goze de confiança de tudo que exista de honrado dentro da classe, sem um partido que saiba tomar o pulso do estado de espírito das massas e influir nele é impossível levar a cabo com êxito essa luta. É mil vezes mais fácil vencer a grande burguesia centralizada que ‘vencer’ milhões e milhões de pequenos patrões, os quais, com seu trabalho invisível de corrupção, trabalho intangível, diário, obtém os mesmos resultados de que a burguesia necessita, que determinam a restauração da burguesia. Quem concorre para enfraquecer, por pouco que seja, a disciplina férrea do partido do proletariado (principalmente na época de sua ditadura) ajuda, na realidade, a burguesia contra o

³⁰⁰ Che Guevara citado por SETEMBRINI, op. cit., pg. 82.

³⁰¹ LENIN, *Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*. São Paulo, Escriba, pg. 49.

proletariado”³⁰².

Estas passagens de Lenin, retiradas de *Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*, e muitas outras que poderíamos arrolar, fundamentam o papel dirigente do Partido na sociedade socialista na medida em que deixam patente, como disse um teórico soviético, que não se constroi o comunismo sem comunistas. Lenin sempre ressaltou “o papel dirigente do Partido na atividades dos Sovietes”³⁰³.

Detenhamo-nos um pouco neste ponto, pois os teóricos burgueses e os “soviétólogos” utilizam os problemas das relações entre Partido e Estado nas condições de regime socialista em suas elucubrações, acusando o socialismo de identificar Partido e Estado. Na realidade o papel dirigente do partido não significa que esse substitua os soviets. Como nos diz Krutogulov a esse respeito, relativamente a ex-URSS:

“A direção do partido está baseada exclusivamente na convicção, na influência ideológica e no prestígio moral. O partido não tem o direito de exercer administração em relação a outras organizações dos trabalhadores e a direção do partido não tem nada a ver com a direção e a substituição de outras organizações”.

Portanto, tratava-se de que as decisões do partido eram “[...] levadas a prática ‘através de órgãos soviéticos, no âmbito da Constituição Soviética’, que, dirigindo a atividade dos Sovietes, ele não os substituía, delimitava as funções dos órgãos partidários e estatais”³⁰⁴.

Os teóricos burgueses ocultam o fato de que quem dirige o aparelho de

³⁰² Id., ib., pp. 41-42.

³⁰³ A título de exemplo: “nenhuma questão importante, política ou de organização, é resolvida por qualquer instituição estatal de nossa República sem as diretrizes do Comitê Central do Partido”. LENIN, op. cit., pg. 46.

³⁰⁴ KRUTOGOLOV, M. A., *Palestras sobre a Democracia Soviética*. Moscou, Progresso, pp. 39-40.

estado nos países capitalistas são os partidos burgueses. Com efeito, quem dirige o aparelho de estado norte-americano são os partidos Republicano e Democrata, que possuem a mesma concepção burguesa de mundo, não constituindo-se em partidos antagônicos. Trata-se, na realidade, de um unipartidarismo disfarçado, pois, como nos diz Shakespeare, não há escolha entre maçãs podres. Aliás, a democracia burguesa não admite transição pacífica de modo de produção, mas somente de partidos burgueses que se revezam na direção do aparelho de estado, todas as revoluções deste século o comprovam.

Após está breve digressão, voltemos a considerar a nossa assertiva de que consequência lógica das concepções do Marx maduro é a teoria Leninista. Alguns partem de uma essência historicizada, não mais no sentido do termo “*gattung*” tomado do empréstimo pelo jovem Marx de Feuerbach. É o caso de um discípulo de Goldmann, Michel Löwy, como se depreende da seguinte passagem:

“Certamente seria necessário estudar a transformação do conceito, que tem em Marx, em 1844, um caráter ‘antropológico’ feuerbachiano (‘a alienação da essência humana) enquanto em *O Capital* ele se torna *historicizado*”³⁰⁵.

Parece-nos que historicizando a essência humana é possível considerar como decorrência lógica a tese da importação. Retificando as assertivas anteriores e precisando mais nossa perspectiva: o que tentamos demonstrar mais acima é tão somente que da perspectiva do jovem Marx a tese da importação cai por terra.

³⁰⁵ LOWY, M., *Método e Teoria Política*. Riode Janeiro, Paz e Terra, pp. 70-71.

ANEXO II: SOBRE MATERIALISMO HISTÓRICO E A POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE H. LACEY

A filosofia luta por palavras. Na realidade a luta de classes são representadas por idéias que, por sua vez, se exprimem em palavras. Como nos diz Althusser:

“nos raciocínios científicos e filosóficos, as palavras (conceitos, categorias) são instrumentos de conhecimento. Porém na luta política, ideológica e filosófica as palavras são também armas: explosivos, calmantes e venenos. Toda a luta de classes pode, as vezes, resumir-se na luta por uma palavra contra outra palavra. Certas palavras lutam entre elas como inimigos. Outras dão lugar a equívocos, a uma batalha decisiva...”³⁰⁶

A partir dessas considerações iniciais, tomadas de Althusser, podemos compreender a preocupação de H. Lacey em precisar o termo ciência em seu texto, de caráter político, “*As sementes e o conhecimento que elas incorporam*”. Vejamos, primeiramente, a *démarche* de Lacey no referido texto, para em seguida esboçarmos rapidamente sua concepção filosófica de ciência.

O esquadramento efetuado por Lacey, do termo ciência, sua denúncia da utilização ideológica deste termo por parte dos agrobusiness e demais porta-vozes da chamada globalização, evidencia-se quando consideramos que o desenvolvimento das sementes transgênicas não é a única forma possível, que há alternativas. A fim de aclarar este ponto Lacey considera duas questões:

“(Maximização) como podemos maximizar a produção de uma

³⁰⁶ ALTHUSSER, “La filosofia como Arma da Revolução”, op. cit., pg. 11.

cultura em condições - uso de fertilizantes, controle de pragas, emprego de água, maquinário, linhagens de sementes - que podem ser amplamente replicadas? (Fortalecimento Local), como podemos produzir culturas de tal modo que todas as pessoas na região de produção tenham acesso a uma dieta bem equilibrada num contexto que fortalece a ação e o bem estar locais, sustem a biodiversidade, preserva o ambiente e favorece a justiça social?”³⁰⁷.

Os que se atem a primeira questão, a da maximização, adotam métodos que “tentam justificar possibilidades do ponto de vista de sua capacidade de serem geradas a partir de estruturas moleculares subjacentes e processos bioquímicos regidos por leis”. Estes métodos “abstraem em grande parte a realização de tais possibilidades de suas relações com os arranjos sociais, vidas e experiências humanas, as condições sociais e materiais da pesquisa, e o impacto ecológico amplo e de longo prazo - e desta forma, de qualquer ligação com valores³⁰⁸. Tais métodos, que efetuam tais abstrações, são denominados por Lacey de materialistas. Por outro lado os formuladores da segunda questão alinham-se na pesquisa agroecológica que

“embora recorrendo de inúmeras maneiras ao conhecimento das estruturas subjacentes e da química das plantas, solos e insumos da produção agrícola, situa a agricultura integralmente dentro de sua situação ecológica e social, e coloca questões que não envolvem abstrações dela”³⁰⁹.

Os que se situam na primeira perspectiva valem-se amplamente da palavra ciência “para designar pesquisa empírica sistemática praticada com métodos materialistas, o tipo de investigação que leva à expansão de nossa capacidade de exercer controle sobre os objetos naturais”³¹⁰. Lacey não tem objeção alguma a esta utilização, mas, num segundo nível, e é aí que ele

³⁰⁷ LACEY, *As sementes e o conhecimento que elas incorporam*, mimeo., pg. 6.

³⁰⁸ Id., op. cit., pp. 6-7.

³⁰⁹ Id., op. cit., pg. 7.

³¹⁰ LACEY, op. cit., pg. 8.

denuncia o uso ideológico do termo ciência, “sustenta-se” que a palavra ciência “reflete o fato de que o conhecimento adquirido com métodos materialistas é (em princípio) mais solidamente assentado em evidências empíricas e experimentais, que ele tem credenciais epistêmicas superiores”. É este uso do termo ciência que Lacey considera ideológico. Em outros termos “restringir o uso de ‘ciência’ à pesquisa praticada com métodos materialistas representa a concessão de um privilégio a pesquisa materialista - porém em privilégio não conquistado em bases epistêmicas”³¹¹.

Esta questão das credenciais epistêmicas nos remete a concepção filosófica de ciência de Lacey. Sintetizemos rapidamente, pois já foi objeto de inúmeras exposições em classe, a epistemologia laceyniana.

Lacey, distingue dois níveis: o das estratégias e o da escolha racional das teorias. As estratégias restringem as teorias e selecionam os dados empíricos, e no caso da ciência moderna o controle da natureza, um valor social, desempenha um papel fundamental na adoção do que o autor denomina estratégia materialista de restrição e seleção. Se ao nível das estratégias admite-se a intervenção de valores sociais e morais, o nível da escolha entre teorias é regido exclusivamente por valores cognitivos.

Feita esta distinção enunciemos um dos pontos mais controvertidos da epistemologia de Lacey:

“A tese de que a adoção de uma estratégia materialista por tão grande parte da ciência moderna decorrem não de valores cognitivos mas de um valor social: o valor atribuído a prática do controle da natureza”³¹².

³¹¹ Id., ib.

³¹² OLIVEIRA, M. B., *Da Ciência Cognitiva à Dialética*. São Paulo, Discurso, 1999, pg. 14.

Desse modo, somente ao nível da escolha racional entre teorias pode-se falar em credenciais epistêmicas da ciência, mas logicamente antecede a esse nível o das estratégias. Poderíamos dizer que as ciências pressupõem uma propedêutica filosófica, uma concepção de valores sociais, morais, etc...

Antes de continuarmos façamos uma breve reflexão acerca dos pressupostos valorativos das ciências . A situação se coloca diferentemente nas ciências naturais e humanas. No que se refere as primeiras, podemos dizer, com Goldman, que o “conhecimento mais adequado e mais eficaz da realidade física e química é um ideal que hoje não choca nem os interesses nem os valores de qualquer classe social”³¹³. A situação não era a mesma nos séculos XVI e XVII. Por outro lado “nas ciências humanas, ao contrário, a situação é diferente. Pois se o conhecimento adequado não funda logicamente a validade dos juízos de valor, é certo porém que favorece ou desfavorece psicologicamente essa validade na consciência dos homens”³¹⁴. Desse modo, a título de exemplo, podemos dizer que o conhecimento adequado da atual fase do capitalismo com suas contradições poderia ter conseqüências desfavoráveis para a Ideologia Burguesa.

Bem entendido é mister considerar que o valor que Goldmann considera universal, compartilhado por todas as classes, ou seja, o conhecimento adequado e eficaz da realidade física e química, está hoje, no que se refere as suas implicações práticas, isto é, no que concerne as práticas de controle da natureza:

“nas mãos do neoliberalismo e, assim, servem a determinados

³¹³ GOLDMAN, L., *Ciências Humanas e Filosofia*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, pg. 31.

³¹⁴ Id., op. cit., pg. 32.

valores e não a outros. Servem ao individualismo em vez de à solidariedade; a propriedade particular e ao lucro em vez de aos bens sociais; ao mercado em vez de ao bem estar das pessoas; à utilidade em vez de ao fortalecimento da pluralidade de valores; à liberdade individual e a eficácia econômica em vez de à libertação humana; aos interesses dos ricos em vez de aos direitos dos pobres; à democracia formal em vez de à democracia participativa; aos direitos civis e políticos sem qualquer relação dialética com os direitos sociais, econômicos e culturais. A primeira é uma lista de valores neoliberais; a segunda de valores do movimento popular”³¹⁵.

Como vemos Lacey enuncia uma série de contradições entre a ideologia neoliberal, da atual fração hegemônica do capital, ou seja, da oligarquia financeira, e o movimento popular. Objetivando aclarar esta questão recorramos a Lenin e Mao. Lenin nos diz “O antagonismo e a contradição não são em absoluto uma e mesma coisa. Sob o socialismo, desaparecerá o primeiro, subsistirá a segunda”³¹⁶. Desse modo o antagonismo é uma forma, porém não a única de luta dos contrários. As contradições no seio do movimento popular, nos seios do partidos comunistas, entre camaradas, não são antagônicas e são resolvidas pela crítica e autocrítica, enquanto que as contradições entre o imperialismo, que atualmente adota a ideologia neoliberal, e o movimento de massas (popular) são antagônicas e só podem ser resolvidas por métodos revolucionários.

Ilustremos, a título de exemplo, o domínio neoliberal da tecnologia oriunda da ciência moderna, considerando a ação do imperialismo norte-americano na Colômbia. Entre outras coisas, esta ação consiste na introdução da praga, conhecida como *Fusarium Oxysporium*, na parte da Amazônia ocupada pela FARC-EP. Tal medida criminoso, a pretexto de combater o narcotráfico, pode causar danos incalculáveis a Amazônia. A este respeito

³¹⁵ LACEY, op. cit., pg. 32.

³¹⁶ Lenin apud MAO, “Sobre a Contradição” in *Obras Escogidas*. Ed. Fundamentos,

advertiu o geógrafo Orlando Valverde, dando um exemplo que ilustra o quanto a contradição entre o imperialismo e o movimento de massas é antagônico:

“A Amazônia tem um dos ecossistemas mais ricos e mais frágeis também, por ser quente e úmida. Tem um bloco genético muito amplo e ninguém pode dizer que conheça-o. É um salto no escuro provocar o aparecimento de espécies novas em áreas como a Amazônia. O Fusarium pode provocar um desastre terrível, pois é um predador de espécies e um local onde há uma variedade enorme, como na região Amazônica, num clima quente e úmido, as perdas seriam incalculáveis”³¹⁷.

Até aqui consideramos, primeiramente, a intervenção política de Lacey denunciando o caráter ideológico do uso do termo ciência pelos arautos da chamada globalização, depois sintetizamos o que nos pareceu uma das teses centrais de sua epistemologia e efetuamos algumas observações sobre ela, agora procuraremos esboçar alguns parâmetros, que nos parecem fecundos para pensar o impacto socioeconômico das chamadas novas tecnologias.

A fim de aclarar nossas reflexões, e seguindo uma tradição marxista, consideraremos que as práticas de controle da natureza dizem respeito as forças produtivas. Nessa perspectiva enfocaremos a questão de sua vinculação com as relações de produção. O Prof. Lacey formula uma noção próxima a de relações de produção em *Valores e Atividade Científica*:

“quem são os agentes que exercem controle, as relações sociais sob as quais eles o fazem e em que medida essas relações incluem relações de controle entre seres humanos, assim como ocorre com os objetos materiais”³¹⁸.

Sobre a questão em pauta – o da relação entre forças produtivas e relações de produção - agrupamos, primeiramente, uma série de textos de

vol. I, pg. 368.

³¹⁷ Jornal *Inverta*, 15/08/2000, pg. 3.

³¹⁸ LACEY, H., *Valores e Atividade Científica*. São Paulo, Discurso, 1998, pg. 122, nota 10.

Marx que sublinham o papel determinante dos meios de trabalho:

1 - “Essas relações sociais que os produtores estabelecem entre si e as condições dentro das quais eles trocam suas atividades, tomando parte no conjunto da produção, variarão naturalmente de acordo com o caráter dos meios de produção. Com a descoberta de uma nova máquina de guerra, a arma de fogo, toda a organização interna do exército foi, necessariamente modificada; as condições em que os indivíduos integram um exército e são capazes de agir como um exército foram transformadas e as relações dos diversos exércitos entre si também se modificaram”³¹⁹.

2 - “Restos de antigos instrumentos de trabalho têm, para a avaliação de formações econômico-sociais extintas, a mesma importância que a estrutura dos ossos fósseis para o conhecimento de espécies animais desaparecidas. O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz”³²⁰.

3 - Finalmente arrolemos a fórmula sucinta que Marx enuncia na sua carta a Engels de 07 de julho de 1866: “A nossa teoria da organização do trabalho determinada pelos meios de produção”.

Estas passagens de Marx evidenciam o papel decisivo que desempenha o meio de trabalho na forma histórica concreta em que se dá o processo de trabalho. Em outros termos em toda produção estabelecem-se relações determinadas entre os agentes da produção e os meios de trabalho, relações que são determinadas, principalmente, por características técnicas dos meios de trabalho. A estas relações Balibar, em *Lire Le Capital*, denomina relações de apropriação real. Com efeito, Balibar distingue os seguintes elementos e relações em um dado modo de produção³²¹:

1. Trabalhador
2. Meios de Produção
 - a) objeto de trabalho

³¹⁹ MARX, “Trabalho Assalariado e Capital” in MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*. Alfa-Omega, vol. I, pg. 69.

³²⁰ MARX, *O Capital*. São Paulo, Ed. Difel, vol. I, pg. 204.

³²¹ BALIBAR, *Lire le Capital*, op. cit., vol. II, pg. 98.

- b) meio de trabalho
- 3. Não Trabalhador
 - a) Relação de propriedade
 - b) Relação de apropriação real

Enquanto a relação de apropriação real diz respeito ao domínio do processo de trabalho e ao domínio sobre os meios de trabalho, as relações sociais de produção dizem respeito as relações de propriedade ou não propriedade que os agentes estabelecem com os meios de produção, relações estas que determinam, no caso de uma sociedade de classes, a relação de exploração que se estabelecem entre elas. Esses dois tipos de relações são distinguidos claramente por Marx, no *Capital*, nos capítulos sobre a cooperação, a manufatura e a grande indústria. Vejamos uma passagem significativa.

“Por seu conteúdo, a direção capitalista tem dois fios, como os tem o próprio processo de produção por ela dirigido, os quais são, de uma parte, um processo social de trabalho para a criação de um produto e, de outra parte, um processo de valorização do Capital... Quando se trata do regime capitalista de produção, o economista identifica e confunde a função dirigente imposta pelo caráter do processo coletivo de trabalho e aquela que tem sua raiz no caráter capitalista, e portanto antagônico deste processo. O capitalista não é tal capitalista por ser diretor industrial, mas ao contrário: é diretor industrial por ser capitalista”³²².

Esta distinção entre relações técnicas de produção (apropriação real e relações sociais de produção (propriedade ou não propriedade dos meios de produção) nos permite pensar mais claramente a relação entre a introdução de novas tecnologias e o ambiente social. A partir dela podemos distinguir os efeitos da tecnologia em si do seu emprego capitalista. Nessa perspectiva nos diz Marx:

³²² MARX, *El Capital*, Livro I, op. cit., pp. 267-268.

“Os antagonismos e as contradições inseparáveis do emprego capitalista da maquinária não brotam da maquinária mesma, mas de seu emprego capitalista... Posto que a maquinária de per si, diminui o tempo de trabalho, enquanto que, empregada pelo capitalista o prolonga; posto que per si facilita o trabalho, enquanto que aplicada ao serviço do capitalista reforça ainda mais sua intensidade; posto que de per si representa um triunfo do Homem sobre as forças da natureza, porém, ao ser empregada pelo capitalista faz com que o Homem seja subjugado pelas forças naturais; posto que de per si incrementa a riqueza do produtor, porém dado seu emprego capitalista, o empobrece, etc...”³²³.

A partir desse distinção marxista podemos enfocar a distinção entre as forças produtivas desencadeadas pela revolução técnico científica e o seu envoltório capitalista, e considerar que observa-se um contraste entre as imensas possibilidades de desenvolvimento material e espiritual produzidas pela referida revolução e as relações capitalistas de produção incapazes não só de promoverem esse desenvolvimento como de oferecer os mínimos meios de subsistência a grande parte da população do planeta.

É baseado nesses pressupostos que pretendemos analisar o impacto sócio econômico da revolução técnico científica. Nesse sentido é essencial uma abordagem dialética que, parece-nos, o Prof. Lacey assume em *Valores e Atividade Científica*:

“Não faz nenhum sentido dizer que abstraído dos contextos humanos, um objeto pode ser entendido por aquilo que ele realmente é”³²⁴.

Esta necessidade de contextualizar os objetos é um dos elementos essenciais do método dialético. Marx enuncia esta regra metodológica nos seguintes termos:

“Um negro é um negro. Apenas dentro de determinadas condições ele se torna um escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Ela se transforma em capital apenas em

³²³ Id., op.cit, pp. 366-367.

³²⁴ LACEY, op. cit., pg. 70.

condições determinadas. Fora dessas condições, ela tampouco é capital como o ouro por si próprio moeda ou o açúcar é o preço do açúcar³²⁵.

³²⁵ MARX, *Trabalho Assalariado e Capital*, op. cit., pg. 69.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LENIN, V. I., *Obras Completas*. Moscou, Literatura Política, 1979, 5ª ed.

Em especial:

Materializm i Empiriokrititsizm. Vol. 18, pp. 9-457.

Karl Marks (Kratkii-Biografitcheskii Otcherk s Islojeniem Marksizma). Vol. 26, pp. 43-93.

Nacha Programma. Vol. 4, pp. 182-186.

Marksizm i Revizionizm. Vol. 17, pp. 15-26.

Tri Istotchnika i Tri sostavnikh Tchaty Marksizma. Vol. 23, pp. 40-48.

Tchto Takoe "Druz'ia Naroda" i kak oni Voiuiut Protiv Sotsil-Demokratov? Vol. 1, pp. 125-346.

Em tradução:

Materialismo e Empirocriticismo. Lisboa, Estampa, 1975.

Obras Escogidas em Doce Tomos. Moscou, Progresso, 1976.

Obras Escolhidas em Três Tomos. São Paulo, Alfa-Omega, 1982.

ALTHUSSER, LOUIS, "Acerca del trabalho teórico", *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires, no. 4, pp. 75-103.

- *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro, Graal, 4ª ed.
- "Elementos de autocrítica" in *Posições*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- "La filosofía como arma de la revolución", *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires, 1972, no. 4, pp. 9-20.
- *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires, Carlos Pérez, 1971.
- *Lire Le Capital*. Paris, Maspero, 1971, 2 vols.

- “Prática teórica y lucha ideológica”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires, 1972, no. 4, pp. 21-73.
 - *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1967.
 - *Resposta a John Lews*. Lisboa, Estampa, 1973.
 - “Sustentação de tese em Amiens” in *Posições*, Graal, 1978, pp. 129-167.
- BALIBAR, ÉTIENNE, *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
- BERKELEY, GEORGE, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1973.
- BOTTOMORE, TOM, *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- CHEPTULIN, ALEXANDRE, *A Dialética Materialista*. São Paulo, Alfa-Omega, 1982.
- DELLA VOLPE, GALVANO, *Rousseau e Marx*. Lisboa, Ed. 70, 1978.
- ENGELS, F., *Anti-Düring*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, 3ª ed.
- *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Lisboa, Estampa, 1974.
 - *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* in MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, vol. 3.
- FAUSTO, RUI, *Marx, Lógica & Política*, São Paulo, Brasiliense, 1983, vol. I.
- GIANNOTTI, JOSÉ ARTHUR, *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966.
- GOLDMANN, LUCIEN, *A Criação Cultural e a Sociedade Moderna*. Lisboa, Presença, 1972.
- *Ciências Humanas e Filosofia*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
 - *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.
- GRAMSCI, ANTONIO, *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

- *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- GRUPPI, LUCIANO, *O Pensamento de Lenin*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HUME, DAVID, *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo, EDUSP / Companhia Nacional, 1979.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica da Razão Pura*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1974.
- KONSTANTINOV, F. V., *Fundamentos da Filosofia Marxista-Leninista*. Lisboa, Novo Curso, 1975.
- KOSIK, KAREL, *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- KURSÁNOV, G., *Fundamentos de la Teoria Leninista de la Verdad y Critica de las Conceptiones Idealistas Modernas*. Moscou, Progreso, 1977.
- KRUTOGOLOV, M. A., *Palestras sobre a Democracia Soviética*. Moscou, Progreso.
- LACEY, HUGH, *Valores e Atividade Científica*. São Paulo, Discurso, 1998.
- *As sementes e o conhecimento que elas incorporam*. São Paulo, mimeo., 1999.
- LECOURT, DOMINIQUE, *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lenine em philosophie*. Paris, Maspero, 1973.
- LEFEBVRE, HENRI, *O Pensamento de Lenine*. São Paulo, Moraes, 1975.
- LOWY, MICHAEL, *Método e Teoria Política*. Riode Janeiro, Paz e Terra.
- LUKÁCS, G., *Estética*. México, Grijalbo, 1966, vol. 1.
- *Historia y Consciência de Classe*. México, Grijalbo, 1969.
- MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega. 3 vols.
- *Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes / Presença, 1974.
 - *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- MARX, KARL, “Glosas marginales al tratado de Economia Política de Adoph Wagner” in *Estudios sobre El Capital, I*. Buenos Aires, Signos, 1970.

- *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa, Estampa, 1971.
- *Crítica ao Programa de Ghotá*. Porto, Nunes, 1974.
- *El Capital*, lib. I. México, Fondo de Cultura Economica, 1973.
- *Teses sobre Feuerbach* in MARX & ENGELS, *Obras Escolhidas*, vol. III. São Paulo, Alfa-Omega, pp. 208-210.

OLIVEIRA, MARCOS BARBOSA, *Da Ciência Cognitiva à Dialética*. São Paulo, Discurso, 1999.

OLIVEIROS, S. FERREIRA, *Os 45 Cavaleiros Húngaros*. São Paulo, mimeo., 1981-1982 (versão mais extensa do que a que foi publicada posteriormente).

POPPER, K., *A Lógica da Investigação Científica*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1975.

SETEMBRINI, DOMENICO, *O Marxismo e o Estado*. São Paulo, Graal, 1980.

SODRÉ, NELSON WERNECK, *Fundamentos de Materialismo Dialético*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

- *Fundamentos de Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

STALIN, J., *Fundamentos do Leninismo*. Lisboa, Estampa, 1975.

- *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*. São Paulo, Global, 1976.
- *Œuvres*, vol. I, 1901-1907. Paris, Nouveau bureau, 1975.

STERNINE, A., *Sobre a Obra de V. I. Lenine “Materialismo e Empirocriticismo”*. Moscou, Progresso, 1988.

TSE, TCHANG EN, *Verdad y Conocimiento. La teoría del conocimiento del materialismo dialético em China Popular*. Pequim, Akal, 1976.

TSE-TUNG, MAO, *Obras Escogidas*. Madrid, Fundamentos, 1974. 4 vols.