

Dialética e Decadência Ideológica: para uma teoria marxista da filosofia contemporânea

Dialectics and Ideological Decay: towards a marxist theory of contemporary philosophy

Francisco Cannalonga
Mestrando Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
franciscocannalonga@gmail.com

Jonnefer Francisco Barbosa
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
jfbarbosa@pucsp.br

Resumo: Neste trabalho, com base na teoria da decadência ideológica de Lukács, procuraremos oferecer um contraponto à “tese clássica” acerca da gênese da filosofia contemporânea, que concebe como seu impulso fundamental unicamente o avanço das ciências da natureza, que engendram uma “crise de identidade” do pensamento filosófico, forçando-o a refundar suas bases em um sentido empirista. A teoria da decadência ideológica de Lukács, ao contrário, procura iluminar a maneira que as premissas teóricas assumidas pela filosofia contemporânea correspondem às necessidades ideológicas da burguesia, fornecendo uma base material para a compreensão da “crise de identidade”. Por outro lado, procuraremos demonstrar que essa crise é fundamentalmente uma crise da filosofia burguesa, fruto das premissas teóricas que emergem do processo de decadência ideológica e que não se observa no pensamento de Marx, que se desdobra a partir de premissas teóricas radicalmente diversas.

Palavras-chave: dialética; cientificidade, materialismo, empirismo, historicidade.

Abstract: In this paper, following Lukács’ theory of ideological decay, we shall offer a counterpoint to the “classical thesis” about the genesis of contemporary philosophy, which envisions as the main driving force solely the advance of the natural sciences, that engenders a “crisis of identity” in philosophical thought, forcing it to restructure its basis in an empiricist fashion. Lukács’ theory of ideological decay, on the contrary, sheds light the way in which the theoretical premises adopted by contemporary philosophy correspond to the ideological needs of the bourgeoisie and provides a material basis for a comprehension of its “crisis of identity”. We shall also show that such crisis is fundamentally a crisis of bourgeois philosophy, resulting from the theoretical premises which emerge out of the process of ideological decay, that is not present in the thought of Marx, which develops itself from radically different theoretical premises.

Keywords: dialectics; scientificity; materialism; empiricism; historicity.

Recebido em 28 de junho de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 144 - 167 / ISSN: 2179-7412 DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95952>

Premissa

A “teoria da decadência ideológica” de Lukács constitui um dos eixos centrais de seu pensamento de maturidade e representa uma das mais abrangentes tentativas de reinterpretação materialista dos rumos seguidos pela filosofia e da ideologia contemporânea. Tal teoria não somente procura indicar o fundamento material, mas a estrutura e articulação conceitual necessária do pensamento que emerge desta base. A fim de demonstrar sua atualidade e fecundidade, nos propomos a tratar, a partir de seus parâmetros teóricos, um dos problemas latentes da historiografia filosófica: a questão acerca da gênese da filosofia contemporânea e suas determinações constitutivas. Para isso, na primeira seção, devemos expor em linhas gerais as teses tradicionais deste processo, para então, na segunda seção, explorar a maneira como a “teoria da decadência ideológica” é capaz de não apenas oferecer um contraponto interpretativo, como também preencher lacunas latentes nas teses tradicionais, finalmente, na terceira seção, vamos abordar a causa motriz “crise de identidade” que dá ensejo ao desenvolvimento da filosofia contemporânea, tal como aparece identificada nas teses tradicionais, procurando salientar a *natureza social e de classe* de tal crise.

I. A “crise” do pensamento filosófico e a gênese da filosofia contemporânea

Nos mais autorizados tratamentos do tema,¹ o desenvolvimento que conduz à gênese da filosofia contemporânea é enquadrado como o resultado de um processo frequentemente caracterizado como uma “crise” – que principia nos anos que sucedem à morte de Hegel em 1831, intensificando-se com a dissolução da escola hegeliana a partir dos anos 1840 (coincidindo com o período do *Vormarz*) e se desdobrando até meados dos anos 70, quando já assume contornos definitivos² – e, muitas vezes, como uma “crise de identidade” no âmago do pensamento filosófico em seu conjunto,³ que ensejará um processo de “redefinição” da filosofia.⁴ Os fundamentos dessa crise remontam ao vertiginoso avanço das ciências empíricas e experimentais (sobretudo da mecânica, química e da fisiologia)⁵ no século XIX, impulsionado pelo desenvolvimento técnico-industrial de algumas nações europeias. As ciências passaram agora, de maneira independente, a oferecer uma descrição mais completa e precisa dos fenômenos do mundo externo, sem qualquer recurso aparente a concepções filosóficas, e com base em métodos e procedimentos experimentais próprios. A filosofia se aparentava obsoleta, fadada a ser substituída definitivamente pelas ciências empíricas, para as quais não oferecia qualquer contribuição. De fato, o ponto nevrálgico da crise gira em torno diferenciação definitiva e mesmo oposição entre as ciências empíricas e a filosofia,⁶ resultando finalmente na completa rejeição de qualquer atribuição de cientificidade a esta. Resulta deste

¹ Não nos propomos a elaborar uma bibliografia exaustiva, contudo, para obras que julgamos representativas tenha-se em conta: WINDELBAND, 1901; KÜLPE, 1913; UEBERWEG/OSTERREICH, 1923; TATARKIEWICZ, 1973; ERMATH, 1978; SCHNÄDELBACH, 1984; FREULER, 1997; KÖHNKE, 2012; BEISER, 2014; NORAS, 2020.

² Cf. PORTA, 2011, p. 17.

³ A expressão foi cunhada por Herbert Schnadelbach, cf. SCHNADELBACH, 1984, p. 67.

⁴ Certamente o empirismo inglês e o positivismo francês se encontram entre os exemplos mais imediatos deste processo de “redefinição”. Contudo, no que se segue procuraremos nos focar nas tentativas de redefinição que ocorrem sobretudo na filosofia alemã, especificamente porque acreditamos que as determinações centrais desse processo podem ser vislumbradas de maneira mais saliente na “viragem anti-hegeliana” que as principais correntes filosóficas assumem na tentativa de redefinir os rumos do pensamento filosófico. Também devemos mencionar que deliberadamente excluímos de nossa síntese movimentos filosóficos de caráter primordialmente social e político (os jovens hegelianos, Feuerbach etc.), procurando nos ater sobretudo às formulações de caráter teórico-metodológico, por razões que esperamos que se tornem claras no desenvolvimento de nosso argumento.

⁵ Deve-se mencionar também a importância do advento da historiografia positiva, que se desenvolveu em aberta oposição ao idealismo hegeliano na Alemanha, de cuja descendência filosófica emergem as tradições das *Geisteswissenschaften* e do historicismo alemão de modo geral. Sobre esse ponto cf. KON 1962, SCHNÄDELBACH, 1974; TESSITORE, 1991; BAMBACH, 1995; BARASH, 2003 e BEISER, 2011.

⁶ “O termo ‘ciência’, nesse contexto, deve ser compreendido em um sentido que é fundamentalmente diferente de ‘filosofia’, na medida em que os contemporâneos estavam convencidos de que eles só poderiam ter o direito de caracterizar sua época como

desenvolvimento um profundo *descrédito* generalizado da filosofia e da prática filosófica, mesmo entre seus próprios representantes. Para muitos, tal descrédito haveria de ser atribuído à dominância exercida pela filosofia hegeliana e sua busca por abarcar a totalidade dos conhecimentos em um sistema unitário, dobrando-os às suas necessidades próprias à revelia das ciências concretas. De fato, pode-se dizer que a gênese da filosofia contemporânea se inicia com uma “viragem” contra o idealismo absoluto de Hegel,⁷ sobretudo na Alemanha, mas não a ela restrita.⁸

Sintomático dessa crise é a emergência do materialismo “vulgar” ou “científico” na Alemanha, representado sobretudo por autores como Büchner, Moleschott e Karl Vogt, que, com base em uma formação não-filosófica (advindos em sua maioria de áreas das ciências biológicas como a medicina e fisiologia) proclamavam a definitiva superação do empreendimento filosófico nos resultados das ciências empíricas da natureza - sobretudo nos da fisiologia - e na pressuposição da possibilidade de redução de todos os fenômenos “espirituais” ao mais fundamental nível da causalidade mecânica e do par ontológico matéria e movimento (ou força).⁹ De maneira menos radical, também se unem ao materialismo vulgar alemão tendências como o positivismo (Comte, Taine, Buckle), empirismo britânico (J. S. Mill), evolucionismo (Spencer), monismo (Häeckel) etc. que concordam que todo o escopo dos fenômenos que outrora eram objetos da indagação filosófica (ética, estética, história, psicologia) poderiam ser explicados com base nos últimos resultados das ciências da natureza ou, ao menos, a partir de seus métodos empíricos.¹⁰

É neste contexto que a filosofia se vê forçada a procurar justificar sua própria existência meio a desenvolvimentos histórico-sociais que ameaçam condená-la ao ostracismo. Chega-se ao impasse no qual os filósofos constatarem que “a filosofia não teria um *método* característico próprio; e o avanço das ciências empíricas significou que ela não teria um *objeto* próprio” (BEISER, 2014, p.17). Emerge a necessidade de refundação das próprias bases da filosofia e superação de sua forma pretérita, sobretudo naquela condensada pelo sistema especulativo de Hegel e sua escola - que na visão dos contemporâneos estabelecia um monopólio acerca do que poderia ser considerado “científico” e degradava as ciências particulares a meras peças auxiliares da “autêntica” ciência filosófica. Contra as ambições desenfreadas do idealismo especulativo de Hegel e seu sistema “maximalista”, a filosofia agora assumiria uma postura “minimalista” e uma maior “modéstia” acerca de suas atribuições e possibilidades.¹¹ A filosofia assume, então, um caráter usualmente caracterizado como “positivo”, isto é, a perspectiva de que todo o conhecimento deve ser exclusivamente empírico, de que a fenomenalidade empírica é o limite derradeiro e insuperável (ao menos para as vias de conhecimento racionais) para o conhecimento da realidade - todo o conhecimento não empírico deve ser considerado impossível ou irrelevante. Leo Freuler oferece uma cristalina síntese do significado dessa nova atitude “positiva” ora assumida pela filosofia, sublinhando o rechaço à especulação idealista e a circunscrição do escopo de todo o saber exclusivamente ao mundo empiricamente dado:

científica tão somente através de um processo de libertação da filosofia do idealismo alemão e resistência a sua reinvidicação monopolística de ser científica” (SCHNADELBACH, 1984, p. 60).

⁷Essa atividade [...] se inscreve no contexto global da derrocada do idealismo hegeliano, em uma orientação que se concretiza pela oposição a esse idealismo e que ganha força após a morte de Hegel, nos anos 1840” (FREULER, 1997, p. 24).

⁸Por exemplo, sobre a viragem anti-hegeliana da filosofia francesa cf. OLDRINI, 2001, pp. 157-158.

⁹As disputas intelectuais suscitadas por essas posições características do materialismo vulgar redundaram na conhecida “querela do materialismo” (*materialismusstreit*), cuja discussão excede o escopo deste trabalho. Devemos, no entanto, indicar que esse materialismo será duramente combatido por todo o escopo da filosofia acadêmica do período e uma das acusações mais frequentes será acerca de seu caráter dogmático e de suas extravagantes pretensões de natureza ontológica – em muitos aspectos uma crítica que ecoa aquela dirigida ao idealismo hegeliano, cf. NORAS, 2020, p. 108 e ss.

¹⁰Característico disso é a posição de Hyppolite Taine, que afirmará que o conhecimento histórico é “no fundo, nada mais do que uma tarefa psicológica” (TAINE, 1863, p. XLII) – isto é, um objeto da psicologia empírica.

¹¹Cf. TATARKIEWICZ, 1973, p. 8.

[...] a segunda metade do século XIX é um destes períodos onde as mentalidades, após serem elevadas aos céus da especulação, são novamente atiradas para baixo, para o mundo “real”, “concreto” da experiência, para o mundo dos “fatos positivos”, do “sensível”, para aquilo que Lotze caracterizará em 1852 como uma “fé exclusiva no sensível” e uma “confiança no fato de que ele constitui a única realidade”, ou para aquilo que Frege chamará em 1893 de uma “tendência muito difundida de reconhecer como existente apenas o sensível”. No sentido mais amplo, o imperativo da redefinição indica, portanto, simplesmente esse movimento geral de um retorno ao mundo dado da realidade sensível. (FREULER, 1997, pp. 92-93)

Essa mudança de perspectiva, contudo, haveria de representar apenas um primeiro passo na tentativa de salvaguardar a legitimidade da filosofia enquanto empreendimento intelectual válido. A partir dessa nova premissa conceitual diversas tendências haveriam de procurar, de diferentes maneiras, desenvolver o fazer filosófico de acordo com as novas exigências do tempo e a necessidade da filosofia se colocar em uma relação positiva com as ciências empíricas.¹²

Não podemos no escopo desse trabalho, sequer de maneira alusiva, descrever todas as tendências que emergem deste processo, indicaremos apenas algumas das principais correntes de pensamento que emergem nesse período, a fim de melhor dilucidar o caráter e as determinações que julgamos centrais da nova filosofia e as tentativas de soluções para a “crise de identidade” enfrentada pelo pensamento filosófico. Uma das primeiras tentativas de lidar com essa problemática consistia no projeto de Friedrich Adolf Trendelenburg de reformulação da filosofia enquanto uma reflexão lógica sobre os métodos e pressupostos das ciências empíricas e não necessariamente sobre seus conteúdos efetivos. Na concepção de Trendelenburg a filosofia não procuraria submeter as ciências, a partir de seu conteúdo fático, aos desígnios de sua arquitetura sistemática, mas antes tomaria o “fato” das ciências como seu objeto de investigação, buscando tornar claros seus procedimentos metódicos com a finalidade de esclarecer sua “validez” enquanto conhecimento objetivo – projeto que se realiza em um retorno à lógica de matriz aristotélica. Neste sentido, Trendelenburg concebe a filosofia como uma “teoria das ciências” (*Wissenschaftstheorie*) e não mais, como no idealismo de outrora, uma “doutrina das ciências” (*Wissenschaftslehre*).¹³

Uma outra proposta consistia na tentativa de refundação do conjunto da filosofia a partir do modelo metodológico fornecido pelas ciências da natureza (isto é, a partir de seus métodos empíricos-analíticos) como bases para a fundamentação de uma psicologia de natureza empírica enquanto fundamento da nova filosofia. Essa proposta foi formulada primordialmente por Fries e Beneke, sendo, contudo, desenvolvida ou reverberada por toda uma pletora de autores como Wilhelm Wundt, Franz Brentano, J. E. Erdmann, Karl Fortlage, Jurgen Bona Mayer, entre outros. Nesta perspectiva, caracteriza-se o método psicológico como contraparte do procedimento metodológico das ciências empíricas da natureza (que se ocupam exclusivamente das experiências *externas*) para o conjunto das experiências *internas*. Isto é, a partir de uma base radicalmente empirista, predica-se a introspecção e a observação dos estados internos para fundamentar análise destes de maneira independente da percepção externa, com a finalidade de esclarecer a formação genética do aparato conceitual cognoscitivo (categorias como espaço, tempo, causalidade etc.), assim como esclarecer as operações mentais que subjazem o próprio conhecimento científico (juízos, proposições etc.) – em muitos aspectos, essa perspectiva filosófica encontra pontos de contato com o

¹² Não obstante sua inegável importância para a história da filosofia, não mencionaremos em nosso resumo pensadores deste período que se vinculam de maneira mais ou menos explícita à tradição irracionalista e que não apresentavam a mesma preocupação com o desenvolvimento das ciências da natureza (como Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard). Razão disso é que, na medida em que estes autores se colocavam como “outsiders” em relação à filosofia “profissional”, sua influência só pode ser sentida efetivamente (com exceção de Schopenhauer) quando as premissas básicas da filosofia contemporânea – desenvolvidas a partir desta “crise de identidade” - já haviam se cristalizado. Contudo, é interessante mencionar que mesmo Schopenhauer – em virtude de seu fenomenalismo – poderia ser considerado como um autor cuja filosofia estaria “em conformidade com os dados próprios da experiência científica, sempre ideal e positiva” (DE CAREIL, 1862, p. XXII *apud*. FREULER, 1997, p. 160).

¹³ Cf. PORTA, 2011, p. 24.

empirismo britânico representado sobretudo por John Stuart Mill e sua lógica indutiva.¹⁴ Para Beneke – descolando-se da tese kantiana de que o conhecimento dos estados internos é tão somente um conhecimento de fenômenos – o desenvolvimento de uma psicologia empírica (e a subsequente refundação da filosofia sobre essa base) sucederia em preservar a relevância da filosofia, na medida em que era concebido que o conhecimento dos estados internos, adquirido pela via da introspecção, representava um conhecimento mais “seguro” do que aquele advindo das ciências da natureza, em função do caráter “imediato” de sua apreensão. Distintamente do conhecimento necessariamente “mediado” das ciências da natureza – que lidam exclusivamente com fenômenos, mas nunca com o “em-si” destes – a percepção interna é, por sua vez, ela mesma o “em-si” que se apresenta de maneira não-mediada, intuitiva, na introspecção. Tal concepção acerca do caráter mais preciso do conhecimento da experiência interna com relação ao conhecimento “relativo” dos fenômenos externos encontra eco em outros autores importantes como Dilthey, Bergson, Brentano, com o espiritualismo francês, representado sobretudo por Victor Cousin etc.¹⁵

Contudo, em oposição a essa tendência, outros autores procuraram fundamentar a relevância da filosofia enquanto matéria distinta da psicologia e da análise dos processos psicológicos.¹⁶ É o caso de Lotze, que apontará – recorrendo a Kant – a incapacidade da psicologia em determinar a validade geral dos pensamentos, estabelecendo uma distinção entre a indagação acerca da gênese dos pensamentos e a estrutura normativa dos pensamentos, quer dizer a forma em que *deve-se* pensar,¹⁷ referindo-se à validade dos princípios lógicos que concebe como independentes da gênese empírica da representação.¹⁸ O mesmo argumento será retomado por Windelband, para quem a psicologia tão somente procura determinar o encadeamento temporal das representações, mas é incapaz de determinar seu valor de verdade, isto é, sua objetividade – algo que seria tarefa da filosofia, ora concebida como uma “ciência dos valores” (de verdade, morais, estéticos, etc.).¹⁹ Essas premissas serão desdobradas no programa de retorno às premissas do idealismo transcendental kantiano,²⁰ enquanto investigação das condições de possibilidade do conhecimento empírico – portanto, também do conhecimento científico – a partir de uma análise da constituição formal do entendimento e de sua arquitetura conceitual (capaz de outorgar objetividade ao informe múltiplo da sensibilidade), sob a forma de uma *teoria do conhecimento* [*Erkenntnistheorie*]. A elaboração clássica deste programa (embora certamente não a primeira)²¹ deve-se a Eduard Zeller, em sua seminal conferência de 1862 “Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie” (“Sobre o significado e a tarefa da teoria do conhecimento”):

¹⁴ Cf. KOHNKE, 2012, p. 72.

¹⁵ Cf. FREULER, 1997, p. 178.

¹⁶ Essa oposição, contudo, não nos deve fazer perder de vista que se trata de uma oposição no seio de um movimento unitário, fundado em premissas idênticas. Como indica Mario Porta: “A reação anti-idealista nunca conformou propriamente uma escola, mas seu marcado corte antimetafísico e sua visceral reação de todo o pensamento especulativo lhe asseguram uma inequívoca identidade. Elemento essencial de tal identidade é a tendência ao ‘dado’ (*Gegebenheit*) [...] sendo ‘faticidade’, ‘realismo’, ‘empirismo’, ‘objetivismo’ e ‘positivismo’ termos recorrentes nela” (PORTA, 2011, p. 26).

¹⁷ Cf. LOTZE, 1874, pp. 11-12.

¹⁸ Este argumento será retomado por Frege em sua crítica ao psicologismo e é de fundamental importância para o desenvolvimento da filosofia analítica contemporânea Cf. GABRIEL, 2002.

¹⁹ Cf. FREULER, 1997, p. 210.

²⁰ Esse ensaio de retorno ao paradigma do idealismo transcendental kantiano, contudo, de nenhum modo se restringe às correntes neokantianas tradicionais, podendo ser observadas em diversos pensadores anteriores como Schopenhauer, Fries, Beneke etc. Sobre isso cf. sobretudo KÖHNKE, 2012; BEISER, 2014 e NORAS 2020.

²¹ Para um estudo sobre desenvolvimento da ideia de “teoria do conhecimento” neste período cf. KÖHNKE, 1981.

Essa ciência [a teoria do conhecimento – F.C.] forma sobretudo o fundamento formal de toda a filosofia; é dela que as derradeiras decisões acerca do correto método na filosofia e na ciência em geral devem partir. Pois só podemos discernir a maneira de proceder para adquirir representações corretas com base nas condições em que a formação das nossas representações se conecta à natureza da nossa mente; essas condições, contudo, devem ser investigadas pela teoria do conhecimento e determinadas de acordo com quais e sob quais condições a mente humana é capaz de conhecer a verdade. (ZELLER, 1877, p. 483)

Em outra chave, inscreve-se também na indagação acerca das determinações fundamentais do conhecimento a tentativa de circunscrever um domínio de objetos cujos métodos advindos das ciências da natureza não seriam adequados para apreender e cuja competência recairia para as ciências humanas ou históricas ou de maneira mais geral às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). É o caso, por exemplo, do já mencionado Windelband, que em uma conferência de 1894 (“Geschichte und Naturwissenschaft”), procura sublinhar a diferença metodológica entre as ciências da natureza e as ciências históricas ou culturais, através da distinção taxonômica entre ciências nomotéticas e ideográficas, respectivamente.²² Partindo da concepção acerca do caráter exclusivamente empírico do conhecimento, Windelband aponta que o procedimento das primeiras estaria na identificação de regularidades empíricas e sua generalização na forma de leis universais; as segundas se debruçariam sobre eventos históricos, de natureza singular, procurando atribuir *valor* a estes eventos de natureza única e irrepetível. Na mesma perspectiva neokantiana, esse programa será desenvolvido por Rickert, com o foco sobre o distinto processo de formação conceitual das respectivas ciências, de conceitos individualizantes que expressam valores nas ciências humanas e de conceitos generalizantes que expressam legalidades nas ciências naturais. Mais influente, contudo, é a formulação de Dilthey – decorrente de seu projeto de inspiração kantiana de uma “crítica da razão histórica” – acerca da distinção entre o método de explicação (*Erklärung*), particular das ciências da natureza, voltadas para a identificação de leis causais e o método da compreensão (*Verstehen*), específica da história e das ciências do espírito. Dilthey, contudo, vai além da distinção puramente metodológica realizada por Windelband e Rickert, postulando um domínio de objetos distintos, de distintas formas de apreensão. Sem abandonar o empirismo – mas em oposição às teses de natureza positivista (sobretudo de Mill) de que seria possível integrar as “ciências morais” (humanas) ao paradigma de ciências nomológicas²³ – Dilthey retoma a distinção entre experiência interna e externa, indicando que as ciências da natureza, ao liderem exclusivamente com as experiências externas (de caráter fragmentário e atomizado), só podem apreender a conexão dos fenômenos através de hipóteses, enquanto as ciências do espírito apreendem de maneira imediata a conexão dos fenômenos, na medida em que lidam com a forma de experiência contínua e indissolúvel da vida (*Leben*). Assim, segundo Dilthey, a função das ciências do espírito é desvelar os pressupostos que conferem *sentido* aos fenômenos da vida, através de um procedimento introspectivo-hermenêutico e não produzir hipóteses acerca da existência de legalidades imanentes ao mundo histórico da vida.²⁴ Tal concepção da filosofia enquanto indagação acerca do *sentido* da experiência interior, em oposição à experiência exterior (objeto das ciências empíricas), encontrará diversos pontos de contato com o pensamento de Bergson na França²⁵ e com o pragmatismo norte-americano, sobretudo William James.

²² Cf. WINDELBAND, 1980, p. 15 e ss.

²³ Cf. APEL, 1984, p. 3.

²⁴ “Nós explicamos [*erklären*] através de puros processos intelectuais, mas compreendemos [*verstehen*] através da interação conjunta de todas as forças da alma na apreensão” (DILTHEY, 1924, p. 172).

²⁵ Cf. ERMATH, 1978, p. 87.

Embora o escopo limitado deste trabalho impeça qualquer aprofundamento sobre diversas tendências intelectuais que sequer puderam ser mencionadas no que se seguiu – por exemplo, o espiritualismo francês, a fenomenologia de Husserl, a filosofia da linguagem de Otto Friedrich Gruppe, o desenvolvimento da lógica formal por Frege, as diversas tendências no interior do neokantismo, os desdobramentos da *lebensphilosophie*, as metafísicas indutivas de Eduard von Hartmann, Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Wundt etc. – acreditamos que estas conclusões preliminares são de todo modo válidas para a parcela majoritária da filosofia que emerge nesse período.

Nossa síntese (por desígnio e necessidade, muito reduzida) nos permite estabelecer algumas conclusões preliminares acerca do caráter da filosofia que emerge após a morte de Hegel e a dissolução do hegelianismo.

(1) Em primeiro lugar, deve-se mencionar o caráter radicalmente empírico e não sistemático assumido pela nova filosofia, que não reconhece como conhecimento válido senão aquele que advém da experiência empírica, seja essa de natureza externa ou interna. Neste aspecto, é estabelecido um decidido rompimento com a problemática ontológica ou metafísica antes proeminentes, sobretudo no idealismo hegeliano (assim como no materialismo “vulgar”).

(2) Observa-se também uma convergência em torno dos problemas relativos ao conhecimento, enquanto uma indagação acerca da gênese psicológica, pressupostos epistemológicos e estrutura formal de aquisição do conhecimento empírico (novamente, seja este de caráter externo ou interno), isto é, como indagação acerca da *experiência* (ou, em alguns casos, *vivência*) enquanto tal.

(3) Realiza-se a derradeira ruptura entre as ciências empíricas e seus procedimentos metodológicos e a atividade filosófica como um todo. A filosofia já não procura lidar com os conteúdos efetivos das descobertas científicas (seja questionando ou procurando desenvolver, desdobrar filosoficamente tais conteúdos etc.) como era a praxe do idealismo hegeliano, mas se contenta em estabelecer uma reflexão de segunda ordem exclusivamente acerca dos métodos das ciências, especificamente em sua relação com as determinações formais do conhecimento empírico em geral.

(4) Por fim, em sua tentativa de assegurar seu direito de existência, distanciando-se das questões ontológicas e assumindo uma postura exclusivamente empírica, a filosofia progressivamente move-se para o campo da subjetividade e da finitude.²⁶ O faz sob a forma de uma reflexão sobre a subjetividade, enquanto portadora das representações empíricas que configuram o escopo do conhecimento possível. Essa dimensão subjetiva se exprime tanto nas indagações acerca da gênese das representações sob um prisma psicológico, na análise da estrutura conceitual da subjetividade cognoscente ou sob a forma de uma investigação da dimensão das vivências e na capacidade de atribuição de sentido ou valor pelo sujeito cognoscente.

Essa síntese, feita com base no que podemos chamar da “tese clássica” acerca da gênese da filosofia contemporânea, representa tão somente uma história *interna* da filosofia, na qual o saber filosófico relaciona-se apenas consigo mesmo e, quando muito, com outros saberes, no *interior* do próprio saber. É assim uma história de um desenvolvimento de natureza *solipsista*, isolado das determinações materiais e ideológicas concretas que o circunscrevem. Para fundamentar uma teoria propriamente materialista da gênese da filosofia contemporânea, é necessário abordar os elementos “profanos” dessa história, a fim de explicitar seus fundamentos materiais e oferecer uma caracterização mais ampla da gênese da filosofia

²⁶ Não nos debruçaremos sobre as vertentes da filosofia contemporânea não tratadas pelo argumento de Lukács, como as fontes da filosofia francesa do séc. XX, que terá como marcos: “O Pensamento e o movente” de Bergson, a partir da conferências de Oxford em 1911; a publicação de *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, de Léon Brunschvicg em 1912, defendendo que a formalização lógica expõe um processo de abstração e universalização do pensamento a partir de um sujeito cognoscente transcendental. Nos anos 30, os cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministrados por Kojève entre 1933 e 1939, com sua ênfase na *Selbstbewusstsein* (consciência-de-si) e na formulação de uma teoria do sujeito; além da tentativa de reabilitação de Nietzsche feita por Bataille na Revista *Acephale* em 1937, fontes que abrem a problemática da interioridade vital que percorrem linhas intensivas da filosofia francesa contemporânea, desde o existencialismo sartriano às filosofias de Lévinas a Deleuze, às formalizações simbólicas de Lévi-Strauss e Lacan, ou mesmo a estética da existência do último Foucault. Embora todas também tenham em comum o campo da subjetividade e da finitude com seu horizonte de experiência fundamental.

contemporânea. Para isso, devemos recorrer à mais ampla tentativa de compreensão do desenvolvimento intelectual do pensamento contemporâneo em uma perspectiva materialista, nos referimos à “teoria da decadência ideológica” de Lukács.

II. Apologética e as premissas teóricas do pensamento burguês

Em primeiro lugar, é importante sublinhar que o período histórico no qual se desenrolam essas tentativas de reformulação no seio do arcabouço conceitual da filosofia é igualmente um período de grande eventualidade política e social, a começar pela revolução de julho na França em 1830. As reverberações ideológicas desses eventos no âmbito conceitual foram notadas por Marx, que indica em *O Capital* que o acirramento da luta de classes nesse período “fez soar o dobre fúnebre da economia científica burguesa” (MARX, 2013, p. 86.) e o que antes representava um empreendimento científico concreto para desvelar as estruturas materiais subjacentes à sociedade burguesa deveria dar lugar à mais crassa apologia da ordem social vigente. Esse processo descrito por Marx é caracterizado por Lukács como a gênese da *decadência ideológica* do pensamento burguês.²⁷ Segundo Lukács, esse processo atinge dimensões verdadeiramente universais com o eclodir das revoluções de 1848, momento em que o proletariado organizado assume pela primeira vez o papel de agente histórico-mundial autônomo, contrapondo-se à totalidade da ordem burguesa. Com a ordem social burguesa posta em xeque pela primeira vez em dimensões verdadeiramente históricas, surge para a burguesia a intransigente necessidade ideológica de conceber o modo de produção capitalista – e seu domínio social por ele implicado – não como uma forma de sociabilidade historicamente determinada, uma etapa de extrema importância, mas necessariamente passageira, do autodesenvolvimento humano, mas como o derradeiro e insuperável cume da evolução humana, independente das contradições profundas que encerra. Para isso, toda a investigação que seja capaz de capturar os dados fundamentais que configuram o caráter historicamente determinado da produção capitalista e da sociedade burguesa devem ser eliminados ou obstados e a positividade empírica deve ser tomada como a única realidade possível, toda tentativa de investigação de sua articulação interna e contraditória passa a ser considerada como impossível ou indesejável. Conforme Lukács:

A economia clássica, que expressou corajosamente determinadas contradições da economia capitalista de seu tempo, transforma-se no harmonismo [*Harmonismus*] perfeito e mentiroso da economia vulgar. A derrocada da filosofia hegeliana na Alemanha significa o desaparecimento da ideia do caráter contraditório do progresso. Na medida em que uma ideologia do progresso continua a dominar – e ainda será, por um bom tempo, a ideologia dominante da burguesia liberal –, todo elemento de contradição é eliminado; daí resulta a concepção da história como evolução contínua, linear. (LUKÁCS, 2011, p. 215.)

Compreende-se, assim, que a “teoria da decadência ideológica” corresponde a tentativa de conceituar a forma necessária que o pensamento burguês deve assumir para corresponder às necessidades apologéticas que emergem neste momento histórico, assim como delinear suas premissas fundamentais, enquanto visão de mundo omnicomprensiva. Tendo isso em vista, quais são, então, os lineamentos teóricos

²⁷ A “teoria da decadência ideológica” foi elaborada de maneira programática por Lukács no artigo “Karl Marx und das probleme des Ideologischen Verfalls” [“Karl Marx e o problema da decadência ideológica”] de 1938 (disponível em português em LUKÁCS, 2016, p. 99 e ss.), publicado primeiramente na revista *Internationale Literatur*, aparecendo em livro pela primeira vez em 1948, na coletânea de ensaios *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, sendo republicado diversas vezes em diferentes volumes, notavelmente no volume 4 da edição de suas obras (*Werke 4. Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*). Essa teoria, eixo fundamental do pensamento de Lukács - que fornece arrimo para suas investigações sobre o pensamento burguês, notavelmente em sua simultânea crítica ao irracionalismo filosófico e valorização da filosofia burguesa pré-decadência - foi sujeita a toda a sorte de incompreensões, sobre esse ponto cf. NETTO, 1978, p. 57 e ss.

básicos que correspondem à forma da apologética? Marx, por exemplo, referindo-se sobre a forma e as fontes da “renda” (*revenue*), indica que ela explicita as relações da sociedade capitalista em sua forma mais fetichizada e prossegue:

Sua existência, como surge na superfície, isola-se de suas conexões ocultas e dos elos intermediários mediadores [...] A forma distorcida em que se expressa a inversão efetiva se encontra naturalmente reproduzida na representação dos agentes deste modo de produção [...] Os economistas vulgares [...] traduzem, de fato, as representações, os motivos, etc., dos portadores envolvidos na produção capitalista, nos quais ela se reflete apenas em sua aparência superficial. Traduzem-na numa linguagem doutrinária, do ponto de vista da facção dominante, dos capitalistas; por isso, não de uma maneira ingênua e objetiva, mas apologética. O exprimir limitado e pedante das representações vulgares, que necessariamente se produz naqueles que sustentam esse modo de produção, é muito diferente do impulso de economistas como os fisiocratas, Adam Smith, Ricardo, no sentido de apreender as conexões internas desse modo. (MARX, 1974, p. 267 – nossos itálicos)

Portanto, para Marx, a forma da apologética na economia política vincula-se à apreensão da forma puramente *fenomênica* (i.e. empírica) em que as relações sociais capitalistas se manifestam, descoladas das mediações constitutivas que as engendram, isto é, tal como se apresentam na *representação* dos agentes econômicos – algo muito diferente de como procediam os clássicos da economia política, que procuravam apreender determinações para além de sua forma fenomênica imediata. Lukács, por sua vez, procura desdobrar em sentido mais amplo as determinações da apologética:

Qual é, de fato, o núcleo de toda apologética? É a tendência a permanecer na superfície dos fenômenos, ignorando os problemas mais profundos, essenciais e decisivos. Ricardo ainda se referia aberta e “cinicamente” à exploração dos operários pelos capitalistas. Os economistas vulgares se refugiam nos mais superficiais pseudoproblemas da esfera da circulação, de modo a banir do mundo da ciência econômica o processo de produção, na medida em que este é processo de produção do mais-valor. De modo análogo, a estrutura de classes da sociedade desaparece da sociologia; a luta de classes, da ciência histórica; e o método dialético, da filosofia. (LUKÁCS, 2010, p. 201)

A marca do pensamento apologético, portanto, se constitui em uma *regressão ao empírico*, que se configura como uma identificação entre a forma e estrutura da representação subjetiva e o ser objetivo. Essa identificação é prenhe de consequências para a visão de mundo que emerge da decadência ideológica. Em primeiro lugar, implica-se que a estrutura e a dinâmica da realidade cognoscível são idênticas à maneira como se refletem na consciência finita, subjetiva, na forma de dados empíricos. Essa hipostasiação ontológica da estrutura da subjetividade cognoscente resulta na gênese de um “mundo empírico” como ponto de partida fundamental da filosofia burguesa. Esse “mundo empírico” é constituído essencialmente por um fluxo de fenômenos de natureza atômica e singular, que se sucedem no tempo e justapõe-se no espaço. O devir dos fenômenos é de natureza contingente, desprovido de qualquer elemento de necessidade, esta (ou qualquer forma de legalidade ou causalidade) é por sua vez concebida tão somente como uma imposição de natureza subjetiva, estabelecida a partir de regularidades observadas na sucessão de fenômenos. Igualmente, a ideia de universalidade e totalidade é despida de objetividade, tornando-se mero expediente intelectual da consciência finita – em nível ontológico, todo o complexo ou totalidade é compreensível como uma soma aditiva de partes simples, sempre passível de redução à estas. Todo o escopo da realidade encontra-se assim reduzido a relações atômicas simples, carente de qualquer outra determinação para além destas que se manifestam empiricamente.

Identificando-se o ser empírico ou a representação com o ser em geral, a filosofia burguesa assume uma perspectiva abertamente subjetiva, moldando o escopo da realidade a partir da estrutura da representação empírica que se reflete na consciência. Desta maneira, a regressão ao empírico que caracteriza o pensamento burguês se converte igualmente numa *evasão do ontológico*, isto é, evasão das determinações e mediações que se encontram para além dos fenômenos capturados pela representação subjetiva. Resulta disso a abdicação de toda a indagação acerca da *gênese* dos objetos e fenômenos apreendidos imediatamente pela representação. A eliminação de indagação de ordem genética e concretamente histórica, a eliminação das mediações e conexões internas e a aceitação da positividade empírica constituem assim um dos elementos fundamentais do pensamento apologético.

Desta maneira, a “teoria da decadência ideológica” procura não somente salientar, mas conceituar a unidade indissolúvel entre a nova perspectiva social adotada pela burguesia reacionária e os desenvolvimentos observados no seio do pensamento teórico, elemento em geral ignorado pela “tese clássica”. Vimos anteriormente que a filosofia contemporânea se afirma em grande parte em oposição frontal ao pensamento hegeliano. Contudo, é sintomático observar que o fundamento ideológico dessa posição se encontra definitivamente ausente nas narrativas tradicionais. Esse confronto da burguesia devinda reacionária com o pensamento de Hegel torna-se, desta maneira, um exemplo privilegiado em que se pode observar essa unidade de elementos ideológicos e conceituais que constituem os fundamentos da filosofia contemporânea e confirmam as teses da “teoria da decadência ideológica”.

O pensamento hegeliano assume um lugar muito particular no contexto da luta de classes no período em questão: ao mesmo tempo que a decadência ideológica principia a se apoderar do pensamento burguês a partir de 1830, tomava corpo um movimento burguês revolucionário-democrático, em franca oposição às estruturas feudais que ainda dominavam na Alemanha, largamente inspirado pelo pensamento de Hegel.²⁸ Por outro lado, os sucessos revolucionários e a concretização da luta de classes impõem um forçoso fim às grandes aspirações do humanismo alemão capitaneado por Hegel e Goethe, rumo a uma efetiva concretização daqueles ideais que superassem a “conciliação” implicada em última instância pelo idealismo hegeliano.

Com a revolução de julho na França e suas consequências na Alemanha, se encerra o período do humanismo clássico [...] Seu fim é uma necessidade sócio-histórica. Pois o caráter específico, o nível espiritual e artístico especificamente alto desse período – assim como suas estreitezas e limites – vinculam-se ao atraso social da Alemanha. Sobretudo no fato de que as oposições de classe, presentes ainda somente em germe, permitiram essa forma radical de expressão das contradições mais essenciais, em última instância abstratas, no espaço *quasi* vazio da poesia e da filosofia pura. Assim que, após a revolução de julho, as oposições de classe se manifestaram sob a forma da luta de classes reais, concretas, mesmo que inicialmente ainda em um nível primitivo; quando as classes e seus partidos começaram a se formar, todas as formas de síntese criadas pelo humanismo clássico tornaram-se insustentáveis. Ou devia-se concretizá-las, desdobrá-las, trazê-las do céu da pura abstração para a terra ou devia-se as descartar (LUKÁCS, 1989, p. 285)

A tentativa de concretização dos ideais humanistas e crítica ao atraso político alemão assumiu a forma simultânea de uma crítica das limitações do pensamento de Hegel ao mesmo tempo em que o assumia como bandeira filosófica da revolução democrática. As forças reacionárias, por sua vez, atacaram impiedosamente o pensamento de Hegel especialmente em função do seu caráter subversivo, culminando na convocação do velho Schelling à Berlim para conter a “hidra do hegelianismo”. O elemento mais importante a se salientar, contudo, é o de que as críticas de caráter político-social e religioso à Hegel já carregam consigo os elementos da “redefinição” da filosofia – em termos teórico-conceituais – que observamos acima. Já o velho Schelling procurava afirmar uma filosofia “positiva”, fundada em um “empirismo metafísico” em oposição à filosofia dialética “negativa” de Hegel.²⁹ I. M. Fichte e Weisse, representantes do “teísmo especulativo”, procuravam combater o “panteísmo” pressuposto pelo pensamento hegeliano em nome de um Deus *pessoal*, ressaltando a individualidade constitutiva da realidade empírica (em oposição à universalidade das categorias da *Lógica*), enquanto fundamento da liberdade e expressão da vontade divina.³⁰ O caráter radicalmente empirista dessa posição – oposto ao idealismo hegeliano (caracterizado pelo método “dedutivo-a-priori”) é salientado por Osterreich:

²⁸ Cf. LOSURDO, 1997, p. 524.

²⁹ “Se, dentre as categorias que temos à nossa disposição para designar as doutrinas filosóficas, frente ao racionalismo não se pode opor nada senão o empirismo, então ela [a filosofia “positiva” de Schelling – F. C.] enquanto antítese [*Gegensatz*] ao racionalismo, não pode negar ser também um empirismo em certa maneira e sentido” (SCHELLING, 1858 p. 126).

³⁰ Cf. BRECKMANN, 2008, p. 53.

Abandonando o método de construção dedutivo-apriorístico ele [I. M. Fichte – F. C.] desejava fundamentar a filosofia na experiência [...] Fichte tomou esse ponto de partida com base na experiência como um mérito particular, através do qual ele havia inaugurado uma nova época. (UEBERWEG, 1923, p. 235)³¹

A unidade entre pressupostos conceituais e fundamento político se revela de modo ainda mais flagrante na crítica dirigida à *Lógica* de Hegel por Trendelenburg – cuja importância para o desenvolvimento ulterior da filosofia contemporânea não pode ser subestimada.³² Em suas *Investigações Lógicas*, Trendelenburg salienta as motivações ético-políticas que balizam sua ofensiva contra Hegel, ressaltando a necessidade de coibir os elementos “ateus” e “subversivos” que a dialética hegeliana entranhava, sobretudo sua fundamentação de uma ética imanente que subsiste sem qualquer referência ao divino.

O desenvolvimento dialético o desdenhou [isto é, o elemento religioso - F. C.] e deixou o mais sagrado de fora do ético. Portanto, se o homem alguma vez atuasse de acordo com essa ética dialética, aquilo que lhe é mais profundo não estaria integrado em sua ação. A vida humana é medida de acordo com suas atividades: mas sua atividade mais profunda, a meditação do homem em seu pensar sobre Deus, não se encontra incluída entre elas; ela é como um adorno sem importância, sem significado prático. (TRENDELENBURG, 1862, p. 87)

De fato, como ressalta Köhnke, os ataques dirigidos ao pensamento de Hegel por Trendelenburg não emanam de uma preocupação exclusivamente teórica, mas inserem-se na mesma tendência do combate ideológico à filosofia hegeliana que conduzem à convocação de Schelling à Berlim:

Um ano antes de Schelling ser convocado a Berlim, convocação que como é sabido tinha por tarefa “extirpar a semente de dragão da filosofia hegeliana”, o romantismo tardio celebrou nas *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg [...] sua primeira vitória, certamente a mais importante filosoficamente, tal como aquela que Schelling acreditou conquistar (KÖHNKE, 2012, p. 46)

Compreende-se, assim, que os ataques dirigidos a Hegel a partir de uma perspectiva empirista – que antecipam elementos constitutivos da filosofia contemporânea – não derivam tão somente de uma nova postura imposta pela necessidade de conquistar uma relação positiva e renovada com as ciências da natureza (em oposição às grandiloquentes e desmesuradas ambições da filosofia hegeliana, culpadas pelo “descrédito” da filosofia) mas emanam das necessidades ideológicas da apologética. Assim, o caráter “positivo”, “realista”, “empirista” assumido pela filosofia burguesa em oposição ao idealismo hegeliano se encontra inexoravelmente imbricado com as circunstâncias históricas e de classe, com a perspectiva social ora assumida pela burguesia – algo especialmente palpável na filosofia alemã, como bem resume Losurdo:

Triunfam as palavras de ordem “realista” e “positivista”. Os “Anais prussianos” dedicam um longo artigo à filosofia de Comte; mas o “positivismo” alemão desde o início se apresenta com particulares tons irracionalistas e vitalistas. Como já para o último Schelling, “positiva” é a experiência religiosa, que Haym acusa Hegel de não compreender e de querer esvaziar racionalisticamente; “positiva” é também a força da Prússia, convocada a unificar a Alemanha; “positivos” são enfim a ciência e a técnica, no entanto muitas vezes vistos em função da preparação da máquina bélica. É essa cultura “positiva” que varreu o idealismo para dar lugar à teorização da *Realpolitik*: uma nova situação é criada e finalmente Bismarck [...] pode resolver “a questão alemã com sangue e aço”. (LOSURDO, 1997, pp. 604-605)

Neste aspecto, é flagrante a diferente natureza dessas críticas dirigidas a Hegel com aquelas vindas de Marx. Enquanto os críticos burgueses vislumbram a dialética hegeliana como uma perda de rumo do pensamento filosófico que tão somente se prestou a descreditar a filosofia e predicam um retorno a perspectivas filosóficas anteriores – sobretudo rumo a um retorno ao pensamento de Kant – Marx considera a dialética hegeliana como a “última palavra em matéria de filosofia” e, por essa mesma razão, considera fundamental libertá-la de sua aparência “mistificada” (MARX; ENGELS, 1978, p. 561). Marx não criticará Hegel por suas ambições filosóficas, pelo escopo totalizante de seu empreendimento filosófico, por sua tentativa em apreender conceitualmente a ordem da necessidade das determinações essenciais que subjazem

³¹ Não por coincidência, Köhnke indica I. M. Fichte como precursor da teoria do conhecimento contemporânea cf. KÖHNKE, 1981, p. 189.

³² Cf. BEISER, 2013, p. 11 e ss. e PORTA, 2011, p. 19.

a positividade empírica, mas antes, a mistificação que estes sofrem ao assumir a forma *especulativa* de seu idealismo. O que, contudo, não impede que Marx sublinhe a todo o momento os méritos da dialética de Hegel,³³ que mesmo “no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 541). Para Marx, o potencial revolucionário da dialética hegeliana se vincula, justamente, à sua capacidade de apreender os nexos internos que circunscrevem a gênese dos fenômenos, de modo a desvelar sua determinação histórica, na medida em que “uma vez que se exponham claramente estas relações internas, toda a crença teórica na necessidade permanente do estado de coisas atual se exaure” (MARX; ENGELS, 2020, p. 269). Essa é, como vimos, uma consequência intolerável para o pensamento burguês fundado na apologética.

III. Cientificidade e Crise da Filosofia Burguesa

O argumento central da “tese clássica”, como vimos, afirma que o catalizador da crise filosófica – que a conduziria rumo a sua forma contemporânea – foi o avanço das ciências da natureza. Contudo, como vimos, a nova figura assumida pelo pensamento filosófico define-se sobretudo em função de processos de natureza sócio-histórica que excedem o escopo da pura reflexão teórico-conceitual. Do mesmo modo, devemos indagar se a nova postura da filosofia com relação às ciências da natureza não possui outra raiz para além da própria reflexão filosófica e se a nova postura assumida é efetivamente a única possível. Como indica Lukács, a maneira como a filosofia se coloca com relação às ciências particulares – especialmente com relação às ciências da natureza – encontra-se intimamente vinculada com sua perspectiva social:

[...] assim como o desenvolvimento das ciências da natureza é determinado, sobretudo, pela produção material, assim também as consequências filosóficas, que surgem de novas questões e respostas, de seus problemas e tentativas de solução, dependem das lutas de classes do período considerado. A decisão de se as generalizações filosóficas da ciência da natureza produzem um progresso quanto ao método e quanto à visão de mundo, ou se elas são impedidas de avançar, isto é, a *tomada de partido da filosofia*, diante dessa questão, brota – de modo consciente ou inconsciente – da posição de seus representantes nas lutas de classes do período considerado. (LUKÁCS, 2020, p. 99)

Como não poderia ser diferente, a regressão ao empírico implicada pela natureza apologética do pensamento burguês haveria de registrar transformações importantes na maneira em que o pensamento filosófico lida com as ciências. No período anterior à decadência ideológica, quando a burguesia exercia o papel de classe revolucionária a filosofia colocava-se numa relação simbiótica com as ciências particulares. Essa relação, contudo, não se traduz numa simples relação teórica desinteressada, mas se inscreve efetivamente no escopo da luta de classes daquele período, no confronto contra a ontologia religiosa do pensamento absolutista. Pense-se na maneira como as descobertas astronômicas moldaram as ideias cosmológicas do Renascimento, como os avanços técnico-científicos (impressão, pólvora e a bússola) fomentaram a filosofia de Francis Bacon, na íntima relação do racionalismo de Descartes e Leibniz com a física e matemática, ou como a mecânica Newtoniana exerceu um papel fundamental no combate iluminista contra a filosofia eclesiástica.³⁴ Também devem ser mencionados como os avanços

³³ Notável, neste aspecto, é a dura crítica que Marx dirige a Friedrich Albert Lange (figura central no desenvolvimento do neokantismo no século XIX) em função de sua crítica superficial – porém plenamente acordo com os preceitos filosóficos dominantes da filosofia burguesa de seu tempo, como Marx sublinha – à dialética hegeliana: “O que este mesmo Lange diz do método hegeliano e do emprego que dele faço é realmente pueril. Em primeiro lugar, não compreende nada [*rien*] do método hegeliano e menos ainda da forma crítica como eu o utilizo [...] O senhor Lange estranha também que Engels, eu etc. levemos a sério Hegel, esse cão morto, quando os Büchner, Lange, o doutor Dühring, Fechner etc. [...] estão de acordo em o terem enterrado já há algum tempo. Lange comete a ingenuidade de afirmar que eu me ‘movo com a mais rara liberdade’ no terreno empírico. Não suspeita que esta ‘liberdade de movimento na matéria’ não é outra coisa que uma paráfrase do *método* com o qual trato a questão, isto é, o *método dialético*.” (MARX, 2020, p. 297).

³⁴ “[...] a física newtoniana desempenhou um grande papel progressista na libertação da intelectualidade francesa das antigas constrições teológicas e – mediados por esta – da ideologia monárquica-absolutista; ela foi na França de então um motor da preparação ideológica da grande revolução” (LUKÁCS, 1956, p. 242).

da biologia foram instrumentais para o desenvolvimento tanto do materialismo francês quanto do idealismo alemão (a problemática da teleologia em Kant, a filosofia da natureza de Schelling) e como a economia política clássica exerceu grande influência sobre diversos setores do pensamento burguês progressista (desde o Iluminismo escocês até Hegel, passando pelos fisiocratas). O fundamento dessa relação vincula-se ao caráter *ontológico* da apropriação das descobertas científicas, na maneira em que eram tomados pela filosofia como descobertas de elementos constitutivos da realidade - natural ou social - a serem integrados na tentativa de sua explicação omnilateral, mesmo na ausência de elementos fundamentais, ainda não descobertos.

À filosofia daquela época [diz Engels, referindo-se à filosofia moderna, F. C.] cabe a suprema honra de não se ter deixado demover de seu propósito pelo estado limitado dos conhecimentos sobre a natureza de seu tempo, de ter insistido - de Espinosa até os grandes materialistas franceses - em explicar o mundo a partir de si mesmo e deixar a cargo da ciência natural do futuro apresentar a justificativa detalhada disso. (ENGELS, 2020, p. 44)

Algo muito distinto ocorre com a filosofia burguesa a partir de 1830-1848. Como vimos anteriormente, a maneira como a filosofia que emerge no período da decadência ideológica se relaciona com as ciências particulares é sobretudo de caráter *metodológico* e *formal*. À filosofia cabe tão somente a indagação acerca dos métodos específicos de aquisição dos conhecimentos empíricos, a gênese psicológica ou os pressupostos epistemológicos das representações etc. A necessidade material e ideológica da apologética impõe um represamento dos conteúdos efetivos das ciências, para que estes não possam contribuir para a consolidação de uma visão de mundo materialista, capaz de contestar a ordem vigente respaldados no conteúdo das ciências particulares - tal como a própria burguesia havia feito contra as representações religiosas e eclesiástica que forneciam o alicerce ideológico do absolutismo feudal. Desta maneira, todo o conteúdo ontológico advindo das novas descobertas científicas deve permanecer ocultado sob o véu do agnosticismo, ora transmutados em meros “dados” da experiência que podem ser empregados no desenvolvimento técnico da produção capitalista, mas jamais na conformação de uma concepção integral de realidade fundadas naqueles.³⁵ Como explica Lukács:

A filosofia recebe então a tarefa de promover esse desenvolvimento no domínio concreto do conhecimento natural ou ao menos não o obstaculizar, no entanto, ao mesmo tempo assegurando que esse alargamento e sistematização do conhecimento da natureza não conduza à consequências em matéria de visão de mundo [*weltanschaulichen Konsequenzen*], que vão na direção contrária às necessidades ideológicas da burguesia; ela deve, portanto, em primeiro lugar, assegurar que não se possa extrair as consequências materialistas e dialéticas que encerram. (LUKÁCS, 1989, p. 201)

Neste aspecto, a convergência da filosofia (burguesa) contemporânea em torno dos problemas do conhecimento - enquanto “crítica” ou “teoria” do conhecimento - se dá em íntimo contato com a necessidade ideológica de operar um controle metodológico sobre a “validade” da absorção dos conhecimentos científicos e sua generalização em uma concepção de realidade cientificamente fundada:

[...] a teoria do conhecimento adquire a dupla função: de um lado, fundamentar o método da cientificidade [...] de outro, afastar os eventuais fundamentos e consequências ontológicas dos métodos e resultados científicos da única realidade reconhecida como objetiva, por não poderem ser cientificamente fundamentados. Essa postura ideológica é ao mesmo tempo social e historicamente condicionada: as relações de força e os conflitos por elas provocados determinam em última análise o respectivo conteúdo, forma, método e resultado das teorias de conhecimento assim nascidas. (LUKÁCS, 2011, p. 65)³⁶

³⁵ De fato, mesmo o combate travado por diversos representantes da filosofia burguesa contra o materialismo “vulgar” por si mesmo já é expressão dessa circunstância ideológica, algo que se revela sobretudo na assim chamada “querela do *Ignorabimus*”, cf. Beiser 2014 p. 97 e ss.

³⁶ Não obstante a distinta valoração, a afirmação de Lukács é inteiramente secundada pela investigação independente de Köhnke: “Essa é a razão pela qual a teoria do conhecimento se converteu por sua vez em crítica da ideologia, quer dizer, em uma ciência que queria investigar criticamente a legitimidade de tais generalizações, de eventuais invasões dos respectivos campos como, por exemplo, a das ciências naturais nas ciências do espírito. Não somente uma fé na verdade das ciências permitiu decidir suas

Não somente a relação da filosofia com as ciências é radicalmente transformada sob a égide da decadência ideológica, mas a própria maneira como a ciência, seus objetos e objetivos são compreendidos não fica ileso de tal influência. Uma característica particular do modo de produção capitalista é a constante necessidade de ampliação da produção e do capital, o que implica, por conseguinte, o constante revolucionamento das forças produtivas e, com elas, das ciências naturais. Nestas circunstâncias, a burguesia já não pode travar um combate aberto contra as ciências em si mesmas, como havia feito a aristocracia de outrora, mas antes deve procurar facilitar o seu desenvolvimento. Contudo, como vimos, os conteúdos efetivos das ciências devem ser constantemente represados pelo pensamento teórico, o que resulta numa radical transformação da sua compreensão. Se outrora, no período de ascensão da burguesia, o substrato ontológico das ciências raramente era questionado, agora as ciências são submetidas a um processo de “desontologização”, que resulta das premissas conceituais engendradas pela decadência ideológica:

Desontologização [...] significa, em primeiro lugar, que a física se restringe estritamente ao que é dado como fenômeno, que é matéria de descrição. Desontologização significa, em segundo lugar, que todos os conceitos de essência e substância, e mesmo o conceito de força, são eliminados da ciência e que os únicos conceitos utilizados são aqueles que possibilitam exprimir conexões funcionais no dado [...] De acordo com essa concepção, a física consiste em nada além da mais precisa descrição possível dos fenômenos observáveis, em cujas assim chamadas leis da natureza tem unicamente a função de tornar possível a economia descritiva. (SCHNÄDELBACH, 1984, p. 87)

Assim, na medida em que todo o escopo da realidade se encontra reduzido a um fluxo informe de instâncias sensíveis ou objetos lógico-empíricos simples cuja sucessão temporal não se encontra regida por nenhuma legalidade ou necessidade e a causalidade é reduzida a um princípio metodológico para conformar a aparência de sucessão necessária dos fenômenos na representação, não há, de fato, nenhum conhecimento objetivo, em sentido ontológico, a ser adquirido. Resulta dessa forma que o objetivo último da ciência já não é mais o de explicar os objetos e fenômenos materiais, descobrir os mecanismos que os produzem, mas tão somente *descrever*,³⁷ de maneira funcional (a partir de funções matemáticas), as relações – isto é, as regularidades empíricas – que determinados fenômenos estabelecem entre si, sem que isso ofereça margem para qualquer inferência de ordem ontológica. As ciências então devem almejar tão somente descrever de maneira mais completa o conjunto dos estados de coisas, isto é, uma descrição *do que* acontece no ser empírico,³⁸ mas não as razões ou condições de possibilidade que expliquem o *porquê* destes estados-de-coisas efetivamente ocorrerem e, muito menos, oferecer uma imagem unitária da realidade.³⁹ O primado da descrição, portanto, exclui de seu bojo a explicação e a apreensão das conexões internas e mecanismos causais que *produzem* os fenômenos empíricos.⁴⁰ A busca por essas determinações que constituem a possibilidade de apreender cientificamente a *gênese*

questões fundamentais com a ajuda das ciências particulares, mas também a mesma fé na verdade das ciências [...] se converteu no objeto de sua crítica” (KÖHNKE, 2012, p. 160).

³⁷ “A teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um pequeno número de princípios, que procuram representar da maneira mais simples, completa e exata um conjunto possível de leis experimentais” (DUNHEM, 1906, p. 26).

³⁸ “Os conceitos de ordem da física matemática não têm qualquer outra função salvo serem uma sondagem completa das relações do ser empírico” (CASSIRER, 1923, p. 165).

³⁹ “Conhecer o mundo representando todas as formações individuais tal como elas são é uma tarefa fundamentalmente impossível para a mente humana finita. [...] Quem entende por conhecimento do mundo uma imagem real do mundo deve de partida renunciar a ideia de uma ciência que sequer se aproxime de um conhecimento do mundo em sua totalidade” (RICKERT, 1896, p. 34).

⁴⁰ “O fim ao qual tende toda ciência é a constituição de leis mais gerais e supremas, através das quais os fenômenos sejam submetidos a uma regra e uma ordem determinada e somente através das quais podemos assim alcançar os objetos reais do conhecimento. O fundamento absoluto de tais leis aqui permanecem excluídos; uma investigação com tal propósito ultrapassa os limites postos ao saber. Uma tal raiz objetiva pode mesmo existir, mas para a pesquisa empírica e por seu valor de verdade, ela é carente de importância.” (CASSIRER, 1922, p. 324).

dos fenômenos e subjazem as regularidades observadas empiricamente, é efetivamente descartada, qualificada como infrutífera e de natureza *metafísica*.⁴¹

Portanto, para o pensamento que emerge da decadência ideológica, o papel das ciências particulares é tão somente fornecer a mais completa e detalhada descrição da realidade empírica, sendo esta a única forma de conhecimento possível da realidade objetiva. Nesta perspectiva, portanto, o que a filosofia tem a dizer acerca da realidade objetiva, visto que a única forma de conhecimento possível desta – a descrição funcional de estados de coisas empíricos – já é fornecido pelas ciências particulares? A resposta é, efetivamente, *nada*. Ela pode tão somente ser uma reflexão de segunda ordem, de natureza subjetiva-formal, do método de proceder das ciências, mas não uma reflexão de seus resultados concretos. A filosofia já não pode se ocupar de nenhuma maneira de problemas que concernem ao mundo real, através de um confronto com a dimensão ontológica das descobertas científicas (ora decididamente eliminadas), quanto mais fornecer qualquer forma de conhecimento deste. Eis, portanto, o fundamento da “crise de identidade” que conforma o fundamento da filosofia contemporânea. Esta crise não tem sua fonte tão somente no desenvolvimento das ciências da natureza, mas sim nas premissas ontológico-conceituais que o pensamento burguês assume a partir de 1830-1848 que, por sua vez, implicam na transformação da relação que a filosofia estabelece com as ciências particulares, resultando nos sintomas da crise descritos na “tese clássica”: a ausência de objeto e de métodos próprios. Como vimos anteriormente, as mais importantes tentativas de solução desse impasse se realizaram na busca por uma delimitação de objetos específicos da filosofia fundados na subjetividade, sem qualquer conexão com a realidade objetiva:

O motivo filosófico decisivo nos elementos comuns às tendências fundamentais consiste no empenho por encontrar uma localização, uma posição, cuja base inquebrantável é formada pela subjetividade (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), mas que, sem recorrer à realidade existente em si, negando em cada caso o conhecimento de tal realidade; pretende, não obstante, ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade *sui generis* (LUKÁCS, 2012, p. 80)

Essa busca de uma forma de objetividade ancorada na subjetividade e cindida da realidade objetiva, tendencialmente há de resultar em filosofias de aberto caráter irracionalista, que rejeitam a cientificidade e a racionalidade em nome de um conhecimento “superior” e mais “profundo”, capaz de desvelar o verdadeiro *sentido* da existência humana (e não o conhecimento meramente pragmático-manipulatório advindo das ciências naturais). Neste aspecto, é paradigmático o pensamento de Dilthey – que circunscreve a apreensão dos fenômenos histórico-sociais à capacidade *subjetiva-interpretativa* do pesquisador de desvelar o *sentido* dos fenômenos a partir de um processo de introversão no universo misterioso da *Erlebnis* e não a apreensão e exposição científica dos elos objetivos que encerram a possibilidade da sua gênese material. Desta maneira, a despeito de sua inclinação científica e seriedade de pesquisador, Dilthey dá margem e fundamentação teórica para a arbitrariedade subjetiva na interpretação dos fenômenos sociais, situando-a sob uma base hermenêutico-interpretativa (e não dialética) que, ausente o controle ontológico exercido pelas conexões objetivas, posteriormente será explorada para fins progressivamente mais reacionários e irracionalistas, especialmente pelos representantes da *lebensphilosophie* posterior (Spengler, Klages, Baumlér, por exemplo).⁴² O conteúdo irracionalista encerrado pelo pensamento de Dilthey deriva do rebaixamento das potencialidades da razão enquanto forma de apreensão da realidade em sua intrínseca dimensão objetiva e descortinamento das legalidades que efetivamente *regem* e *engendram* os fenômenos, fundada na prioridade da dimensão ontológica com relação à subjetividade cognoscente.

⁴¹ “Querer descrever, ao contrário, significa desconfiar do que está para além da simples aparição, desconfiar das causas ‘ocultas’ que agiram nas sombras e escapariam aos métodos empíricos, é duvidar da própria distinção entre causa e efeito ou ao menos de sua existência real na natureza” (FREULER, 1997, p. 128).

⁴² Cf. LUKÁCS, 2020, p. 370.

A cisão radical que se estabelece entre as ciências empíricas e a filosofia resulta, nas palavras de Lukács, em “uma situação particular para a filosofia na sociedade burguesa: a acientificidade [...] da filosofia, que, em momentos críticos de inflexão, volta-se abertamente contra a razão” (LUKÁCS, 2020, p. 96).⁴³ A cristalização de uma perspectiva irracionalista, que ignora com soberba os resultados das ciências particulares em nome de formas de conhecimento não-rationais, emerge como resultado de um movimento que – como vimos – principiou com o estabelecimento de uma distinção entre a filosofia e as ciências *em nome* dos resultados científicos e em oposição à pretensão da filosofia hegeliana de se apresentar como um conhecimento racional da realidade, a partir de uma posição radicalmente empirista e agnóstica. O resultado é, por fim, uma “passagem do agnosticismo à mística” [*Hinüberwachsen des Agnostizismus in Mystik*] (LUKÁCS, 1989, p. 151).

Como vimos, na medida em que a natureza ontológica dos resultados das ciências deve ser eliminada da reflexão filosófica, é compreensível que esta descambe nestes resultados. Esse, porém, nem sempre foi o caso. Já Hegel indicava na *Ciência da Lógica* como a filosofia deveria procurar desdobrar filosoficamente os resultados das ciências empíricas a fim de trazer à tona, em forma conceitual, as determinações ontológicas a elas subjacentes:

Apenas a partir do conhecimento mais profundo das outras ciências, o lógico eleva-se para o espírito subjetivo como um universal não somente abstrato, mas [também como um universal] que apreende em si a riqueza do particular [...] Desse modo, o lógico só através disso adquire a apreciação de seu valor, quando se tornou o resultado da experiência das ciências; ele se apresenta ao espírito a partir delas como a verdade universal, não como um conhecimento particular ao lado de outras matérias e realidades, mas como a essência de todo esse outro conteúdo. (HEGEL, 2016, p. 61)

Mas mesmo após a morte de Hegel, no período em que este era considerado um “cachorro morto” e no qual a nova relação da filosofia com as ciências já se encontrava plenamente estabelecida, é possível encontrar uma alternativa: referimo-nos ao pensamento de Marx. É bem conhecido o apreço de Marx pela obra de Charles Darwin, contudo, o elemento que devemos salientar é a atribuição de *valor filosófico* à obra de Darwin e a maneira com que suas descobertas fornecem arrimo para a concepção materialista de Marx. Em uma carta datada de dezembro de 1860, Marx confirma a Engels que a obra de Darwin “contém o fundamento histórico-natural de nossa visão” [*die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält*] (MARX; ENGELS, 1974, p. 131). Esse apreço, contudo, não deve ser identificado às tendências da filosofia burguesa mencionadas acima, que procuravam subsumir, de maneira acrítica, a filosofia e suas questões aos resultados imediatos das ciências da natureza – o que em muitos casos (Lange, Spencer, Büchner) resumia-se na aplicação da lei da seleção natural e “luta pela sobrevivência” de Darwin ao âmbito da sociedade e da história humana. Marx, ao contrário, ridiculariza o caráter tosco de tal procedimento para a compreensão dos fenômenos sociais que deixa de lado toda a especificidade da forma em que a luta de classes emerge e se desdobra em distintas formas sociais de produção, eliminando a autêntica compreensão do desenvolvimento histórico:

[...] o senhor Lange fez uma grande descoberta. Toda a história deve ficar subordinada a uma única grande lei natural. Esta lei natural é a frase vazia, “a luta pela vida” (“*struggle for life*”) – a expressão de Darwin, assim empregada, converte-se em simples retórica – e o conteúdo desta frase é a lei malthusiana da população – ou melhor [rather], da superpopulação. Em lugar, pois, de analisar a “*struggle for life*” tal como se manifesta historicamente, em diversas formas sociais determinadas, não se encontra nada melhor para fazer que converter cada luta concreta em uma fórmula – “*struggle for life*” – e substituir a própria fórmula pela fantasia malthusiana da superpopulação. Há

⁴³ Novamente, essa afirmação encontra-se amplamente secundada pela investigação independente de um respeitado especialista contemporâneo, a despeito da valoração radicalmente distinta dos fatos descritos: “Em termos gerais, pode-se dizer que a atenção à prática e à ação, assim como a rejeição correlativa da razão estática e das verdades eternas, constituem um dos sintomas mais distintivos da nova geração que se manifesta na virada do século. Qual é, então, a filosofia que se qualifica precisamente como “nova” nessa época? A nova filosofia não é mais racionalista e estática, mas procura ser anti-intelectualista e antirracionalista, passar do estático ao dinâmico, da razão ao espírito, quer dizer, à ‘vida’” (FREULER, 1995, p. 9).

que confessar que este é um método muito penetrante... para a ignorância e a preguiça de espírito pretenciosa, autossuficiente e que se apresenta a si mesma como ciência. (MARX, 2020, pp. 296-297)

De fato, o valor atribuído por Marx e Engels à obra de Darwin vincula-se sobretudo ao seu *aporte ontológico*, no sentido de que a teoria da evolução, da descendência das espécies e da seleção natural constitui elementos importantes para a compreensão científica do escopo ontológico da historicidade que permeia a totalidade das formas de matéria, aí incluída a matéria orgânica e inorgânica. De fato, as descobertas das ciências da natureza, para Marx e Engels, desde 1846 são concebidas como fundamentais no processo de compreensão da natureza histórica do real:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados, no entanto, não podem ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. (MARX; ENGELS 2007, p. 86, nota d)

Igualmente, o problema ontológico da historicidade se encontra na base da rejeição de Marx do materialismo burguês. Em uma nota em *O Capital*, na qual indica o valor de Darwin para a compreensão da história da “tecnologia natural”, Marx salienta as limitações inerentes ao “materialismo abstrato da ciência natural, que exclui o processo histórico” (MARX, 2013, p. 446, nota 89) – aqui Marx certamente refere-se ao materialismo “vulgar” de Vogt, Büchner e Moleschott, mencionado acima.

Vê-se, portanto, que o desenvolvimento das ciências da natureza de nenhum modo representou uma crise para o pensamento filosófico de Marx, mas antes – em paralelo ao pensamento burguês anterior à decadência ideológica – a partir de um confronto com a dimensão ontológica de suas descobertas – cumpriu a função de confirmação de teses e impulso para o desdobramento multilateral das determinações fundamentais de seu próprio materialismo. Desse modo, conclui-se que o desenvolvimento das ciências naturais não representou uma crise para a totalidade da filosofia, mas tão somente para a filosofia burguesa que emerge após 1830-1848. Para salientar esse ponto, devemos realizar um breve excursus explorando o procedimento científico de Marx e sua concepção de cientificidade, salientando a maneira como estas emergem de premissas radicalmente distintas daquelas da filosofia burguesa.

Marx não concebe o procedimento da economia política como uma descrição funcional de regularidades empíricas no âmbito da vida econômica (como era de fato o procedimento da escola austríaca e sua teoria subjetivo-psicológica do valor),⁴⁴ mas antes como a investigação do processo de sua estruturação ontológica. Para Marx, as regularidades empíricas observadas não constituem um dado positivo insuperável, mas antes são elas mesmas, engendradas pela dinâmica interna, mecanismos e tendências do modo de produção capitalista e, desta maneira, devem ser *explicadas cientificamente*. Exemplo fundamental da compreensão de Marx da atividade científica está na sua descoberta e exposição do valor: o intercâmbio de mercadorias, que configura a regularidade fundamental da economia capitalista, é de natureza contingente, isto é, não há qualquer lei que determine a compra e venda desta ou daquela mercadoria individual, mas – segundo Marx – há uma determinação que atua como *condição de possibilidade* do intercâmbio universal de mercadorias: o fato destas serem portadoras de *valor*, de serem produtos do trabalho humano abstrato. Marx investiga a maneira aparentemente contingente em que o *valor de troca* de uma mercadoria particular é capaz de se expressar em uma infinidade de outras mercadorias, algo que por sua vez revela à existência uma determinação que circunscreve a equiparação dos valores de troca, manifestando-se em meio à

⁴⁴ “Ignorando a questão acerca da derradeira causa na mudança de preços (i.e., o problema do valor), essa teoria [a teoria subjetiva do valor – F.C.] se restringe a investigar a dependência funcional entre o nível dos preços de mercado e a quantidade de bens (a lei de oferta e demanda). A ‘fórmula de intercâmbio’ matemática é então aplicada ao fenômeno da produção e distribuição, restringindo dessa maneira toda sua visão da ciência econômica ao estudo das alterações quantitativas dos preços de mercado” (RUBIN, 2018, p. 431).

aparente contingência do intercâmbio no mercado e que não se identifica com as diversas manifestações do valor de troca (relativo):

Certa mercadoria, 1 *quarter* a de trigo, por exemplo, é trocada por x de graxa de sapatos ou por y de seda ou z de ouro etc., em suma, por outras mercadorias nas mais diversas proporções. O trigo tem, assim, múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de diversas proporções. O trigo tem, assim, múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de seda e z de ouro etc. o valor de troca de 1 *quarter* de trigo, então x de graxa de sapatos, y de seda e z de ouro etc. têm de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca de mesma grandeza. Disso se segue, em primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a “forma de manifestação” [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido. (MARX, 2013, pp. 114-115)

O valor de troca de uma mercadoria particular, cuja expressão é – nesta etapa da investigação – de natureza contingente e casual (podendo se expressar em uma infinidade de outras mercadorias), é, assim, tão somente a *manifestação* do valor, que constitui o mecanismo fundacional de toda a economia capitalista. Neste sentido, a descoberta do mecanismo do valor fornece base para a possibilidade de explicar outros diferentes mecanismos (forma equivalente, forma-dinheiro, moeda, capital, mais-valor etc.) que estruturam a vida social regida pela forma de produção capitalista, tendo no mecanismo do valor seu fundamento último. Esse mecanismo, contudo, não pode ser apreendido unicamente pela descrição empírica das regularidades observadas no âmbito da circulação de mercadorias, mas deve ser apreendido através da análise daquela relação que se estabelece na compra e venda de mercadorias, da abstração dos elementos puramente acidentais e da reconstituição de suas determinações essenciais e conexões internas, que revelam em sua pureza o mecanismo que subjaz o intercâmbio empiricamente apreensível. Conforme Marx:

Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não se encontra um único átomo de matéria natural. [...] Lembramo-nos, todavia, que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias. *Partimos do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para seguir as pegadas do valor que nelas se esconde.* (MARX, 2013, p. 125)

O valor, portanto, não é uma propriedade “natural”, de todos os produtos do trabalho humano, mas é ele mesmo uma relação social específica, *particular* do modo de produção capitalista, que pressupõe a intercambialidade universal das mercadorias e, por conseguinte, a natureza abstrata e igual do trabalho que as produz. E é justamente a reconstituição dos nexos internos que articulam os diversos mecanismos estruturantes da organização econômica da sociedade capitalista, a partir da identificação da estrutura basilar do valor, que revela a natureza *histórica* e *determinada* (portanto, superável) deste modo de produção. Por esta razão, Marx indica que a exposição científica da economia política é ao mesmo tempo sua *crítica*. Neste aspecto, Marx vai muito além dos clássicos da economia política, como Adam Smith e Ricardo, que tomavam as formas descobertas pela análise (cujo valor científico se encontra em outro patamar se comparado com o procedimento descritivo de representantes da economia vulgar) como formas eternas da produção em geral, como indica Rubin:

A formulação metodológica de Marx a respeito dessa questão é aproximadamente a seguinte: por que o trabalho assume a forma de valor, os meios de produção a forma de capital, os meios de subsistência dos operários a forma de salários, a produtividade aumentada do trabalho a forma de mais-valia incrementada? Sua atenção dirigia-se à análise das formas sociais da economia e às leis de sua origem e desenvolvimento, e ao “processo de desenvolvimento de formas (*Gestaltungprozess*) em suas várias etapas” [...] Este método genético (ou dialético), que compreende análise e síntese, foi contraposto por Marx ao método analítico unilateral dos economistas clássicos. [...] Começando pelas formas sociais como dadas, os economistas clássicos esforçaram-se para reduzir formas complexas a formas mais simples, através da análise, para finalmente descobrir sua base técnico-material ou conteúdo. Marx, no entanto, começando de um determinado estado do processo material de produção, esforçou-se por explicar a origem e o caráter das formas sociais que são assumidas pelo processo material de produção. Começou pelas formas simples e, através do método genético ou dialético, prosseguiu até as formas de complexidade crescente. (RUBIN, 1987, p. 57)

Há nesse procedimento de Marx, portanto, uma distinção fundamental com relação à concepção de cientificidade da filosofia burguesa: a não identificação entre sequências de eventos (manifestações do valor no valor de troca e no intercâmbio de mercadorias) e os mecanismos que os produzem (o valor).⁴⁵ De fato, Marx afirma categoricamente essa compreensão da natureza da ciência numa passagem célebre, na qual afirma que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 2017, p. 880).

Se no pensamento burguês, através da hipostasiação da estrutura da percepção sensorial, a contingência dos fenômenos é um dado ontológico insuperável, em Marx o caráter contingente do mundo fenomênico emerge como a manifestação de legalidades e tendências imanentes do ser, que em sua interação produzem o fluxo de eventos do mundo. Do mesmo modo, enquanto o pensamento burguês apologético em sua redução do ser à representação, elimina a ideia da possibilidade de apreensão da *gênese* destes eventos – que emergem como um dado positivo e coisificado para o conhecimento, o qual não pode ser ultrapassado – para Marx, ao contrário, a possibilidade de explicá-los cientificamente constitui igualmente a possibilidade *material de transformar a realidade que os engendra*. Para o pensamento burguês, antes, a impossibilidade de explicar a realidade a partir de si mesma é uma consequência imanente do direcionamento apologético por ele assumido no contexto da decadência ideológica, da tentativa de eliminar ou obstar a compreensão da historicidade que permeia a realidade em geral e a vida social em particular. A oposição entre *explicação* e *descrição*, e a opção do pensamento burguês por esta última encerra, assim, um conteúdo ideológico incontornável.

Com isso, compreende-se que a “crise da filosofia” surgida após a morte de Hegel é exclusivamente uma crise *do pensamento burguês* ora circunscrito às *premissas ideológico-conceituais da decadência ideológica* e de maneira alguma uma “crise geral” do pensamento filosófico. A tese clássica acerca da gênese da filosofia contemporânea encontra uma barreira insuperável quando se procura generalizar a proposição de que o desenvolvimento das ciências particulares desencadeou uma “crise” no pensamento filosófico, na medida em que uma exceção de peso se impõe: o materialismo marxista. Por sua vez, a compreensão do fundamento ideológico do pensamento burguês sucede em *explicar* as razões dessa crise, algo que permanece obscurecido ou evadido nas concepções tradicionais. De fato, o desenvolvimento das ciências empíricas não representou uma crise para o pensamento filosófico em geral, mas *especificamente para o pensamento burguês apologista*, na medida em que a pressuposição de um mundo empírico como base para todo o conhecimento da realidade, cuja única forma de conhecimento é a *descrição* de regularidades empíricas (devidamente fornecida pelas ciências particulares), exclui toda a possibilidade do pensamento filosófico confrontar-se diretamente com a realidade. Nessa perspectiva resta à filosofia tão somente a opção de conformar-se em ser um conhecimento reflexão de segunda ordem sobre as ciências e sobre a subjetividade cognoscente, ou lançar-se definitivamente no abismo do irracionalismo. Desta maneira, a circunstância em que a filosofia burguesa se encontra em meados do século XIX (tal como descrita acima), na ausência de um *objeto* próprio de investigação e na carência de um *método* específico derivam exclusivamente da forma apologética, que corresponde às necessidades ideológicas de sua classe e não de uma problemática que se origina exclusivamente no seio de uma dimensão teórico-conceitual alienada da materialidade das lutas sociais e conflitos ideológicos. Do mesmo modo, a nova forma assumida pela filosofia burguesa – seu caráter subjetivo, sua preocupação de natureza exclusivamente formal e metodológica, seu direcionamento anti-ontológico – só pode ser compreendida no escopo do desdobramento e aprofundamento da decadência ideológica conceituada por Lukács.

⁴⁵ Sobre esse ponto cf. BHASKAR, 1978, p. 33 e ss.

Referências bibliográficas

- APEL, K-O. 1984. *Understanding and explanation*. Cambridge: MIT press.
- BAMBACH, C. 1995. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- BARASH, J. A. 2003. *Heidegger and the problem of historical meaning*. Fordham University Press: Nova Iorque.
- BEISER, F. 2011. *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2014. *After Hegel. German philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2014. *The genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.
- BHASKAR, R. 1978. *A realist theory of science*. Sussex: The Harvester Press.
- CASSIRER, E. 1922. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band. Berlim: Verlag Bruno Cassirer.
- _____. 1923. *Substance and Function and Eistein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court.
- DILTHEY, W. 1924. *Gesammelte Schriften*. V. Band. Die Geistige Welt, erste Hälfte. Stuttgart: B. G. Teubner.
- DUHEM, P. 1906. *La théorie physique. Son objet et sa structure*. Paris: Chevalier & Rivière.
- ENGELS, F. 2020. *Dialética da natureza*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo.
- ERMATH, M. 1978. *Dilthey. The critique of historical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- FREULER, L. 1995. "Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900". In: PANZA, M.; PONT, J-C. *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris: Albert Blanchard.
- _____. 1997. *La crise de la philosophie au XIXe Siècle*; Paris: Vrin.
- GABRIEL, G. 2002. "Frege, Lotze and the continental roots of analytical philosophy". In: RECK, E. H. *From Frege to Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HEGEL, G. W. F. 2016. *Ciência da lógica. 1. A doutrina do ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes.
- KÖHNKE, K. C. 1981. "Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie - und dessen vermeintliche Synonyme". In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 25, No. 2, pp. 185-210.
- _____. 2012. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Trad. José Andrés Ancona Quiroz. Distrito Federal: México.
- KON, I. S. 1962. *El idealismo filosofico y la crisis en el pensamiento histórico*. Buenos Aires: Editorial Platina.
- KÜLPE, O. 1913. *The Philosophy of the Present in Germany*. Nova Iorque: Macmillan.
- LOSURDO, D. 1997 *Hegel e la Germania*. Napoli: Instituto italiano per gli studi filosofiche.

LOTZE, H. 1874. *Logik*. Drei Bücher: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig: Hirzel.

LUKÁCS, G. 1956. *Schicksalswende*. Berlim: Aufbau, 1956.

_____. 1989. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlim: Aufbau.

_____. 2010. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo.

_____. 2011. *O Romance histórico*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

_____. 2016. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo.

_____. 2020. *A Destruição da Razão*. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MARX, K. 1974. *O Rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. Trad. José Arthur Gianotti e Walter Rehfeld. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2013. *O capital. Crítica da economia política, Livro I. O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

_____. 2017. *O capital. Crítica da economia política, livro III. O processo global da produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. 1974. *Werke* 30. Berlim: Dietz.

_____. 1978. *Werke* 29. Berlim: Dietz.

_____. 2007. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. 2020. *Cartas sobre “O Capital”*. Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular.

OLDRINI, G. 2001. *Hegel e l’hegelismo nella Francia dell’Otocento*. Milano: Guerini e Associati.

RUBIN, I. I. “The Austrian School (1926)”. 2018. In: DAY, Richard B.; GAIDO, Daniel. *Responses to Marx’s Capital*. From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin. Leiden: Brill.

NETTO, J. P. 1978. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova.

NORAS, A. J. 2020. *Geschichte des Neukantismus*. Berlim: Peter Lang.

PORTA, M. A. G. 2011. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.

SCHELLING, F. W. 1858. *Sämmtliche Werke*. Zweite Abteilung, Dritter Band. Stuttgart: Cotta.

SCHNÄDELBACH, H. 1974. *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*. Friburgo: Karl Alber.

_____. 1984. *Philosophy in Germany. 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAINÉ, H. 1863. *Histoire de la littérature anglaise. Tome I*. Librairie L. Hachette: Paris.

TATARKIEWICZ, W. 1973. *Nineteenth Century Philosophy*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

TESSITORE, F. 1991. *Introduzione a lo storicismo*. Roma: Laterza.

TRENDELENBURG, F. A. 1862. *Logische Untersuchungen. Erster Band*. (2ª edição) Leipzig: S. Hirzel.

UEBERWEG, F.; OSTERREICH, K. T. 1923. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vierter Teil. (12ª edição). Berlim: E.S. Mittler, 1923.

WINDELBAND, W. 1902. *A history of philosophy*. vol. II. Nova Iorque: Macmillan, 1902.

_____. 1980. "History and Natural Science". Trad. Guy Oakes. In: *History and Theory*, Vol. 19, No. 2, pp. 165-168.

ZELLER, E. 1877. *Vorträge und Abhandlungen*. Zweite Sammlung. Leipzig: Fues's Verlag.