



Wécio Pinheiro Araújo

A DIALÉTICA DA RAZÃO MODERNA

De Hegel a Ricardo na investigação do método em Marx

E Editora
UFPB

A DIALÉTICA DA RAZÃO MODERNA:

De Hegel a Ricardo na investigação do método em Marx



**UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA**

Reitora	MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitor	EDUARDO RAMALHO RABENHORST
Diretora do CCHLA	MÔNICA NÓBREGA
Vice-Diretor do CCHLA	RODRIGO FREIRE DE CARVALHO E SILVA



EDITORA DA UFPB

Diretora	IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Editoração	ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção	JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Bartolomeu Leite da Silva (Filosofia)
Carla Lynn Reichmann (Línguas Estrangeiras Modernas)
Carla Mary da Silva Oliveira (História)
Eliana Vasconcelos da Silva Esvael (Língua Portuguesa e Linguística)
Hermano de França Rodrigues (Literaturas de Língua Portuguesa)
Karina Chianca Venâncio (Línguas Estrangeiras Modernas)
Lúcia Fátima Fernandes Nobre (Línguas Estrangeiras Modernas)
Luziana Ramalho Ribeiro (Serviço Social)
Marcela Zamboni Lucena (Ciências Sociais)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Sociais)
Teresa Cristina Furtado Matos (Ciências Sociais)
Willy Paredes Soares (Letras Clássicas)

WÉCIO PINHEIRO ARAÚJO

A DIALÉTICA DA RAZÃO MODERNA:
De Hegel a Ricardo na investigação do método em Marx

Editora da UFPB
João Pessoa-PB
2016

3



CAPA SUMÁRIO

Copyright © 2016 - Wécio Pinheiro Araújo.

Direitos autorais 2016 - Editora da UFPB
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional,
conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA DA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico	EDITORA DA UFPB
Editoração Eletrônica	CLEMENTE RICARDO SILVA
Design de Capa	WÊNIO PINHEIRO ARAÚJO
Ilustração de Capa	A TORRE DE BABEL (C. 1563), de Pieter Bruegel
Fotografia do Autor	JOSENIR PINHEIRO

Catálogo na fonte:

Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

A663d Araújo, Wécio Pinheiro.

A dialética da razão moderna: de Hegel a Ricardo na investigação do método em Marx / Wécio Pinheiro Araújo.-- João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

Recurso Digital (1,5 MB)

Formato: ePDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN: 978-85-237-1188-7 (recurso eletrônico)

1. Filosofia e questões sociais. 2. Pensamento e dialética. 3. Economia política.

CDU: 1:304

EDITORA DA UFPB Cidade Universitária, Campus I – s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
editora.ufpb.br
editora@ufpb.edu.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:



Dedico à “lavinha” (Lavínia),
Cleide, Érika, Josenir, Vécio e Wênio.
Com eles, sinto-me livre para fracassar.

“Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles?”

Karl Marx

“A mitologia deve tornar-se filosófica para tornar o povo racional, e a filosofia deve tornar-se mitológica para tornar os filósofos sensíveis.”

Georg F. W. Hegel

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 09

INTRODUÇÃO..... 11

CAPÍTULO I

1 CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DAS
FONTES FILOSÓFICAS FUNDAMENTAIS
DO MÉTODO MARXIANO..... 29

2 A FILOSOFIA DE HEGEL E A
CRÍTICA MARXIANA 33

2.1 A CRÍTICA AO
SISTEMA HEGELIANO..... 49

2.1.1 AUFHEBEN: a negatividade
dialética 51

2.2 A VIRADA TEÓRICA
FUNDAMENTAL 63

3 FEUERBACH: avanços e limites 69

3.1 A ESSÊNCIA HUMANA NO
CENTRO DO DEBATE 71

4 A SUPERAÇÃO MARXIANA DE
ORIENTAÇÃO PRAXIOLÓGICA:
“Ad Feuerbach” 79

4.1 TESES “AD FEUERBACH”..... 89

5 MÉTODO, FILOSOFIA
E ABSTRAÇÃO 100

CAPÍTULO II

1 FUNDAMENTOS DA CRÍTICA AO MÉTODO DA ECONOMIA POLÍTICA.....	109
1.1 MÉTODO EM QUESTÃO: como deve proceder o pensamento dialeticamente?	114
1.2 A PRÁXIS ASSUMIDA NO MÉTODO E A TOTALIDADE COMO TEORIA DIALÉTICA DA REALIDADE.....	121
2 ADAM SMITH E DAVID RICARDO: a crítica à economia política	154
2.1 O MÉTODO DA ECONOMIA POLÍTICA: a realidade do fetiche da mercadoria transposta para o pensamento.....	176

CAPÍTULO III

1 O PROBLEMA DA CONEXÃO REFLEXIVA ENTRE REALIDADE E PENSAMENTO	191
1.1 PRÁXIS, LINGUAGEM E CONSCIÊNCIA: a mediação entre realidade e pensamento	197
CONCLUSÕES.....	221
REFERÊNCIAS	226

APRESENTAÇÃO

Um dos três grandes pensadores críticos e revolucionários da modernidade - parafraseando Foucault, os outros dois são Darwin e Freud -, Marx continua um ilustre desconhecido, mesmo entre marxistas. Não são poucos e nem pequenos os desentendimentos em torno do verdadeiro pensamento do autor comunista, erudito dirigente do movimento operário, herdeiro intelectual da filosofia clássica alemã e fabricante de uma impossível construção ciclópica somente possível de ser empreendida pela mente privilegiada de um gênio: empreender com paciência de Jó décadas a fio uma crítica da economia política, a guisa de, a partir da crítica de uma escola densa e sistemática do pensamento burguês, erguer uma nova teoria alternativa da história e da sociedade.

Uma das sentenças mais profundas de Gramsci nos Cadernos do Cárcere é que “cada pesquisa cria o seu próprio método”. Pois bem, Marx criou um método de pensamento inédito, porém, longe de partir do zero, teve de se haver, antes de tudo, com a tradição na qual foi formado intelectualmente - o pensamento alemão, principalmente Hegel. Ora, perscrutar por dentro e na letra a “razão quase enlouquecida” de Hegel - recordando o preciso título do livro de Leandro Konder, pensador brasileiro recém-falecido -, foi umas das primeiras tarefas a que Marx se impôs na juventude. Diz-se nas biografias do autor comunista que de pronto ele ficou perturbado como um Super-Homem ante os efeitos de Kryptonita. Mas logo se pôs a descortinar e, por um bom tempo, a “desconstruir” - perdoem-me de arguir a uma expressão do pensamento francês - o pensamento de Hegel.

O principal recurso “desconstrutor” por Marx da filosofia idealista de Hegel foi o uso e abuso do “materialismo sensível” de Feuerbach, expediente claro como água límpida de riacho em textos juvenis como “Sobre a questão judaica” (1843). Costuma-se provocar alarido em salões marxistas desinformados quando se afirma que o Marx de “Sobre a questão judaica”, embora genial como sempre, estava longe de ser dialético. Ao contrário, trata-se de um Marx crítico acerbo da dialética.

O retorno à velha dialética de Hegel e a construção de uma nova dialética em Marx deu-se pelo encontro com a economia política inglesa, daí derivando o projeto de realizar a “crítica da economia política”. Enfim, por assim dizer, Marx passou a ser dialético. Reconstruir o rico processo intelectual de Marx e suas fontes foi o imenso desafio que Wécio Pinheiro Araújo teve a ousadia de enfrentar logo no seu primeiro trabalho de pesquisa, a dissertação de Mestrado. E se saiu de maneira brilhante da tarefa a que se impôs, pois são muitos os insights deste trabalho, que só começa e deverão render outros biscoitos finos.

JALDES MENESES

Professor Associado do

Departamento de História (UFPB)

INTRODUÇÃO¹

“[...] o leitor que se dispuser a seguir-me terá que se decidir a ascender do particular ao geral.”

Marx, *Para a Crítica da Economia Política*²

Alemanha do início do século XIX. Quando Hegel — nos primeiros anos de sua terceira década de vida — escreveu a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), vivia sua primeira experiência docente em Jena (onde começou a ensinar em 1801). Se, enquanto professor, atuava na formação de sujeitos por meio do saber, na *Fenomenologia* irá exatamente traçar o processo de formação do sujeito consciente no mundo como sucessivas figurações da consciência, privilegiando as experiências desta numa dinâmica dialética que encontra suas expressões concretas no curso da história da cultura ocidental por meio de contínuas negações-conservações [*Aufhebung*], naquilo que podemos entender como o constante dinamismo da superação que dá movimento à ideia e ao espírito³.

- 1 Esta obra é oriunda de pesquisas desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal da Paraíba (PPGSS-UFPB). Resulta da revisão e edição realizada sobre a dissertação apresentada em 2012, para obtenção do título de Mestre em Serviço Social, ocasião na qual obteve nota máxima com distinção. Atualmente o autor é professor efetivo do Departamento de Serviço Social da UFPB (DSS-UFPB), e atua no ensino e pesquisa principalmente na área do Serviço Social voltada para os fundamentos históricos e filosófico-econômicos do método dialético em Marx.
- 2 MARX, 2005a, p. 50.
- 3 Segundo INWOOD (1997, p. 79), na *Fenomenologia do Espírito* “a consciência assume sucessivamente três formas ou ‘configurações’ [*Gestalten*]: consciência ou *Certeza Sensível* (conhecimento imediato de

Portanto, as figuras da consciência que se seguem, delineiam o desenvolvimento sucessivo do próprio conceito e não objetivamente da vicissitude empírica dos eventos. Sucedem-se na *Fenomenologia* os caminhos e descaminhos da evolução do conceito, das ideias filosóficas na história como história do espírito. De acordo com Lima Vaz⁴, “[...] essa referência à história é essencial para Hegel porque, segundo ele, a *Fenomenologia* somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política”. Não é à toa que realmente e somente “assistira”; Hegel era muito mais um atento observador e estudioso dos fenômenos na história, do que qualquer outra coisa; era um fenomenólogo por excelência. Nele, a dialética, na verdade, constitui a lógica do movimento das figuras da consciência, das ideias, das sucessivas configurações que constituem o devir de uma consciência essencialmente histórica. Seu método, na verdade, é fenomenológico⁵. É emblemática a poderosa peça de retórica

dados sensíveis, visto simplesmente como indivíduos a ser referidos ou apontados); *Percepção* (conhecimento mediado de dados sensíveis como coisas com propriedades); e *Entendimento* (conhecimento de coisas como manifestações de forças e como aparência – *Erscheinung* – governada por *Leis*)”.

- 4 Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. - 5. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 13-24. Somos devedores a este artigo de Lima Vaz agregado à referida edição da Fenomenologia não somente no trecho supracitado no corpo do texto, como ao longo da substância teórica de nossa introdução, obviamente, na parte que remete à obra hegeliana em estudo.
- 5 Essa questão pode parecer polêmica ou até confusa aos menos familiarizados com o estudo da obra hegeliana que, não raro, o conhecem mais pelos jargões amplamente pulverizados acerca do

hegeliana ao descrever o Imperador Napoleão numa carta na qual comenta a vitória napoleônica sobre o Sacro Império Germânico em 27 de outubro de 1806, na Batalha de Jena: “Eu vi o imperador; essa alma do mundo, atravessar a cavalo as ruas da cidade... Sentado sobre um cavalo, estende-se sobre o mundo e o domina”⁶. No entanto, segundo Nóbrega (2007), no dia anterior a essa batalha, Hegel, como apenas esmerado observador (fenomenólogo), fugira de Jena com os originais do seu livro que seria publicado em 1807: *Fenomenologia do Espírito*. Se “contemplara” o grande Imperador de tantas batalhas, não ficou para conferir aquela que seria travada em sua terra natal; para ele, talvez fosse melhor manter a adequada distância própria ao sujeito voltado de forma puramente espiritual (intelectual, reflexiva) aos fenômenos nos quais se dava a trama histórica da humanidade no seu tempo.

Se seu método é fenomenológico, um aspecto em especial dota-o de uma peculiaridade fundamental, pela qual foi, mais tarde, supostamente atraído o gênio de Marx, a saber: uma lei universal que preside os movimentos do Espírito, no qual as coisas, a Natureza e a própria História não passam de momentos da realização desse Espírito por meio dos quais ele toma consciência de si: estamos falando da dialética. A partir desta última enquanto lei do devir universal, Hegel, em cada particular buscava ascender à

método hegeliano. Trataremos dessa questão ao longo deste trabalho, principalmente nos dois primeiros capítulos que se inclinam sobre os fundamentos do método crítico-dialético de Marx, claramente devedor da dialética hegeliana, e tensionador com categorias hegelianas como: atividade, trabalho, consciência, entre outras.

6 In: NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. - 4. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2007, p. 8.

pontos de vistas mais gerais, à universalidade. Esse aspecto do pensamento de Hegel, em Marx, torna-se o eixo sobre o qual passará a se desdobrar a própria razão moderna a partir do autor de *O Capital*. A dialética da razão moderna, em Marx, se consumará na própria razão dialética, no próprio método enquanto forma de proceder do pensamento na apreensão do movimento do real, da história, da essência humana. Se no concreto real, na realidade, a dialética é sua razão motora e geradora; no pensamento, ou seja, na obtenção do concreto pensado, a razão autoconsciente não poderá ser outra senão razão dialética — por essa própria racionalidade é que se concebe a realidade dialeticamente enquanto razão que se traduz numa totalidade concreta, essa mesma produto do pensar à maneira dialética. Em Marx, assim como as relações sociais na sua concretude se movimentam por contradições, isto é, se a própria vida tem sua característica de movimento permanente, de não-estática, num dinamismo eivado de contradições que se unem pela mútuas e simultâneas negação e conservação ou negações-conservações (leia-se: unidade dialética); logo, àquele espírito que tenta apreender o movimento dessa realidade sem mistificações, o método e a razão serão analogamente dialéticos, num sentido bem rigoroso do termo.

Marx ao criticar Hegel, o fará dialeticamente, na medida em que supera-o pela própria lei daquilo que o velho amante da revolução francesa nomeara de contradição. Marx opera a autêntica suprasunção (ou superação) [*Aufheben*] da dialética e do método hegelianos. Simultaneamente conserva os aspectos de maior peso na sistematização hegeliana, assim como também nega aqueles nos quais ela se limita e se torna prisioneira da reflexão pura – nos termos marxianos: do trabalho puramente espiritual. Particularmente sobre a

concepção de atividade⁷ — que desemboca na própria noção de trabalho — hegeliana é que se debruçará Marx. Destarte, por se tratar da atividade especificamente humana, outra concepção precisava ser desmistificada: a consciência⁸; ora, a atividade humana é dotada de consciência teórico-prática, só podendo ser entendida enquanto práxis. Nesta longa jornada pelas ideias hegelianas, Marx depara-se com um dos mais arraigados discípulos do mestre da *Fenomenologia*: Ludwig Feuerbach. O debate da consciência se transformara no debate da própria essência humana; e vice-versa, toda perscrutação em torno da essência humana em sua universalidade, transfigurava-se nas inclinações da consciência desse ser humano no mundo⁹.

7 Neste ponto — da concepção de atividade — desde os primeiros passos de nossa pesquisa foi fundamental a contribuição da obra de Celso Frederico (cf. FREDERICO, 2009).

8 Salientamos que na análise categorial desenvolvida neste trabalho, a categoria consciência é assumida num sentido mais amplo do que aquele restrito ao “pôr teleológico” imanente ao processo de trabalho, embora indissociável de seus determinantes ontológico-dialéticos. Para uma análise de como a consciência se põe, desde as primeiras definições do trabalho por Marx, como um elemento que, pelo pensamento, se tornou modelo para outras atividades sociais do ser humano ativo na sociedade, ver Lukács (2010) ou Vázquez (2007), entre outras referências.

9 Segundo Brandão, tradutor da segunda edição brasileira (cf. FEUERBACH, 2009) da obra de Feuerbach (*A essência do cristianismo*): “Desde que Immanuel Kant estabeleceu em sua *Crítica da Razão Pura* as fronteiras da razão em seu uso empírico, condenando as afirmações de pretensão transcendental, ou seja, que ultrapassam as fronteiras da experiência, iniciou-se no pensamento alemão uma revolução que dificilmente encontrará seu paralelo na história. Após Kant, só havia duas saídas: ou legitimar o pensamento humano como algo que só encontra o seu elemento elaborável no campo ideal e fenomenológico (Fichte, Schelling e Hegel), ou reconhecer que o conhecimento

A obra feuerbachiana — principalmente sua parte crítica às ideias hegelianas —, desde os primeiros contatos de Marx com Hegel, estará interposta teoricamente entre os dois. Feuerbach, apesar de iniciar seus estudos pela teologia em Heidelberg, mais tarde, foi para Berlim na busca de entrar em contato com Hegel e sua filosofia. Torna-se aluno e discípulo do mestre da *Fenomenologia do Espírito*. Na efervescência do debate filosófico-acadêmico berlinense, Feuerbach, ao se debruçar sobre a reflexão da essência humana partirá do seguinte princípio: “A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal — os animais não têm religião” (FEUERBACH, 2009, p. 35). Nisto e a partir disto, identifica na consciência humana (“consciência num sentido rigoroso” — diz Feuerbach na mesma passagem) uma qualidade particular: sua natureza universal, infinita. Logo, não hesitará em deflagrar uma inflexão antropológica no pensamento hegeliano, que juntamente contra toda filosofia, assentará a essência humana no próprio homem. Não mais em Deus, como fazia a religião; nem muito menos no Espírito ou na Ideia como queria Hegel; mas na própria consciência humana. O homem então aparece como único ser para o qual o seu gênero, a sua universalidade, é objeto da sua consciência. A limitação do ser é afirmada como a limitação da própria consciência. Embora, em Feuerbach a relação real é aquela do homem com a natureza, fora disso,

consciente é apenas um efeito ou uma manifestação superficial ou ainda uma representação de causas inconscientes profundíssimas, tais como instintos, desejos, etc. (Shopenhauer, Eduard von Hartman). Mas essas duas grandes linhas voltariam a se encontrar posteriormente, porque de Hegel surgiu, numa própria negação do idealismo hegeliano, o chamado materialismo histórico ou a esquerda hegeliana (Feuerbach, Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner e Karl Marx) [...]”.

todo o resto não passa de reflexo dessa realidade material fantasiados pela imaginação humana.

Reino da Prússia, Província do Reno (também conhecida como Prússia Renana), século XIX — nos dias atuais, Renânia-Palatinado, um dos 16 estados da Alemanha. Os camponeses do vale do Mosela sofriam uma situação degradante. O vale do rio Mosela é a região vinícola mais antiga da Alemanha. À sua margem fica a cidade mais velha do país, Trier, onde nasceu Karl Marx. Segundo um costume antigo, os pobres camponeses podiam apanhar ramos caídos para lenha nas áreas das florestas particulares, mas, por volta de 1842/43, uma nova lei do Parlamento renano determinava que quem apanhasse o menor dos galhos poderia ser preso¹⁰. Ainda mais escandaloso era o fato do camponês “infrator” ter de pagar o valor de madeira ao dono da floresta, cujo valor seria calculado pelo próprio proprietário. A medida ficou conhecida como a lei contra o roubo de madeira em florestas particulares. A essa altura, Marx, ainda voltado para discussões prioritariamente no terreno da filosofia e da história, com declinações secundárias na jurisprudência, e como redator da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), viu-se pela primeira vez atraído pela discussão sobre os chamados interesses materiais¹¹. Tamanha desonestidade

10 Dos maiores detalhes sobre este episódio, somos devedores ao jornalista e escritor Francis Wheen, por contar a vida de Marx com esmerada fidelidade aos fatos e sem excessos tendenciosos sobre o seu biografado, na obra: *Karl Marx – Biografia* (1999).

11 Ressalta Marx no texto que ficou conhecido como prefácio *Para a Crítica da Economia Política* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*): “As deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a Gazeta

legalizada obrigou Marx a refletir, pela primeira vez, sobre a questão de classes, propriedade privada e o Estado. Mas não só refletir, diferente de Hegel, por meio do jornal do qual era redator-chefe (Gazeta Renana), lançou-se ao debate militante contra a administração prussiana e sua assembléia provincial — o que depois lhe rendeu o fechamento do jornal pelo governo da Prússia e a condição de desempregado e perseguido político. Mesmo no âmbito de questões mais concretas, conta-se um episódio que registra seu rigor lógico desenvolvida na filosofia, e que lhe serviu de arma contra um argumento descabido de um dos fidalgos da assembléia provincial, que discursou: “É justamente pela pilhagem de madeira não ser considerado furto que acontece tantas vezes” (cf. WHEEN, 1999, p. 47). Contra o qual explode Marx com um característico *reductio ad absurdum*: “Por analogia, o legislador deveria chegar à seguinte conclusão: é por um murro na cara não ser considerado crime que acontece com tanta frequência. Deve, por conseguinte, ser decretado que um murro na cara é um crime.” (Idem., Ibid.). Ele não abandonara seu legado filosófico, apesar de dar com esse debate, os primeiros passos rumo a superação dialética (*Aufhebung*) da própria filosofia e seu terreno idealista — o que jamais foi sinônimo de seu completo abandono.

Na tensão entre sua consciência e a realidade material daqueles camponeses oprimidos pelo Estado prussiano, o seu pensamento antes restrito ao âmbito da jurisprudência,

Renana sobre a situação dos camponeses do vale do Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas” (MARX, 2005b, p. 50). E vale ressaltar: note o que para Marx significa se tratar de “interesses materiais” – concepção certamente bem distinta daquela nomeada pelo senso comum até nossos dias.

na filosofia e na história, agora, começa a desenvolver um novo despertar teórico, crítico, que tomava rumos para além meramente da filosofia e dos estudos hegelianos, na direção do solo real da história, das relações sociais pelas quais o homem produz suas condições materiais e espirituais de existência. Uma nova inquietação surgia dessa nova relação entre realidade e consciência no itinerário intelectual de Marx, sob a qual ele iniciara seus estudos em Paris, por volta de 1844.

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2005b, p. 51).

No entanto, nota-se que mesmo ao desvelar a chave crítica de sua pesquisa dirigindo-a à economia política; da filosofia, e especialmente do velho Hegel, conservaria elementos fundamentais — ao mesmo tempo que também negaria outros tantos (*Aufheben*) —, numa dinâmica eminentemente dialética e imanente ao desenvolvimento da sua própria consciência teórica frente à realidade. Logo, uma questão progressivamente se consolidará na forma de proceder do pensamento de Marx: a consciência que pensa sobre o mundo real (objetivo), jamais pode perder a conexão teórico-prática (e crítica) com a sua realidade, sob o risco de incorrer no aprisionamento idealista

da reflexão pura. Eis o nascedouro — entre a crítica teórica da filosofia e da economia política, dirigida aos fundamentos objetivos da sociedade burguesa — de uma perspectiva teórico-metodológica inédita, de um novo método; sobretudo de uma nova forma de consciência em contra-refração àquela típica às condições objetivas capitalistas.

Na *Fenomenologia do Espírito*, para Hegel, a almejada e enaltecida consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do plano da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro — a consciência volta-se sobre si, mas no meio do caminho está o mundo sensível. Esse ser-outro é o próprio mundo sensível (concreto, objetivo) conservado no movimento dialético constitutivo da própria consciência-de-si. Hegel concebera toda atividade humana que merecia atenção teórica como atividade puramente espiritual, figurada numa jornada da consciência rumo ao Saber Absoluto. Sob pressupostos históricos empiricamente verificáveis — assentados no trabalho como atividade especificamente humana (práxis) —, Marx desvelará toda consciência humana como um produto social¹²; portanto, determinada de forma ceteris paribus, pela sua realidade objetiva, pelo ser igualmente

12 O debate contemporâneo traz uma importante contribuição na obra de Mauro Iasi encontrada no ensaio “Reflexão sobre o processo de consciência” (In: *Ensaios sobre consciência e emancipação*), ao qual nos filiamos em grande parte, sobretudo na seguinte distinção: “Falamos em processo de consciência e não apenas consciência porque não a concebemos como uma coisa que possa ser adquirida e que, portanto, antes de sua posse,, poderíamos supor um estado de “não consciência”. Assim como para Marx, não nos interessa o fenômeno e suas leis enquanto forma definida; o mais importante é a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, as transições de uma forma para outra. Nesse sentido, procuraremos entender o fenômeno da consciência como um movimento e não como algo dado” (IASI, 2011, p. 12).

enquanto um produto social ao longo da história. A práxis é tomada como atividade consciente objetiva — noção sob a qual a consciência só pode apresentar uma relativa autonomia, sempre marcada contraditoriamente pela dependência e pelas determinações dos seus fundamentos objetivos. Por isso, as categorias teóricas logo serão obtidas no pensamento como formas determinantes e/ou determinadas da existência do ser social; determinações da sua existência colmatadas na unidade dialética entre ser e pensamento, entre realidade e consciência, entre prática e teoria. Desse modo, não ficará difícil deslindar a verdadeira essência humana nas relações sociais de produção (e reprodução) da vida humana sobre o solo real da história, de forma consciente e objetiva (teórico-prática).

A consciência não é dada como algo puramente relativo à esfera da subjetividade, ou do movimento do espírito reduzido às figurações da consciência isolada da realidade; mas, ao contrário, como demonstraremos, no âmbito das tensões da própria realidade com sua consciência, pretendemos decodificar como, na e pela forma de proceder encontrada no pensamento de Marx (seu método¹³), permite-se desenvolver aquilo que denominamos consciência crítica de si (em superação da consciência-de-si hegeliana), sob uma outra dinâmica: como reflexão teórico-crítica da realidade concreta que ascende de forma “mediata” do abstrato ao concreto (leia-se: “concreto pensado”), sem deixar de reconhecer seu

13 Não se afirma aqui, de maneira alguma, a autonomia do método ou seu estudo de forma isolada da própria teoria e da prática — muito menos uma suposta direção epistemológica do nosso estudo; ao contrário, aponta-se a relação indissociável nas formulações marxianas entre teoria, método e prática, isto é, entre pensamento e realidade, a qual intentamos explorar dentro dos próprios limites deste trabalho.

efetivo ponto de partida, imediato e fenomênico — de onde parte a intuição e a representação menos elaborada — no concreto real. Essa consciência teórica não procede segundo o método fenomenológico, mas reconhece na dialética seu próprio método. É consciência que retorna a si, mas (re) conhecendo a si mesma como impossível de se destacar do real (o “ser outro”, a realidade objetiva); não retorna como recolhimento, para se conservar na pura consciência-de-si, num saber absoluto, nem muito menos numa espécie de “reconciliação final” entre realidade e pensamento, como na *Fenomenologia*. A consciência crítica de si tem no retorno sobre si o caminho do pensamento fundado e assentado permanentemente na realidade, sua relação crítica com a realidade¹⁴ é o fluxo constante, da própria vida consciente; e por ser dialética autoconsciente — na sua forma de proceder no pensamento —, põe-se em confronto com qualquer outra forma de consciência mistificadora do real na leitura das próprias mediações entre realidade e pensamento imanentes ao ser consciente. Recorde-se um trecho que talvez para os grosseiros reducionismos, ou àqueles leitores menos atentos já pareça lugar-comum do marxismo: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2005a, p. 52). O ser-outro¹⁵ (a realidade) com o qual inevitavelmente se relaciona

14 Relação esta que, no método marxiano, é também relação crítica consigo mesma enquanto existência teórica dessa própria realidade na forma de suas representações, e da qual não pode deixar de fazer parte.

15 Nesse ser-outro, no caso de Marx, a realidade burguesa, encontram-se outras formas de consciência (normalmente acríticas), anteriores à sua consciência crítica, com as quais se defronta na crítica dessas

a consciência do ser humano, em Marx, não pode se fechar ou conservar no movimento dialético puramente da própria consciência, porque essa é desmistificada como totalidade de determinações, que se fez na história e só existe socialmente nela; não constitui uma suposta essência humana definida e acabada, mas enquanto consciência do ser social, desenvolve-se em sua essência nas e pelas próprias relações socialmente estabelecidas pelos indivíduos concretos no seu desenvolvimento histórico real.

Inglaterra, século XIX. Um jovem rico que vivia em Londres em plena Revolução Industrial chamado David Ricardo desperta o interesse, ainda casual, pela leitura no campo da ciência econômica. Afinal, havia enriquecido ao aplicar, com esperteza e extrema eficiência, a herança da família na bolsa de valores londrina. Seu primeiro contato na economia foi como leitor de Adam Smith — outro inglês estudioso e curioso por entender como se formava a riqueza das nações —, a partir do qual despertou o interesse pelas questões monetárias e sobre o valor. A contribuição áurea de Ricardo para a Economia Política foi a formulação de uma teoria do valor fundada no trabalho humano; ao enxergar na quantidade relativa do trabalho necessário à produção de uma mercadoria, a fonte de seu valor. Ao adentrar no terreno das questões econômicas, é eminentemente no dueto entre Smith e Ricardo que Marx irá, a partir da teoria do valor trabalho colmatado por toda a jornada trilhada no campo da filosofia, empreender a crítica das formulações teóricas historicamente acumuladas na economia política,

representações anteriores. A mesma realidade que produz uma forma de consciência que lhe é típica, também detém os elementos que permitem (pela negação dialética) o aflorar de uma consciência crítica de si, crítica a sua própria realidade original.

sob sua pioneira e desmistificadora forma de proceder no pensamento. Não demorou, as representações e todo edifício intelectual da economia política clássica e seus derivados mostraram suas fragilidades e racharam pela base: ao criticar a economia política, Marx disparou sobretudo, contra a relação que seus teóricos estabeleciam entre sua forma de consciência e sua realidade; a própria realidade objeto da economia aparece enviesando as representações que os economistas construíam acerca dela. O mundo da produção abrangia sua própria falsidade que aparecia enquanto algo real à percepção dos economistas clássicos; a ilusão era sancionada enquanto verdade por meio da trama de um fetiche, e neste campo é fundamental o papel desempenhado pelo pensamento enquanto relação entre a consciência e sua realidade. Esses “ideólogos da burguesia”, como se não bastasse, criavam ilusões quanto mais já era necessário do que a própria realidade lhes condicionava. Marx apanha-os não somente pelo conteúdo do conhecimento que configura a economia política enquanto ramo do saber especializado, mas principalmente pela crítica implacável do método, isto é, da forma de proceder no pensamento na obtenção desse conhecimento expresso como teoria (“concreto pensado”), e na elaboração de uma linguagem específica enquanto expressão prática da consciência teórica desses economistas frente ao real.

A argumentação sobre a qual se estrutura nosso estudo pode ser apresentada em dois tempos que se relacionam entre si. Primeiro: a relação entre realidade e consciência na formação do método crítico-dialético enquanto forma de proceder do pensamento, como traçamos introdutoriamente acima, no resgate do itinerário teórico-metodológico marxiano sob um recorte sincrônico atinente às questões mais

representativas enfrentadas entre Marx e suas fontes teóricas fundamentais (Capítulo I), sobretudo no campo da filosofia. A seguir (Capítulo II), sua imersão, como ilustramos, no terreno da economia política a partir de sua próprias primeiras conclusões, mas sobretudo não se atendo ao exame apenas ao nível do conteúdo; ao contrário, Marx põe em xeque a forma como o pensamento econômico de sua época estabelecia relação teórica com sua realidade, e nisto, inevitavelmente, nenhum conteúdo escapa à sua crítica autoconsciente de si – desde a realidade objetiva até sua expressão consciente enquanto existência teórica dessa realidade.

Conforme supramencionado, o primeiro tempo de nossa argumentação compõe-se pelos dois primeiros capítulos: desde as fontes filosóficas fundamentais ao pensamento de Marx (Capítulo I); até os seus embates no ramo da economia política (Capítulo II). Neste trecho da nossa jornada, importa verificar como Marx consolidou sua crítica à filosofia contra uma suposta e vazia autonomia desta com relação à práxis, levando-a a iludir-se numa aparente autonomia do pensamento com relação à realidade prática. Ele não condena integralmente o processo de abstração filosófica; salvo quando se põe separado do real, quedando-se na especulação vazia ou na reflexão puramente abstrativante distanciada do desenvolvimento histórico e social do homens ao estabelecerem relações na produção (e reprodução) da sua vida material e espiritual. O pressuposto histórico-filosófico (ontológico-dialético) de somente conceber o ser humano como um ser que só desenvolve-se no e pelo estabelecimento de relações sociais (econômicas, políticas, ideológicas, culturais, etc.) fundadas no trabalho enquanto atividade especificamente humana (práxis: atividade consciente objetiva), o que define-o para

sempre como ser social (vida consciente)¹⁶, jamais será abandonado. Consequentemente, este caminho o levará à economia política, enquanto terreno das elaborações teóricas acerca da produção, da troca, da distribuição e do consumo na sociedade. O sentido outorgado à abstração sob a crítica à filosofia fornece o instrumental teórico-metodológico para que Marx possa adentrar entre os economistas políticos munido de um método imune à alienação teórica e ao fetichismo, imunidade desenvolvida na e pela dialética — (re)construída a partir da superação (*Aufheben*) de Hegel — enquanto forma de proceder no pensamento, agora, sob a indissolúvel **orientação praxiológica**¹⁷. Marx traz uma nova relação entre ser e consciência, realidade e pensamento, a partir da crítica da própria relação já encontrada por ele no desenvolvimento histórico real da humanidade, assim como aparece sob as representações dos filósofos e dos economistas

16 E a consciência enquanto processo de tensão permanente e partícipe da própria estrutura fundacional do ser social, não poderá jamais ficar em segundo plano – assim como não pode ser-lhe outorgada primazia sobre sua existência concreta. Na verdade, a questão é um pouco mais complexa: não há um primeiro plano no sentido ao modo de uma relação de causa e efeito entre ser e consciência; isto é, o ser social só existe enquanto ser consciente do seu próprio mundo por meio da consciência que só existe à medida que representa uma constante tensão com a sua própria realidade – esta lhe aparece enquanto objetos representados nessa consciência (para si) –, não importa se sofrem mistificações pelas refrações que as próprias condições objetivas desse ser consciente lhe impõem, o ser humano enquanto ser social e histórico é sempre consciente em alguma medida. E este ser consciente abrange seus próprios níveis de truncamento e/ou mistificação da sua realidade representada pela consciência que é, desenvolvida e estabelecida nessa e por essa mesma realidade que objetiva na forma de ideias ou conteúdos materialmente transformados.

17 Termo cunhado neste trabalho no sentido de melhor orientar nossa investigação e suas conseqüentes conclusões, e que, obviamente, pretendemos esclarecer ao longo desta obra.

políticos. Importa-nos ainda, demonstrar como esse processo desemboca numa consciência crítica de si, ao modo que desenvolvemos neste trabalho sua decodificação, assim como introduzimos na primeira parte destes prolegômenos.

O segundo tempo do nosso estudo (Capítulo III) pretende retomar a questão do método enquanto forma de proceder do pensamento frente à sua realidade (consciente) que se expressa por meio de sua existência teórica enquanto operação ao nível da consciência, mesmo que sob ineliminável conexão com o mundo concreto. Neste ponto, a consciência é reposta sob um prisma bem particular e imprescindível à nossa argumentação, destacamos: enquanto produto da tensão histórica fundante e partícipe da própria estrutura dialética do ser social, a consciência não poderá jamais ficar em segundo plano – assim como também não se pode inversamente ser-lhe outorgada primazia sobre sua existência concreta. Na verdade, a questão é um pouco mais complexa: não há um primeiro plano no sentido ao modo de uma suposta relação de causa e efeito entre ser e consciência – tendo esta em um suposto segundo plano como efeito do primeiro –, ao contrário, ambos figuram no plano primário da vida humana; isto é, o ser social só existe enquanto ser consciente do seu próprio mundo por meio da consciência que só existe à medida que configura uma constante tensão com a sua própria realidade concreta, e esta lhe aparece enquanto objetos representados para si. Não importa se sofrem mistificações pelas refrações que as próprias condições objetivas (totalidade) desse ser consciente lhe impõem, o ser humano enquanto ser social e histórico é sempre consciente de si em alguma medida. E este ser consciente de si abrange seus próprios níveis de truncamento das suas representações mesmas,

ou seja, a mistificação ou o fetiche não é algo exógeno ao ser, até porque não há ser social fora de sua realidade consciente (isto é, representada pela consciência que é), desenvolvida e estabelecida nessa e por essa mesma realidade que objetiva na forma de ideias ou conteúdos materialmente transformados. Neste sentido, determinadas condições objetivas e subjetivas podem sustentar formas de consciência mantenedoras de representações que comprometem seu próprio fundamento ontológico enquanto ser consciente de si e para si. Neste caso, o fetiche da mercadoria apontado por Marx – e seu desdobramento mais profundo na sua teoria do valor – emana um feixe de determinações seminais à relação entre pensamento e realidade, típica às sociedades capitalistas. E embora as determinações hodiernas tenham lhe escapado por motivos óbvios, a orientação teórico-metodológica marxiana pode ser resgatada e aprimorada permitindo assim, desvendar as contradições do nosso tempo. Numa palavra, nos referimos à totalidade definida como razão crítica sob o método dialético enquanto configuração fundamental da relação pensamento-realidade, e indissociável do seu conteúdo prático/objetivo (concreto real) elevado ao nível de categorizações teóricas (concreto pensado).

WÉCIO P. ARAÚJO

CAPÍTULO I

1 CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DAS FONTES FILOSÓFICAS FUNDAMENTAIS DO MÉTODO MARXIANO

“Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador; e, no capítulo sobre teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares¹.”

Karl Marx²

Na primeira edição alemã de *O Capital* (1867), alguns críticos alemães acusaram Marx de “sofismo hegeliano”, acusação que segundo o biógrafo Francis Wheen³, Marx aceitou com estima, mas não pelos seus acusadores aos quais tachou de “epígonos impertinentes, arrogantes e medíocres, que pontificavam, nos meios cultos alemães, comprazerem-

-
- 1 Vale ressaltar que apesar de, explicitamente, pelo aspecto dos conteúdos atinentes à teoria do valor, Marx estabelecer diálogo com os economistas políticos, a exemplo de Smith e Ricardo; por outro lado e menos evidente, no aspecto da forma (leia-se: método), Hegel, implicitamente, mostrar-se-á presente como afirma Marx – mesmo que superado dialeticamente. Quanto ao debate com a economia política, trataremos dele no próximo capítulo (ver Capítulo II).
 - 2 In: Posfácio da 2. Edição. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro Primeiro. Vol. I. *O Processo de Produção do Capital*. 10. ed. – São Paulo: DIFEL, 1985, p. 17).
 - 3 Ver WHEEN, Francis. *KARL MARX – BIOGRAFIA*. Título original: *Karl Marx*. Lisboa: Bertrand Editora, 1999, p. 266-267.

se em tratar Hegel (...) como um cão morto” (MARX, 1985, p. 16). Em 1873 no posfácio à segunda edição alemã, Marx lembrou aos tais acusadores que já havia criticado a dialética hegeliana “no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda”, e com as palavras supracitadas na epígrafe que ora anuncia o espírito do que se pretende neste capítulo — a saber: o retorno aquelas fontes filosóficas fundamentais ao legado marxiano. Marx anuncia seu apreço por quem declara abertamente “discipulado”, referindo-se a ele como “grande pensador”. Estamos falando de Georg Whilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filósofo alemão que o autor de *O Capital* reconheceu como pioneiro de um sistema filosófico que empregava um arguto instrumental teórico, ao fazer uso da realidade aparente para expor aquilo que está oculto na própria aparência dos fenômenos nessa realidade. Isto é, para expor uma verdade que não é dada no imediato é preciso passar pela sua crítica arguta, dado que a totalidade da vida social não exclui seus próprios falseamentos, ao contrário, abrange-os; sobretudo porque tais mistificações exercem uma determinada função ao nível do “discurso ideológico”⁴. Numa palavra, eis a

4 Alertamos nosso distanciamento quanto à qualquer concepção que vincula ideologia enquanto “falsa consciência” ou como falseamento unilateral da realidade compondo uma série de meras de “contradições ideológicas” que meramente refletem as “contradições da realidade”. Nos aproximamos muito mais da compreensão desenvolvida por Terry Eagleton no seu amplo debate acerca deste tema: “Pode-se então pensar que as contradições ideológicas de certo modo ‘refletem’ ou ‘correspondem a’ contradições na própria sociedade. Mas a situação é, na verdade, mais complexa do que isso sugere. Suponhamos que existe uma contradição ‘real’ na sociedade capitalista entre liberdade burguesa e seus efeitos opressivos. Também se pode dizer que o discurso ideológico da liberdade burguesa é contraditório, mas isso não exatamente porque reproduz contradições ‘reais’ em questão. Em vez disso, a ideologia

principal fonte filosófica do método teórico marxiano: a dialética hegeliana⁵.

No entanto, ainda nas linhas desse mesmo posfácio, Marx chamará atenção para o fato que em Hegel, “a dialética está de cabeça para baixo”, embora tal mistificação, como observara o autor, “não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente”. Por fim, arrematará Marx declarando em análoga amplitude e consciência de espírito qual seria sua tarefa: “É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”. O que Marx queria dizer sobre a dialética estar “de cabeça para baixo” e ser “necessário pô-la de cabeça para cima” com relação a Hegel? Eis a indagação que se põe na direção dos fundamentos teóricos do método marxiano no tocante à “dialética” – que aqui grafamos entre aspas para tentar ilustrar aquilo que ao longo da nossa jornada ficará evidente: o fato de ser tão citada quanto incompreendida; tanto no tocante a grandeza dos equívocos que a envolvem,

tenderá a representar o que é positivo em tal liberdade, mascarando, reprimindo ou deslocando seus corolários odiosos, e esse trabalho de mascarar ou reprimir, como no sintoma neurótico, provavelmente afetará, a partir de dentro, o que é genuinamente articulado. Pode-se afirmar, então, que a **natureza ambígua, autocontraditória da ideologia origina-se justamente do fato de ela não reproduzir com autenticidade a contradição real**; na verdade, se realmente o fizesse, poderíamos até mesmo hesitar em chamar de ‘ideológico’ esse discurso” (EAGLETON, 1997, p.123, grifo nosso).

- 5 Isso não equivale a reduzir esse apontamento à obra hegeliana ou unicamente ao autor (Hegel), mas para Marx, envolveu um amplo horizonte que abrange rigorosamente o debate e o contexto histórico-filosófico em torno da própria tradição filosófica alemã até a sua época.

quanto do grandioso caráter polêmico e controverso da sua natureza teórica.

Desse modo, tentaremos demonstrar o diferencial que opõe inteiramente o método marxiano ao hegeliano e como esclarecer a dialética nesse contexto de superação pela crítica de Marx à Hegel. Para isso, nos parece imprescindível abordar uma outra categoria — que pensamos ser realmente aquela que dará a tonicidade necessária à decodificação proposta em nosso estudo e sua sustentação teórica: é no tocante à categoria práxis⁶ que nos interessa investigar as fontes filosóficas fundamentais da teoria marxiana. No entanto, não se trata de desenvolver meras análises categoriais acerca da práxis no e pelo legado marxiano, de forma engessada ou restrita ao terreno das variadas concepções filosóficas acerca do termo; mas, sobretudo, ir à

6 Neste campo temos célebres estudos envolvendo uma produção prolixa e fecunda, entre os quais destacam-se nomes como: Vázquez (2007), com a obra publicada pela primeira vez em 1967, *Filosofia da Práxis*, leitura indispensável pela riqueza de suas reflexões; Kosik (2010), com sua *Dialética do Concreto*, de 1976, na qual transita entre “clássicos do marxismo”, onde vemos-lo passar de uma posição lukacsiana para uma perspectiva mais grasmiciana — o que não o impede de construir sua própria contribuição indiscutivelmente original —, apresentando-se como discussão obrigatória para compreender a relação entre práxis e totalidade; também destaca-se o não menos importante trabalho do francês Lefebvre (1968), intitulado *Sociologia de Marx*, no qual discutirá práxis tomando enquanto ponto de partida a relação entre hegelianismo e marxismo que, segundo ele, “não cessará tão cedo de apresentar enigmas e de oferecer temas para a pesquisa” (1968, p. 17). Outro autor que dará atenção significativa à categoria práxis é o próprio Lukács, no qual destacamos sua “Grande ontologia”, concluída em 1969, e publicada postumamente sob o título de *Para uma ontologia do ser social*, assim como também uma obra posterior, derradeira em sua vida, conhecida como “Pequena ontologia”, e igualmente póstuma, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de 1984 (LUKÁCS, 2010).

procura daqueles fundamentos teórico-metodológicos que trouxeram uma orientação praxiológica⁷ à obra de Marx — permitindo-o superar⁸ dialeticamente a própria filosofia; o que será objetivo das linhas que seguirão no sentido de justificar e fundamentar teoricamente a desafiadora jornada que se anuncia. Importará resgatar e demonstrar a partir das questões que se formulam enquanto nossa problemática, como a filosofia na forma que assume especialmente a partir da herança hegeliana, abrirá caminho para permitir a inversão operada por Marx, e que permanece viva até a contemporaneidade do nosso século. Exatamente nesta orientação praxiológica que adquire vida em Marx, e suas protoformas, é que evidenciamos a virada filosófica desencadeada eminentemente na Alemanha a partir de meados do século XVIII e que trará consigo os dois nomes mais importantes da filosofia alemã naquele momento, reconhecidos pelo próprio Marx: Hegel e Feuerbach.

2 A FILOSOFIA DE HEGEL E A CRÍTICA MARXIANA

Voltamos a meados de 1844, na obra conhecida pela posteridade como os famosos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (também conhecidos por *Manuscritos de Paris*). Nela, o jovem Marx discutia uma ideia central, tanto para o idealismo alemão, como para sua última expressão de

7 Quanto ao que chamamos de orientação praxiológica, não se apresse o leitor: ao longo deste capítulo, e do próprio trabalho como um todo, objetivamos qualificar progressivamente esse termo ora estabelecido.

8 Polêmicas à parte, a qualificação desta superação é outra questão que estaremos aprofundando e esclarecendo o máximo possível ao longo do texto.

fôlego — Hegel. Trata-se da ideia de atividade, de produção — ou auto-produção para ser mais preciso. A atenção que Marx dedicou à concepção de atividade, do homem ativo, no seu confronto com a filosofia alemã, foi de imensurável importância para a construção da sua concepção dialética, que representará a superação (*Aufhebung*) teórica operada no seu itinerário intelectual com relação ao idealismo alemão. Nessa obra Marx irá se perguntar o que seria romper com a “relação acrítica sobre o método de criticar, e uma completa falta de consciência sobre a pergunta aparentemente formal, mas efetivamente essencial: o que fazer diante da dialética hegeliana?” (MARX, 2008, p. 115). Naquele momento histórico, as tentativas em criticar Hegel, segundo o próprio Marx, nem sequer na linguagem mostravam alguma diferença significativa em relação à concepção hegeliana, mas apenas redundavam em repetições tautológicas.

Nosso jovem crítico irá partir do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*⁹; segundo Marx, “o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel” (MARX, 2008, p. 119).

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Ver-*

9 HEGEL, G. W. *Phänomenologie des Geistes*. A primeira edição da *Fenomenologia do Espírito* apereceu em 1807. Estaremos a utilizar em nossas investigações, a edição brasileira, Cf. HEGEL, G.W. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

gegenständlichkeit) como desobjetivação (*Entgegenständlichkeit*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2008, p. 123).

Na sua Fenomenologia, Hegel tratará na parte V (*Certeza e Verdade da Razão*), do indivíduo enquanto “em si” e “para si”, criando uma dialética entre o interior e o exterior na configuração da individualidade determinada por uma constante oposição — e que só seria abolida mediante a mediação do Saber Absoluto. “Portanto, surge, no indivíduo mesmo, a oposição que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal” (HEGEL, 2008, p. 222). Como decorrência do agir e do movimento, a atividade humana só poderá ser entendida a partir da formação particular do indivíduo, o que Hegel chamará de “efetividade”. A efetividade, tanto mais universal, quanto mais particular, que antes se imaginava estar fora do indivíduo, agora, é descoberta enquanto individualidade determinada, desde o seu “corpo congênito” — termo utilizado por Hegel (2008, p. 223) —, sendo justamente a partir desse corpo originariamente que incide a expressão pertencente ao seu agir. Hegel toma a individualidade determinada enquanto um todo composto pela própria oposição entre o seu ser originário, o corpo natural, enquanto originariedade de ainda “não ter feito”; e o corpo como também a expressão de si mesmo — “o que tem feito” —, produzida pelo próprio indivíduo (autoproduzida), “no qual o indivíduo só dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária” (HEGEL, 2008, p. 222). Essa

individualidade determinada, e cada lado de sua oposição é, por sua vez, um todo. A efetividade do indivíduo só é à medida que se torna atividade consciente, o que Hegel afirma como “a efetividade do indivíduo penetrada pelo ser-para-si” (2008, p. 223), pelo agir consciente. Desse modo, esse todo a que se refere Hegel, é exatamente uma totalidade que “abrange em si os lados fixos determinados e originários, e também os traços que somente surgem mediante o agir” (2008, p. 223). Noutras palavras, a resposta está no todo, tanto do ser das determinações naturais e originárias, quanto o ser que somente se faz a partir do agir, da atividade consciente na sua efetividade.

No entanto, Hegel colocará como aspecto decisivo o interior, sendo ali onde toda atividade tem sua gênese, cuja forma é somente atividade espiritual, e declina numa relação determinada na qual há de se entender a expressão do interior no exterior. Isto é, esse exterior torna visível o interior por meio da exteriorização (*Entäusserung*); faz do interior um ser para um outro, uma vez que ao interior é que pertence a atividade mesma. Para Hegel, o homem efetivo é esse indivíduo determinado na sua efetividade pelo agir, pelo ato, no qual o homem não se mantém apenas em si mesmo, mas implementa e efetiva exteriorizações que tornam o interior visível para o outro por meio do agir que se exterioriza compondo, nesse movimento dialético — de sucessiva negatividade (negações-conservações) — entre interior e exterior, a individualidade determinada, que em si, e perpassada pelo para si, ganha vida para Outro; isto é, exterioriza-se nas obras enquanto fruto das ações, sem também deixar de fora os atos imediatos, dos órgãos que compõem o corpo, e por seu movimento, mantém o indivíduo vivo. Hegel assim caracteriza na sua *Fenomenologia* — o que

servirá para chegarmos ao ponto criticado por Marx, que retomaremos logo em seguida:

A boca que fala, a mão que trabalha, — e também as pernas, se quiserem — são órgãos que efetivam e implementam, que têm neles o agir como agir ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro (HEGEL, 2008, p. 224).

Para Hegel, nos órgãos — a boca que fala, a mão que trabalha, ou as pernas que caminham, etc. — o interior está somente como agir imediato, que alcança sua exterioridade no ato intuitivo, o qual não necessariamente representa o interior enquanto atividade espiritual. Isto porque para ele, somente a atividade consciente, o agir ainda no indivíduo mesmo terá a expressão da consciência que se apresenta como uma atividade na qual ela explicita sua liberdade e soberania, o que encontra sua justificação teórica no próprio movimento idealista que reivindica a atividade da consciência, do espírito, visando elevá-la a um suposto plano incondicionado e absoluto como aquele em que Hegel a situará nomeando de “Saber Absoluto”. A linguagem¹⁰ e o

10 Hegel não trata da linguagem na sua relação indissociável com a consciência, que encontraria a primeira como expressão prática desta última. Para isso, demonstraremos mais frente o trato que dedica Marx à questão (ver Capítulo II). Não julgamos apropriado à nossa exposição tratar disso agora.

trabalho são exteriorizações nas quais se perde a soberania do interior, pois o próprio interior é perdido, posto que nelas o interior é feito totalmente outro (exterior); assim como entende Hegel, o interior sai totalmente de si, abandona-se rumo ao exterior, a Outro.

Pode-se relacionar essa compreensão de Hegel com sua limitação¹¹ em não perceber o trabalho alienado no sentido como percebe Marx, que na sua crítica a este ponto no sistema hegeliano supera-o num aspecto específico no que diz respeito ao processo de trabalho na sociedade burguesa, a saber: Hegel enxerga o trabalho alienado pela razão de que, para ele, o fato de o sujeito não se apropriar do resultado no processo de trabalho é algo inerente ao próprio agir da consciência no que diz respeito ao trabalho, assim como também à linguagem — e não resultado de determinações encontradas na totalidade do processo social.

E mais: se de um lado, embora Hegel demonstre clara percepção do processo de trabalho como expressão viva do próprio Ser em pleno movimento (devir), não obstante, por outro lado, a questão de em determinada sociedade o trabalhador não se apropriar daquilo que produz em nada é de se esperar que seja questionado por Hegel, posto que no âmbito exclusivamente do espírito aquilo é fenômeno dado, no qual exteriorizações como o trabalho são expressões nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; fenômeno diante do qual o método fenomenológico hegeliano apenas exerce contemplação, e nisto, perde em conexão com a historicidade e com o fato fundamental

11 Não se trata de limites individuais ou com respeito unilateralmente ao desempenho idiossincrático do pensador. Tratam-se dos próprios limites e possibilidades historicamente determinados e culturalmente condicionados.

de que toda práxis é socialmente construída. Se Hegel não questiona isso à nível da consciência, do seu ativismo espiritual, natural que muito menos critique na realidade concreta, dado que esta para ele é meramente produto e reflexo do desenvolvimento do Espírito.

Em outro texto, *Introdução à História da Filosofia*, de 1816¹², Hegel, contra a decadência, segundo ele, sofrida pelo “espírito do mundo, [que] em demasia ocupado com a realidade física, ficara inibido de se concentrar e de refletir sobre si mesmo” (HEGEL, 1974, p. 323, grifo nosso), faz um chamado:

[...] pelo espírito mais profundo do tempo a reagir contra tal superficialidade e a cooperar com seriedade e probidade germânicas na obra de retirar a filosofia da solidão onde se refugiara. Saudamos ao mesmo tempo a aurora de uma era mais esplendorosa, em que o espírito, **violento para o exterior, possa voltar a si próprio** e conquistar o território onde estabeleça o seu reinado, onde os ânimos se alteiem por sobre os interesses do momento e se tornem capazes de acolher o vero, o eterno, o divino, de contemplar e de compreender o que de mais sublime existe (HEGEL, 1974, p. 324, grifo nosso).

É evidente a compreensão hegeliana ao postular o que nomeia de violência para fora de si, que segundo Hegel, contraria o esplendor da atividade consciente enquanto concentração em “refletir sobre si mesmo”, ou “voltar a si próprio”, o que

12 Discurso inaugural, proferido em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo : Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores). Vol. XXX.

consequentemente se contrapõe à “realidade física”, inibidora do espírito e considerada inferior. Para Hegel, a vida cotidiana gira em torno de interesses banais, dos quais a consciência precisa elevar-se rumo à esfera da mais pura espiritualidade¹³; isto é, os atos singulares estão alocados numa inferioridade que precisa ser superada para se lograr o exercício da vida interior e superior, que se encontra na universalidade do espírito, ou nos termos próprio do pensador, “o espírito do mundo”. Sendo assim, para garantir a expressão que é procurada da atividade, aquelas exteriorizações mediante os órgãos, ou até por meio da linguagem e do trabalho, não são suficientes, pois: tanto se pode dizer que exprimem “demasiado” o interior, “porque o interior nelas irrompe, e não resta nenhuma oposição entre ele e suas exteriorizações” (HEGEL, 2008, p. 224); quanto se pode dizer-se que exprimem “demasiado pouco — porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro, abandona-se ao elemento da transmutação” (HEGEL, 2008, p. 224); isto é, a palavra falada e a obra consumada pela ação, se fazem como algo diverso do que são em si e para si, enquanto ações de um indivíduo determinado. “Por causa dessa ambigüidade, devemos

13 Veja-se como Hegel reage à situação da Alemanha em 1816, na sua avaliação proferida no discurso supracitado (Cf. Nota de rodapé 12), em outubro do mesmo ano: “De fato, parece chegado o momento em que na filosofia se cravam as atenções e simpatias. Depois de ter emudecido, se assim me é lícito exprimir, logra esta ciência de novo erguer a voz, na esperança de que o mundo, anteriormente surdo aos seus brados, volte a dar-lhe ouvidos. Por um lado, a instabilidade dos tempos atribuiu excessiva importância aos vulgares e banais interesses da vida cotidiana; por outro lado, os elevados interesses da realidade e as lutas em torno deles travadas trouxeram à liça as potências do espírito e os meios externos: a mente não pôde conservar-se livre no exercício da vida interior e superior, nem na esfera da mais pura espiritualidade, de sorte que as naturezas mais bem prendadas se quedaram em parte prisioneiras daqueles interesses e por ele foram sacrificadas” (1974, p. 323).

voltar-nos para o interior; a fim de ver como é ainda no indivíduo mesmo, mas de modo visível, ou exterior” (HEGEL, 2008, p. 224). Desse modo, Hegel buscará um agir interior que permanece interior em sua exteriorização, que não se perde, seja pelo excesso (num exprimir demasiado), seja pela falta (num exprimir demasiado pouco). É o que nomeia de verdadeira filosofia enquanto ciência voltada às potências do espírito. Assim, explicará que

[...] o indivíduo, portanto, não fica mudo em seu agir exterior, ou em relação a ele; pois esse agir é ao mesmo tempo refletido, sobre si, e exterioriza esse ser-refletido sobre si. É o **agir teórico** — ou a linguagem do indivíduo consigo mesmo sobre seu agir —, que é também inteligível para outros, pois a própria linguagem é exteriorização. [...] Nesse **interior, que permanece interior** em sua exteriorização, é pois observado o ser-refletido do indivíduo, a partir de sua efetividade (HEGEL, 2008, p. 227, grifo nosso).

Note-se a ênfase — justificada, diga-se de passagem — da atividade enquanto ativismo teórico, ou “agir teórico” na busca da expressão precisa de um interior que permaneça interior na sua exteriorização. Não é a mudez, o fechar-se contra o agir exterior, mas significa captar aquela forma de exteriorização no indivíduo, a partir de sua efetividade, que não signifique perder a característica de interior, mesmo quando na exposição que a torna visível “exteriormente”¹⁴. Nos termos de Hegel, “um agir retido, que permanece no indivíduo, e segundo a

14 Reiteramos: aqui a noção de exterior é limitada até onde, segundo Hegel, não se perde do indivíduo num outro plano, a exemplo de exteriorizações como o produto do processo de trabalho (a obra exteriorizada na forma de um objeto completamente fora do indivíduo, que se destaca dele) e/ou da linguagem.

relação do indivíduo com o agir efetivo são o próprio controlar-se e examinar-se do indivíduo” (HEGEL, 2008, p. 227), ou se preferir, segundo a potente retórica da abstração hegeliana: “exteriorização enquanto reflexão sobre a exteriorização efetiva” (HEGEL, 2008, p. 227).

Todo esse ativismo da consciência que se exterioriza recolhido puramente na reflexão sobre a exteriorização efetiva — ou seja, consciência de si própria — pode ser simplesmente compreendido na tentativa do idealista alemão em demonstrar no que significa sua busca pelo “Saber Absoluto”, isto é, a possibilidade da consciência se elevar do seu nível mais baixo, a consciência comum, a certeza imediata, sensível, até a consciência filosófica, o nível que põe o agir da consciência numa altura em que ela explicita sua liberdade e soberania, ou seja, o “agir teórico”, no qual se exterioriza enquanto reflexão sobre a exteriorização efetiva: “o agir e o atarefar-se puramente singulares do indivíduo referente àquelas necessidades que possui como ser-natural” (HEGEL, 2008, p. 251). A exteriorização interessante à Hegel é aquela na qual o interior não se abandona totalmente de si, não se perde, mas, ao contrário, possibilita a consciência de si e para si, a linguagem do indivíduo consigo mesmo sobre seu próprio agir. Fica claro, como para Hegel, este elevar-se é uma atividade espiritual, eminentemente teórica, onde o prático não está abandonado, mas relegado em um plano secundário. Numa antecipação crítica podemos dizer que, teoria e prática permanecem separadas, distintas, e numa relação desproporcional no interior da filosofia hegeliana, mesmo que ele suponha o elevar-se à “identidade absoluta¹⁵”, quando se teria a abolição da separação entre sujeito e objeto.

15 A concepção de “identidade” desenvolve-se ao longo do pensamento de Hegel – igualmente por sucessivas negações-conservações da própria definição –, não é um conceito engessado no seu sistema. Adquire

Por outro lado, é importante ressaltar que a filosofia hegeliana, marco maior do idealismo alemão, por ser uma filosofia da atividade da consciência ou do agir teórico, do Espírito, não significa que nela se perca o contato com a história em suas circunstâncias concretas. Como explica Vázquez:

Esse ativismo espiritual não deixa de estar em relação — e Hegel, [...] é consciente disso — com circunstâncias históricas, concretas, reais de seu tempo tanto na Alemanha como fora dela. A primazia que se dá à atividade espiritual, teórica, tem lugar justamente em um país — Alemanha — em uma época — segunda metade do século XVIII e primeiras décadas do XIX — em que, contrastando com essa primazia do teórico e com o rico desenvolvimento da filosofia alemã, observa-se uma enorme pobreza no terreno da atividade prática revolucionária. Este contraste é muito mais paten-

características complexas. Segundo ele, se inicialmente o pensamento do homem comum (certeza sensível) não revela o Ser em sua totalidade é justamente porque detém-se apenas no aspecto imediato e aparente das sensações puras e simples: a identidade primordial; e para Hegel, esta não deixa de ser verdadeira a este nível da consciência, afinal, toda verdade tem um conteúdo idêntico consigo mesmo (positivo) – e isso também a torna diferentes de outras. No entanto, por conta do Ser não se reduzir apenas à identidade consigo mesmo, este nível também tem um lado não verdadeiro (negativo), ou seja: no seu devir, o Ser transcende a identidade imediata – passando pela própria negação até a sua totalidade revelada. Mesmo assim, no seu ideal lógico Hegel busca a superação de todas as contradições internas ao pensamento, o que seria o acordo perfeito encontrado na “identidade absoluta” (diferente da pura noção de “identidade” anterior) da Razão consigo mesma revelada no Todo; agora, não mais como identidade primordial, mas a suprema identidade enquanto ideal lógico de reconciliação entre o homem e o Espírito encontrada no “Saber Absoluto”. Para maiores esclarecimentos, Cf. Kojeve, 2002, p. 442-443.

te caso se compare a passividade da Alemanha desses anos com os grandes acontecimentos revolucionários que então se observam na França. Com a revolução de 1789, a criação de uma nova ordem — a ordem burguesa — que substituiu o velho regime, torna-se um assunto prático, enquanto que na Alemanha é — e continua sendo depois da morte de Hegel — um assunto teórico. Enquanto os franceses passaram, com sua revolução, do teórico ao prático, os alemães permanecem no terreno da teoria (2007, p. 65).

Ainda de acordo com o autor supracitado, Hegel considera que tanto os alemães quanto os franceses tentaram afirmar o princípio kantiano da liberdade de vontade, mas os franceses o quiseram pôr em prática, enquanto os alemães ficavam no plano da teoria. Ele afirmará que a revolução alemã foi a Reforma Protestante, excluindo para a Alemanha a necessidade de transformações revolucionárias. “A Reforma é por ele apresentada como uma revolução peculiar que torna desnecessária uma revolução prática, real. Trata-se de prosseguir essa obra iniciada pela Reforma, e daí que se ponha o acento na atividade da consciência, do espírito” (VÁZQUÉZ, 2007, p. 66-67). Todavia, Hegel questionará porque entre os alemães tudo não ultrapassou a teoria, quando atribui o princípio da liberdade de vontade kantiano como comum à situação francesa e à alemã:

Em minha vontade não há nada estranho; nada me pode ser imposto como autoridade [...] *Entre os alemães isso não passou de uma pacífica teoria; mas os franceses quiseram realizá-lo praticamente.* Surge, pois, uma dupla questão: por que esse princípio da liberdade continuou sendo exclusivamente formal? E por que somente os franceses se lançaram à sua realização, e não

também os alemães? (HEGEL apud VÁZQUÉZ, 2007, p. 66, grifos do autor).

Importa tocar neste ponto, pois mesmo sendo a filosofia hegeliana uma expressão do idealismo que não relega a efetividade dos atos singulares mais simples — como o trabalho, meio pelo qual o homem efetivo se (auto) produz socialmente, como veremos mais a frente —, nem se põe desconexa da história e das circunstâncias concretas, entretanto, cria subterfúgios para sustentar a sua pobreza prática, a ausência de uma práxis real a partir do seu pensamento. O próprio Hegel, ao criticar Fichte, dirá que o mesmo se manteve num idealismo subjetivo, acusando seu Eu de meramente individual, não universal. Como solução reivindica o seu idealismo objetivo. Todavia, isso não o impede de acabar por deter-se na abstração do seu “agir teórico”, da atividade reconhecida plena somente enquanto atividade espiritual. De outro modo, na citação vemos também que Hegel reconhece o teorismo alemão, a até o questiona agudamente demonstrando consciência, inclusive, do divórcio entre a teoria e a prática a que chegava o idealismo alemão, apresentando-se como filosofia da atividade, mas entendida esta atividade como da consciência ou do espírito.

Entretanto, entre os alemães, não era exclusividade de Hegel reconhecer a natureza prática dos franceses em oposição ao ativismo teórico alemão. Mesmo o poeta Heine “dizia que se os franceses haviam decapitado um rei, Kant com sua *Crítica da Razão Pura* havia decapitado Deus” (apud VÁZQUÉZ, 2007, p. 67); analogamente Fichte “não havia vacilado antes de colocar no mesmo plano a Revolução francesa e sua doutrina do Eu, com afirmações ambas — prática, uma; teórica, a outra — do princípio da

autonomia da vontade e da soberania da razão do homem” (VÁZQUÉZ, 2007, P. 67). No entanto, Vázquez não retrata um ponto importante, que encontramos num texto hegeliano, a saber: na obra *Introdução à História da Filosofia*, na qual Hegel claramente expõe a concepção de uma oposição entre individualidade e universalidade que, no tocante à história irá se dividir enquanto “existência real” e “existência histórica”.

Na história política, o indivíduo, na singularidade da sua índole, do seu gênio, das suas paixões, da energia ou da fraqueza de caráter, em suma, em tudo o que caracteriza a sua individualidade, é o sujeito das ações e dos acontecimentos. Na história da filosofia, estas ações e acontecimentos, ao que parece, não têm o cunho da personalidade nem do caráter individual; deste modo, as obras são tanto mais insígnias quanto menos a responsabilidade e o mérito recaem no indivíduo singular, quanto mais este pensamento liberto de peculiaridade individual é, ele próprio, o sujeito criador (HEGEL, 1974, p. 327).

No mesmo parágrafo, ele prossegue — separamos a citação em dois momentos para facilitar o entendimento da interpretação aqui ventilada, dada a prolixidade do trecho, como o leitor verá a seguir:

Primeiramente, estes atos do pensamento, enquanto pertencentes à história, surgem como fatos do passado e para além da nossa **existência real**. Na realidade, porém, tudo o que somos, somo-lo por obra da história; ou, para falar com maior exatidão, do mesmo

modo que na história do pensamento o passado é apenas uma parte, assim no presente, o que possuímos de modo permanente está inseparavelmente ligado com o fato da nossa **existência histórica**. O patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano (Idem., Ibid., grifo nosso).

Apesar de não relegar a história, mas, ao contrário, dar-lhe ênfase central quanto ao lugar que ocupa na compreensão entre individualidade e universalidade, Hegel colocará a “existência histórica” exclusivamente no insigne patamar do universal enquanto história da filosofia, isto é, uma dimensão que transcende a “existência real” do indivíduo que, na individualidade de seu ímpeto e de suas vontades mais singulares — a exemplo da história política — é o sujeito das ações e dos acontecimentos. Nessa “existência histórica”, “as obras são tanto **mais** insignes quanto **menos** a responsabilidade e o mérito recaem no indivíduo singular, quanto mais este pensamento liberto de peculiaridade individual é, ele próprio, o sujeito criador” (Idem, grifo nosso); quanto menos o sujeito da ação consciente é o indivíduo, passando a ser mais a generalidade abstrata, o gênero humano enquanto herdeiro do “resultado do trabalho de todas as [suas] gerações precedentes” (Idem, grifo nosso), aí é onde se dá a história enquanto “patrimônio da razão autoconsciente”. Numa palavra, na história quem tem realidade é o espírito do mundo, e dele somente se ocupa a filosofia, enquanto representante da série dos espíritos nobres. Desse modo, a história real para Hegel

é a história da filosofia, posto que trata daquelas ações e acontecimentos nos quais o mérito e a responsabilidade em menor medida recaem no indivíduo, e na sua maior grandeza dizem respeito a um sujeito criador liberto da peculiaridade individual, ou seja, concebe-se um sujeito universal, o espírito do mundo, a razão (autoconsciente) na história; o demiurgo universal e absoluto acima dos atos singulares detidos na individualidade. É em tom exultante que Hegel enfatiza sua nomeada “história da filosofia”:

A história da filosofia representa a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante, os quais, graças a essa razão, lograram penetrar na essência das coisas, da natureza e do espírito, na essência de Deus, conquistando assim com o próprio trabalho o mais precioso tesouro: o do conhecimento racional (HEGEL, 1974, p. 327).

A concepção histórica hegeliana cinde a própria história entre o singular e o universal, dividindo-a entre o indivíduo e o gênero humanos, aportando numa espécie de hierarquia entre aquilo que é interior e superior (universal, do espírito) acima do que é inferior e exterior (singular, da realidade física). A história em Hegel permanece prisioneira da reflexão pura, da vernaculidade do espírito, ou se preferir, põe-se mistificada no idealismo da generalidade abstrata em detrimento da singularidade concreta. Hegel não concebe uma totalidade concreta capaz de abranger o universal e o singular de maneira indissociável, o que o fará alienar-se na abstração designada por “espírito do mundo”. Acaba por restabelecer a cisão entre o sujeito e o objeto, entre o indivíduo (singular) e o gênero (universal), quando

atribui ao gênero (espírito do mundo) a condição de sujeito absoluto. A sua história se apresenta idealizada, mesmo que de maneira relativamente objetiva — no sentido que se contrapõe, por exemplo, a Fichte, que concebia puramente um Eu em subjetividade pura —; trata-se dos atos históricos do pensamento configurando a história das ideias (da filosofia) enquanto movimento histórico demiurgo dos atos singulares, da história política que tem no indivíduo o sujeito das ações e dos acontecimentos compondo uma dimensão inferior à primariedade da ideia e/ou do espírito. Não é à toa que Hegel convoca para si a designação de idealismo objetivo, contra o que alinha de idealismo subjetivo para se referir àqueles aos quais se opõe na arena de combate da filosofia alemã (Fichte, Shelling, etc.). E neste idealismo objetivo, nas palavras do próprio Hegel, “A história que nos propomos fazer é a história do pensamento que a si próprio se encontra” (1974, p. 329).

2.1 A CRÍTICA AO SISTEMA HEGELIANO

“A crítica alemã, até seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano.”

Karl Marx e Friedrich Engels¹⁶

16 In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. – São Paulo, Boitempo, 2007, p. 83.

“Como efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser.”

G. W. F. Hegel¹⁷

No seu tempo, foi a vez do próprio Marx, que se referiu de certa feita à filosofia alemã, obviamente não no mesmo espírito dos seus compatriotas supracitados, mas com sua característica ironia, disparando: “Conforme anunciam os ideólogos alemães, a Alemanha teria passado nos últimos anos por uma revolução sem igual. [...] Foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não passou de um brinquedo de criança” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). E não com menos ironia, ainda nas páginas dos manuscritos de Junho de 1846, escritos em parceria com Engels, hoje conhecidos como *A Ideologia Alemã*, confere um toque final ao seu gesto irônico: “Tudo isso teria acontecido no terreno do pensamento puro. Naturalmente, o mundo exterior profano não tomou conhecimento de nada disso, pois no fundo todo esse acontecimento arrebatador se desenrolou apenas no âmbito do processo de decomposição do espírito absoluto” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). Como soa em nossa epígrafe supracitada, Marx e Engels se viram obrigados a buscar uma crítica séria ao sistema hegeliano, dado que até então, só se ouvia uma “gritaria filosófica de feira livre” — palavras dos mesmos nas páginas escritas a quatro mãos (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). Sendo assim, os autores chamam atenção para

17 In: HEGEL, G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 26-27.

um ponto fulcral, numa poderosa e afiada inflexão crítica à ideologia alemã, terreno onde “a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

Marx irá atacar o ponto que para ele é o mais importante, e será esse caminho que o levará a trazer à ordem do dia a categoria práxis sob uma compreensão dialeticamente inovadora: a concepção de atividade, do homem ativo, efetivo, e sobretudo, do modo como o idealismo alemão concebe essa atividade, nos seus avanços e limites. Mas, o que põe esse homem em atividade? Dito de outro modo, qual o motor para o ato que efetiva o homem enquanto ser ativo? Vejamos: a própria relação de Marx com o pensamento de Hegel era algo dialético visto que na mesma profundidade que o absorve, o nega; assim como que, à medida que o nega, absorve. É o que em alemão se expressa pelo termo *Aufheben*¹⁸, uma palavra não facilmente traduzível para o nosso idioma, dado que tanto pode significar negar como conservar.

2.1.1 AUFHEBEN: a negatividade dialética

Em Hegel, a negação é a resposta, o motor, o próprio movimento do espírito, da consciência, que nas suas etapas percorre uma jornada por diversas figurações, uma após outra, sendo negadas em cada deficiência, como demonstra Vieira (2010, p. 205):

18 Segundo o Dicionário Michaelis Alemão-Português/Português-Alemão, *Aufheben*: 1 apanhar, levantar, erguer. 2 guardar, conservar. 3 terminar, abolir, revogar, suspender, anular, cancelar. 4 neutralizar, compensar. Cf. MICHAELIS : dicionário escolar alemão : alemão-português, português-alemão / Alfred J. Keller. – São Paulo : Editora Melhoramentos, 2002, p. 29.

Em Hegel, as figuras da consciência são marcadas também por deficiências. Afinal, sem elas não haveria sentido transitar de uma figura para a outra. Assim, p. ex., a opinião da certeza sensível não se sustenta, porque defende um saber puramente imediato acerca de um objeto também por ela interpretado como pura imediatez. Desta opinião insatisfatória resulta, então, a percepção, capaz de suprasumir a opinião mediante o fato de que são aceitos tanto o imediato defendido pela certeza sensível quanto o mediatizado confirmado, de fato, na experiência, mas refutado pela opinião.

O *Aufheben* é esse constante suprasumir a cada nível percorrido pela consciência. O que permite transitar de um nível para o seguinte por meio da negação. Nunca se trata da pura negação, trata-se exatamente do suprasumir, a negação pura levaria à paralisia, a lugar nenhum. Ao contrário, o *Aufheben* é negação que em parte também absorve, permitindo o movimento, e dando o ritmo que possibilita a consciência operar a passagem de um nível para outro, do velho para o novo, de uma posição (tese), para a sua oposição (antítese), seguida pela composição (síntese) que advém das negações anteriores. Mais uma vez, recorreremos a contribuição de Vieira (2010, p. 205-206) para clarear a questão:

Cada nível de desenvolvimento produzido nessas esferas obedece ao ritmo do “suprasumir” (*Aufheben*): “negar” (*Negieren*) und “conservar” (*Aufbewahren*). Ele faculta a passagem de um nível determinado de desenvolvimento para um outro, evita a parada do movimento e a pura negação que conduz ao nada, a nenhuma nova forma de manifestação da consciência, do lógico, da natureza e do espírito.

Vejam agora do próprio Hegel (2008, p. 96): “O suprasumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é a mesmo tempo um negar e um conservar”¹⁹. É exatamente neste ponto que Marx reconhecerá o principal mérito de Hegel, a grandeza do resultado final a que chega sua “Fenomenologia”²⁰. Somente

19 Não que a questão esteja em qualquer nível determinada pela etimologia – ao contrário, a própria etimologia não passa de um produto do pensar na forma de conceitos e representações –, mas julgamos relevante, mesmo que de modo secundário, um detalhe que expressa alguns reflexos ao nível da língua alemã enquanto produto histórico da totalidade da vida social alemã: note-se que no idioma alemão temos a palavra certa se quisermos somente “negar”, *Negieren*; assim como se quisermos dizer apenas “conservar”, *Aufbewahren*. Quanto ao *Aufheben*, assim como demosntramos, trata-se de outra coisa.

20 Kojève esclarece profundamente a questão entre a dialética do real e o método fenomenológico de Hegel, na sua prolixa obra, *Introdução à leitura de Hegel* (2002). Para ele, embora Hegel reconheça a dialética na realidade, seu método é fenomenológico tendo a dialética enquanto característica central de sua lógica. No entanto, “[...] a Lógica de Hegel não é uma lógica no sentido comum do termo, nem uma gnosiologia, mas uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser. E o “lógico” (*das Logische*) [...] significa não o pensamento lógico considerado em si mesmo, mas o Ser (*Sein*) revelado (corretamente) no e pelo o pensamento ou discurso (Logos).” (KOJÈVE, 2002, p. 421). As categorias hegelianas são categorias ontológicas e não lógicas nos sentidos aristotélico ou kantiano, como algo exógeno ao Ser num plano separado, do conhecimento. Por isso Hegel dirá que Kant ainda estará a separar o pensamento do ser. A lógica das categorias hegelianas são encontradas enquanto lógica do próprio ser, por isso nomeiam-se ontológicas, e não puramente lógicas, nem muito menos irão compor teorizações de cunho epistemológico, como encontramos em Kant que discute teorias do conhecimento separadas do ser. No entanto, se Hegel reconhece a realidade do Ser enquanto dialética, o que o possibilita construir um saber ontológico, quanto ao seu método, permanece descritivo e contemplativo, idealista, e por isso fenomenológico. Kojève mais uma vez clareia: “O método hegeliano

pela negação enquanto ato de simultaneamente negar e absorver é que o indivíduo pode se pôr em atividade, quando nega seu estado anterior; a negatividade é o que define o próprio impulso de ação, isto é, o próprio impulso dialético. O próprio processo de trabalho enquanto atividade consciente objetiva pela ação transformadora da natureza (ou matéria-prima) sob a intencionalidade adequada à fins, nega dialeticamente sua própria realidade consciente, isto é, pelo mesmo processo ativo conserva e destrói objetivamente²¹. Nas palavras de Hegel (2008, p. 279):

Mas o agir mesmo não é outra coisa que a negatividade; assim, na individualidade agente, a determinidade se dissolve na negatividade, em geral; ou no conjunto de toda a determinidade. [...] No agir e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. [...] De início, a

não é nada dialético: é puramente contemplativo e descritivo, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribui ao termo. No prefácio e na introdução da Fenomenologia, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método científico.” (2002, p. 423).

- 21 Por exemplo: suponhamos que ao transformar certa quantidade de madeira em uma mesa de madeira um marceneiro acabasse por destruir completamente sua matéria-prima, desse modo, não haveria transformação, mas apenas destruição gratuita. Ao implementar o processo de trabalho com finalidade à produzir uma mesa, ele investe-se de uma atividade consciente e objetiva que, simultaneamente durante todo o processo estará na mesma medida que decompõe a madeira em seu estado original (negação), também conservando-a rumo ao seu estado socialmente modificado quando se apresentará como produto do processo de trabalho: a mesa de madeira. A essência da mesa, sua substância (madeira) se mantém pela conservação operada simultaneamente e de forma balanceada no processo ativo consciente-objetivo juntamente com a negação.

natureza originariamente determinada da individualidade, sua essência imediata, não está ainda posta como agente, e assim chama-se faculdade especial, talento, caráter etc.

Hegel reconhece que “o indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (2008, p. 278-280). Não só isso, reconhece também o agir como algo social — ligado à sociabilidade —, que não se detém na singularidade do indivíduo, mas transcende-a para uma perspectiva mais universal. Vejamos com uma citação que já trabalhamos algumas linhas atrás, só que agora, de modo mais amplo:

O agir e o atarefar-se puramente singulares do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como singularidade essente. Graças ao meio universal que sustém o indivíduo, graças à força de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenham efetividade (HEGEL, 2008, p. 251).

Apesar de conceber num primeiro momento o “o agir e o atarefar-se puramente singulares” ligado à necessidades naturais, de uma objetividade imediata; no segundo momento dialeticamente pela própria negação do singular pelo universal, concebe também que o indivíduo não está sozinho, não se faz somente como “o indivíduo”, mas também como “o povo”, integrando-o; Hegel recusa qualquer concepção do indivíduo pelo indivíduo, fechado em sua própria singularidade. E esse caráter social é o que outorga “efetividade” ao agir individual, segundo Hegel. Ainda na mesma página da Fenomenologia, ele trará enfim o “trabalho” dialeticamente concebido entre o universal e o singular, a saber:

O trabalho do indivíduo para prover as suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. [...] Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal, assim também realiza agora o trabalho universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de ser-para-si e na negação de si mesmo (HEGEL, 2008, p. 251).

Note-se que é o indivíduo que se faz pelo trabalho, que é tanto singular como universal. Tanto quanto é inconscientemente universal, é também trabalho universal como “seu objeto consciente”, estabelecendo o elo do indivíduo com o todo, criando sociabilidade a partir do universal, “que sustém o indivíduo”, e “pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta” — note que Hegel diz “se recebe”, não se trata meramente do retorno de algo alheio, exógeno, mas do próprio ser do indivíduo que é trabalhado. Ele ainda maximiza sua observação, levando-a ao absoluto para concluir que: “Nada há aqui que não seja recíproco”, isto é, destaca-se claramente a noção de relação estabelecida do indivíduo consigo mesmo, que se transforma — assim como de relações dos indivíduos entre si —, a partir dessa forma decisiva do agir humano que é o trabalho. Agir ligado às necessidades, mas que a partir daqueles atos aparentemente singulares no sentido de prover tais

necessidades a priori individuais, e graças ao meio, que é o todo, efetiva-se tal forma de ação como igualmente detentora de um caráter universal, isto é, um ato social. E mais: um ato pelo qual o indivíduo se faz — se cria, se transforma, embora não sejam pontos que Hegel dará a atenção merecida no seu método contemplativo —, pois a ele se doa e dele se recebe; insistimos em notar que Hegel diz “pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta”, pelo sacrifício de si, ele se recebe de volta; é o próprio indivíduo que está em jogo, sacrificando-se e se recebendo como retorno, por isso “não há nada que não seja recíproco”, ou seja, que não esteja compondo uma relação na qual o indivíduo se afirma fazendo-se ser pela própria negação, ou, ratificando o próprio Hegel, não há “nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva — a de ser para si — na dissolução de ser-para-si e na negação de si mesmo” (Idem., Ibid.). Tem-se uma proposição ontológica na qual o indivíduo é para si afirmando-se na sua própria dissolução, e na negação de si mesmo. Se nega e se conserva, se dissolve e se absorve, para então ser o que é. Numa palavra, *Aufheben*. Sem esquecer, que toda essa dinâmica tem um elemento decisivo que a caracteriza, igualmente entre o singular e o universal, o indivíduo como parte de um “meio universal”, tornando o agir singular em agir também universal à medida que esse indivíduo trabalha para outros e reciprocamente depende do trabalho de outros; assim, são estabelecidas relações inelimináveis dos indivíduos entre si. Logo, é inevitável o estabelecimento da sociabilidade humana — se quiser aqui antecipar uma proposição marxiana.

Sem dúvida tais revelações não passaram despercebidas ao gênio de Marx, mas foram decisivas na

formação da sua teoria social, que estabeleceu ligações indissociáveis entre filosofia, economia e política; ou se preferir, da sua crítica da economia política eivada de radicais filosóficos (ontológico-dialéticos). Os avanços filosóficos dos alemães (mais teóricos), somados aos avanços políticos dos franceses (mais práticos), juntamente com a robusta economia inglesa, agora, pareciam convergir — sob vigorosa crítica dialética na superação (*Aufheben*) teórica — numa matriz de pensamento, ou, uma mesma racionalidade parecia tornar possível convergirem dialeticamente num único edifício de saber teórico-prático diferentes ramos do conhecimento. As Teses *Ad Feuerbach*, que trataremos mais a frente, serão o arremate conclusivo deste raciocínio. Antes, repitamos aquela citação inicial, só que agora, depois deste longo caminho ora percorrido:

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2008, p. 123).

É aqui onde Marx não somente reconhece a “grandeza” da obra hegeliana, mas sobretudo, pela própria apuração dialética do seu pensamento, reconhece também a necessidade de criticá-la dialeticamente, negando-a no que se apresenta deficiente, carcomida, assim como

conservando-a naquilo que carrega enquanto avanço ou progresso teórico. Neste trecho supracitado, Marx demonstra reconhecer a noção de atividade ou auto-atividade hegelianas, a que chamará de “autoprodução” humana, obviamente extraindo a substância racional do invólucro místico hegeliano. Na própria leitura dos ingleses no terreno da economia política, não por coincidência, Marx irá demonstrar na sua *Introdução à Crítica da Economia Política*²² análogo entusiasmo com Adam Smith (1723-1790)²³, que segundo ele, foi o primeiro economista a tomar o trabalho como categoria geral, a partir do seu aspecto universal.

Um enorme progresso se deve a Adam Smith, que rejeitou toda determinação particular da atividade criadora da riqueza, considerando

22 Com essa *Introdução*, Marx inicia seus apontamentos econômicos dos anos 1857/58, que foram publicados em conjunto em 1939, em Moscou, sob o título de *Grudrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. Foi descoberta em 1902 entre os manuscritos deixados por Marx, e publicada pela primeira vez por Kautsky, na revista *Die Neue Zeit* em 1903. É a essa *Introdução* que Marx faz alusão em seu prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*. O título “Introdução à Crítica da Economia Política” não é do seu próprio autor, mas refere-se ao nome com que foi publicada pela primeira vez e que se tornou tradicional. In: MARX, Karl. *MARX*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Coleção Os Pensadores), p. 25.

23 Fundador da ciência econômica que conhecemos. Nascido em Kirkcaldy, na Escócia, estudou nas universidades de Glasgow e Oxford, e em 1751 tornou-se professor de lógica na Universidade de Glasgow. Oito anos depois ganhou fama ao publicar a sua *Teoria dos Sentimentos Morais*. Seu livro *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, de 1776, é a bíblia da economia clássica. In: BISHOP, Matthew. *Economia sem mistério: glossário de termos essenciais*; [tradução Carlos Mendel Rosa]. – São Paulo : Publifolha, 2005, p. 258.

apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas essas formas de trabalho. Com a generalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, igualmente se manifesta então a generalidade do objeto determinador da riqueza, o produto em absoluto, ou ainda, o trabalho em geral, mas enquanto trabalho passado, trabalho objetivado (MARX, 2005a, p. 42).

Marx chamará atenção em Adam Smith para o que nomeou de “enorme progresso” numa questão essencialmente de método. Seduz-lhe o proceder teórico-metodológico smithiano no que começa sua construção com o trabalho segundo a sua forma mais geral da produção de riqueza pelos homens, na sua “generalidade abstrata”, ou seja, na sua dimensão mais universal. Quiçá Marx tenha certamente identificado uma prévia do postulado hegeliano no ponto de partida smithiano no tocante ao método, como poderíamos relacionar com o prefácio de Hegel à *Fenomenologia do Espírito*²⁴:

O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao pensamento da Coisa em geral e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a

24 Note-se que a obra de Smith é bem anterior, até porque o inglês morre quando o alemão tinha apenas cerca de 20 anos; cabe ainda salientar que a “Riqueza das Nações” surgiu em 1776, enquanto a “Fenomenologia” virá à tona somente em 1807.

plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito (HEGEL, 2008, p. 27).

Claramente, como citamos, Marx tomava seriamente em termos teórico-metodológicos a indicação hegeliana na negação dialética do imediato enquanto aquisição de conhecimentos e pontos de vista universais. No entanto, importava mais ainda não furtar à crítica, mesmo o sistema hegeliano, se quisesse manter uma verdadeira relação dialética indispensável à necessária superação tanto de Hegel, em termos filosóficos, quanto posteriormente, com ajuda deste último, da economia política nos seus mais eminentes representantes, como Adam Smith e David Ricardo (1772-1823)²⁵, entre outros.

Adam Smith, obviamente, não tinha lido Hegel, o que não o impediu de ter o insight acerca do trabalho enquanto trabalho geral, na sua generalidade abstrata, mais universal. Marx, como esmerado hegeliano, não demora em identificar um elo importante nessa questão teórico-metodológica — até porque o próprio Hegel foi conhecedor, tanto da produção teórica inglesa no campo

25 Terceiro de 17 filhos de um rico banqueiro, David Ricardo foi deserdado aos 21 anos depois de se casar contra a vontade dos pais. Tornou-se corretor de valores e se deu tão bem que se aposentou aos 42 anos para escrever e se dedicar à política. Amigo e colega dos economistas clássicos Thomas Malthus e Jean-Baptiste Say, criou vários princípios econômicos que continuam em uso. O mais influente foi o da *Vantagem Comparativa*, o fundamento teórico do livre comércio. Em seu livro *Economia Política e Tributação*, de 1817, ele esboçou uma teoria da distribuição da produção na economia. In: BISHOP, Matthew. *Economia sem mistério: glossário de termos essenciais*; [tradução Carlos Mendel Rosa]. – São Paulo : Publifolha, 2005, p. 244.

da economia, assim como da francesa no ramo dos debates políticos —, a saber: a possibilidade de articular o proceder hegeliano, ou seja, a dialética, para além do pensamento puro, no mundo real, dos homens reais na produção do conteúdo da sua riqueza material. Clareava-se para Marx a possibilidade de se arrolar um método científico crítico, para além meramente do “âmbito do processo de decomposição do espírito absoluto”²⁶. No entanto, era necessário supra-sumir (*Aufheben*) as contribuições hegeliana e smithiana, isto é, por meio da crítica, negar e conservar alguns pontos entre a filosofia e a economia política, para se operar a inédita superação, assim como a pioneira contribuição para a conquista de um saber verdadeiramente científico e dialético, consoante com as vicissitudes históricas e com centralidade ontológica desvendada no processo de trabalho. Interessava a Marx, transcender o “terreno do pensamento puro”. Em termos mais concretos, construir um saber capaz de reproduzir espiritualmente, enquanto concreto pensado, as determinações da realidade da forma mais fidedigna possível, e não só isso, mas servi-lhe de teoria crítica, sobretudo, no sentido de provocar a transformação dessa realidade. Não por

26 Dado o acento marcadamente filosófico da nossa discussão neste momento, não é o caso de tratarmos especificamente da *Crítica da Economia Política* desenvolvida na obra marxiana enquanto sua expressão e contribuição teórica máximas, distribuída entre tantos manuscritos, e que veio a ter seu apogeu na sua obra-prima, *O Capital*. Todavia, a interlocução oportuna será mantida pelo fato de se compreender indissociável e detentora de um fio de continuidade a relação entre filosofia e economia política na obra marxiana. Não é caso de operarmos qualquer cisão no conjunto da obra de Marx, mas ao contrário, dar ênfase aqueles textos que mais dizem respeito ao nosso objeto de estudo.

acaso, o jovem Marx interessava-se não só pela filosofia alemã, assim como também pela economia inglesa.

2.2 A VIRADA TEÓRICA FUNDAMENTAL

“Em épocas de crise, a filosofia precisa tornar-se prática, mas a prática da filosofia é ela própria teórica”

Karl Marx²⁷

Marx escreve estas palavras depois de quatro anos de estudos para finalmente concluir sua tese de doutorado — que tratava de uma estudo comparativo entre as filosofias de Demócrito e Epicuro —, que não à toa, coloca em xeque a relação entre a filosofia e o mundo²⁸. Os anos que se seguem após conquistar o grau de doutor em 1841, serão para Marx, um grande empreendimento crítico de realização e superação no pensamento de seus mestres. Em 1843 casa com Jenny e partem em lua-de-mel para o Reno. Mesmo em núpcias, Marx não abandona o empreendimento crítico de unir vários ramos do conhecimento e produzir uma obra de impacto na linguagem do seu tempo histórico, levando consigo e a esposa, cerca de “45 volumes e lê Rousseau, Montesquieu, Maquiavel, Diderot, que ele põe nas nuvens,

27 In: ATTALI, Jacques. *Karl Marx e o espírito do mundo*. Título original em francês: *Karl Marx ou L'esprit du monde*; tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 53.

28 Segundo biografia de Marx escrita pelo francês Jacques Attali (2007, p. 52), a relação entre a filosofia e o mundo traduzia-se, na tese de doutorado de Marx na discussão “sobre a ligação entre o pensamento que acede ao ser e a matéria que acede à ideia. A oposição entre Demócrito e Epicuro é apresentada como um sistema de oposições de faces reversas”.

além de Feuerbach cujas *Teses introdutórias à reforma da filosofia* acabam de ser publicadas” (ATTALI, 2007, p. 65).

Não nos esqueçamos da questão inicial posta por Marx e que acentuamos no início deste trabalho, a saber, nas palavras do próprio, uma “pergunta aparentemente formal, mas efetivamente essencial: o que fazer diante da dialética hegeliana?” — note-se que não diz o que fazer com ela, mas diante dela, Marx a põe no solo histórico do mundo real, pois desligada da realidade a dialética perde seu sentido aprisionando-se na pura reflexão, o que não era seu interesse. Neste sentido, o início da década de 1840 foi um período decisivo na virada teórica quanto ao itinerário intelectual de Marx no tocante à superação (*Aufhebung*) da filosofia herdeira do idealismo; período fortemente marcado pela presença do seu companheiro inseparável, Engels²⁹, na produção de um conjunto de obras, como foi o caso de *A Ideologia Alemã*. É a partir desse período que Marx irá lançar os fundamentos teórico-metodológicos que lhe servirão de bússola pelo resto do seu percurso teórico — e que inclusive definirão suas questões acerca da relação teoria e prática; ou da práxis. Outras obras foram importantíssimas, como

29 De acordo com a biografia produzida pelo jornalista e escritor Francis Wheen (1999), Marx e Engels haviam tido um primeiro encontro aligeirado e sem relevância, quando se cruzaram certa vez que Engels visitara, de rapidamente, a redação do *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), o que “tinha sido um encontro frio e pouco memorável” (WHEEN, 1999, p. 73). Em Agosto de 1844, voltaram a encontrar-se: “Depois de tomarem uns aperitivos no Café de la Régence – antigo covil de Voltaire e Diderot – Marx convidou Engels a vir ao seu apartamento para continuarem a conversa. Esta, acompanhada por copiosas quantidades de vinho tinto, durou dez dias intensos que se prolongaram pela noite afóra e, no fim, eles juraram amizade eterna” (Idem., *Ibid.*).

os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (também conhecidos como *Manuscritos de Paris*), ou os nem tão populares *Manuscritos de Kreuznach* (também conhecidos como *Glosas de Kreuznach*)³⁰, que também datam deste momento no itinerário intelectual de Marx. Inclinaremo-nos em alguns desses textos.

Para retomarmos a crítica de Marx ao pensamento hegeliano, vale à pena resgatar que, como demonstramos, Hegel apreende a essência do homem que se confirma enquanto atividade que adquire visibilidade no interior da exteriorização. Sua ontologia determina-se pelo homem como ser que por meio da negação põe-se em ação no mundo, num processo composto de momentos que se negam uns aos outros, num constante suprassumir (*Aufheben*), no

30 Em 1843, por conta da censura, Marx deixa a Gazeta Renana, e já casado com Jenny von Westphalen vai para Kreuznach. Dedicar-se à crítica do pensamento de Hegel, em especial sobre o direito e o Estado. O produto deste acerto de contas é o *Manuscrito de Kreuznach*, também chamado de *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel ou Crítica da Teoria do Estado de Hegel*, só publicada em 1927 pelo historiador marxista David Riazanov, na Rússia. Nele, Marx se mostra um democrata radical, influenciado pelo materialismo de Feuerbach, realiza uma crítica à lógica idealista hegeliana, que, no fundo, legitimava a monarquia. In: SILVA, Francisco P. *MARX E ENGELS: ASPECTOS DA VIDA E DA OBRA DOS FUNDADORES DO MARXISMO*. Disponível em: << <http://www.lemarx.faced.ufba.br/marxeengels.html> >>. Acesso em 27.Fev.2011. Outro texto atribuído a este período em Kreuznach é a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Eilentung)*, diferente do primeiro citado, foi escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, e que Marx publicou-o nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844. Ambos, utilizamos a partir da edição traduzida diretamente do alemão pela editora Boitempo, que condensa os dois textos num único volume (trazendo a “Introdução” em seu Apêndice, com tradução de Raul Mateos Castell). Cf. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; supervisão e notas Marcelo Backes. – São Paulo : Boitempo, 2005b.

que se obtém uma ontologia na qual o indivíduo é para si à medida que se afirma na sua própria dissolução, na negação de si mesmo; tendo a negatividade enquanto essência do próprio agir. Mais ainda, Hegel é plenamente consciente que “o indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (2008, p. 278-280). Não só isso, reconhece também o agir como histórico — ligado à determinadas relações, que criam sociabilidade entre os indivíduos —, que não se detém na singularidade do indivíduo, mas transcende-a para uma perspectiva mais universal — que em Hegel se concentrará no Ser. No entanto, sob o olhar marxiano, esse agir, na sua generalidade abstrata, sem dúvida, não poderia encontrar expressão mais plena do que o trabalho, naquela perspectiva conceitual genérica mesma tomada inicialmente por Adam Smith, isto é, como observou o próprio Marx, “apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas essas formas de trabalho”. Todavia dirá Marx sobre Hegel, já abertamente em tom crítico³¹ — não somente a ele, mas também indiretamente à economia política:

31 Neste ponto dos seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx cita o próprio Hegel demonstrando sua clara consciência do conhecimento e da relação que seu mestre, agora criticado, tinha e mantinha com a economia política. “A economia política (*Staats-Ökonomie*) é a ciência que, [...] tem de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade e no seu enredamento qualitativo e quantitativo. A economia política é uma das ciências que brotaram na época moderna como seu terreno. Seu desenvolvimento mostra o lado interessante de como o pensamento (vide Smith, Say, Ricardo) descobre, a partir da infinita quantidade de pormenores que diante dele inicialmente se colocam, os princípios simples da coisa (*Sache*), seu princípios operantes que o entendimento dirige” (HEGEL apud MARX, 2008, p. 124).

Hegel se coloca no ponto de vista dos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si (*Fürsichwerden*) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual (MARX, 2008, p. 124).

Como já dissemos, para Hegel, o homem efetivo é esse indivíduo determinado no seu ser pelo agir, pelo ato, no qual o homem não se mantém apenas em si mesmo, mas implementa e efetiva exteriorizações que tornam o interior visível para o outro por meio do agir que se exterioriza compondo, nesse movimento dialético — de sucessiva negação — entre interior e exterior, a individualidade determinada, que em si, e perpassada pelo para si, torna-se para Outro; exterioriza-se nas obras enquanto fruto das ações, sem também deixar de fora a dinâmica mais imediata, até mesmo dos órgãos que compõem o corpo, e por seu movimento, mantém o indivíduo vivo. No entanto, já no trecho supracitado, observamos, como o processo de trabalho, por excelência, será identificado por Marx, na sua materialidade — mas sem ignorar a atividade subjetiva da consciência, a ideação — como ponto de partida ontológico real. E é neste ponto que estará, notadamente, o interesse maior da crítica marxiana no que diz respeito a Hegel.

Como já explicitamos, o agir que interessa ao pensamento hegeliano se justifica numa “exteriorização enquanto reflexão sobre a exteriorização efetiva” (HEGEL,

2008, p. 227); detém-se na exteriorização enquanto objeto da consciência, ou se preferir, enquanto meramente agir abstrato, espiritual. Justifica-se — como também já discutimos — exatamente no idealismo de buscar uma expressão da consciência que preserve seu interior na exteriorização que lhe é própria; isso significa dizer, captar aquela forma de exteriorização no indivíduo, a partir de sua efetividade, que não signifique perder a característica de interior, mesmo quando na exposição que o torna visível, o exterior. Nos termos do próprio Hegel, “um agir retido, que permanece no indivíduo, e segundo a relação do indivíduo com o agir efetivo são o próprio controlar-se e examinar-se do indivíduo” (HEGEL, 2008, p. 227). Desse modo, Hegel buscará um agir interior que permanece interior em sua exteriorização, que não se perderia, fosse pelo excesso (num exprimir demasiado), fosse pela falta (num exprimir demasiado pouco) — como anteriormente explicamos (ver seção 1). Nisto, Marx criticará, de forma certa, apontando que se por um lado, Hegel reconhece o homem efetivo no trabalho; por outro, detém-se nos objetos puramente da consciência, em detrimento da existência concreta. E se não ignora a história, Hegel também só encontra a expressão especulativa e puramente lógica para o movimento histórico, tomando-o enquanto momentos do Espírito, do Absoluto, isto é, a história mistificada e detida numa dimensão abstrata. Em suma, seu agir é atividade teórica, se assim puder chamar, e conseqüentemente, o trabalho que “unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual” (MARX, 2008, p. 124). Não é a toa que Hegel dará demasiada atenção à religião e à teologia num constante embate com a filosofia enquanto batalha puramente espiritual da consciência e seus objetos,

ponto no qual uma nova contribuição, sendo anterior, será fundamental ao empreendimento crítico marxiano da dialética hegeliana, numa palavra, Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)³².

3 FEUERBACH: avanços e limites

Anterior a Marx, temos um importante crítico do pensamento hegeliano. “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia” (MARX, 2008, p. 117). Marx nem de longe o ignora, ao contrário, ainda já nos manuscritos de 1844, irá destacar sua imensa contribuição; mas sem poupá-lo das necessárias críticas. Nessa perspectiva, destacará Marx como “Feuerbach esclarece a dialética hegeliana – e fundamenta com isso o ponto de partida do positivo, da consciência sensível (*Sinnlich-Gewissen*) – do seguinte modo:” (2008, p. 118), dividindo em três pontos principais, a saber — prosseguimos na mesma citação:

32 Feuerbach é reconhecido pela teologia humanista e pela influência que o seu pensamento exerce sobre Karl Marx. Abandona os estudos de Teologia para tornar-se aluno do filósofo Hegel, durante dois anos, em Berlim. Em 1828, passa a estudar ciências naturais em Erlangen e dois anos depois publica anonimamente o primeiro livro, “Pensamentos sobre Morte e Imortalidade”. Nesse trabalho ataca a ideia da imortalidade, sustentando que, após a morte, as qualidades humanas são absorvidas pela natureza. Fonte: Wikipédia. Disponível em: << http://pt.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Feuerbach >>.

Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia. Segundo: ele supra-sume (*hebt auf*) o infinito, assenta (*setzt*) o efetivo (*das Wirkliche*), o sensível, o real, o finito, o particular. (Filosofia, supra-sunção da religião e da teologia). Terceiro. Ele supra-sume novamente o positivo; estabelece novamente a abstração, o infinito. Restabelecimento da religião e teologia. Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado. Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma (MARX, 2008, p. 118).

Marx observa como Feuerbach concebe a própria negação da negação enquanto pensar sobrepujando-se no pensar, por ter sido exatamente ele quem apontou em Hegel a concepção da filosofia como superação da religião e da teologia, mas que num momento seguinte, o proceder hegeliano estabelece novamente a abstração e a mistificação no próprio restabelecimento da religião e da teologia, outrora superadas (supra-sumidas) enquanto estranhamento (alienação). Hegel reafirma a religião e a teologia, mesmo tendo-as negado num momento anterior enquanto exteriorizações do sujeito que lhe seriam estranhas. Tudo isto percebe Feuerbach ao criticá-lo, mas sem ir muito além dessa querela meramente filosófica, isto é, prendendo-se à crítica do procedimento hegeliano apenas no que concerne a uma “contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a

teologia depois de tê-la negado”, o que o levará à crítica de cunho antropológico sobre a filosofia. Isto implicará na concepção de um materialismo que leva em conta somente o homem e a natureza, tomando o sentimento religioso como a primeira forma de consciência de si mesmo do homem, mas que, entretanto, representava sua própria alienação na duplicação do seu mundo em: uma dimensão espiritual, religiosa, superior; e outra material, mundana, inferior. Isto, segundo Marx, deixa Feuerbach, de certo modo, ainda restrito ao terreno da contemplação, pois compreenderá os limites de Hegel enquanto meramente impasses filosóficos, teóricos; relativos ao indivíduo humano na sua generalidade abstrata, isolada das relações sociais.

“Mas qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta, é: a consciência.” (FEUERBACH, 2009, p.35). Mesmo enquanto crítico da própria filosofia (leia-se: o idealismo), Feuerbach toma na sua antropologia integral o homem que se diferencia do animal pela consciência. Consolida sua teoria enquanto uma inflexão antropológica a partir de algumas categorias herdadas do idealismo alemão, principalmente do seu admirado professor, Hegel. E é nesta relação com o pensamento hegeliano que Marx irá enaltecê-lo, mas igualmente negá-lo, o que veremos mais adiante.

3.1 A ESSÊNCIA HUMANA NO CENTRO DO DEBATE

Desde o início, lá onde apontamos como Marx define seu ponto de partida para a crítica hegeliana na “Fenomenologia”, é a essência humana que está em jogo.

Teoricamente, como queria Hegel, esta define-se num plano meramente especulativo e abstrato, sendo sua jornada — a *Fenomenologia do Espírito* — um devir da consciência, do espírito, na busca da reapropriação daquela essência objetiva estranhada (alienada) na exteriorização, no seu estranhamento original, a exemplo da própria religião enquanto objeto da consciência; ou no trabalho, a essência do homem efetivo que se confirma no interior da exteriorização na objetividade. Hegel identificava a superação da alienação da consciência com a própria suprasunção da objetividade, apontando a atividade soberana e livre da consciência eminentemente no espírito. Portanto, toda essa reapropriação da essência objetiva estranhada, seria o próprio fato da consciência que restabelece seu objeto incorporando à consciência-de-si, a verdadeira essência humana para Hegel. Marx assim explica:

A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a consciência-de-si, ou que o objeto é somente a consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto. (Assentar do homem = consciência-de-si) Vale, portanto, vencer o objeto da consciência. A **objetividade** enquanto tal vale por uma relação estranhada do homem, relação não correspondente à essência humana, à consciência-de-si. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida enquanto algo estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de supra-sumir (*aufheben*) o estranhamento, mas também a **objetividade**, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência não objetiva, espiritualista (MARX, 2008, 124-125, grifo nosso).

O homem hegeliano, embora reconhecido efetivamente na atividade e no trabalho, como observamos, não passa do homem meramente concebido e gerado por meio da abstração; mesmo depois de enxergar a objetividade, Hegel prefere restabelecer a mistificação do ser reduzindo-o ao desenvolvimento do espírito. Por isso Hegel tomará na religião, por exemplo, e como apontou Feuerbach, o estranhamento (alienação) inicial na substância absoluta e fixa que irá ter sua supra-sunção com a filosofia, que equivale a supra-sumir uma relação estranhada (alienada) do homem, que não corresponde à sua verdadeira essência, e ainda mais, supra-sumir a própria objetividade — como grifamos na passagem supracitada —, restando ao homem “uma essência não objetiva, espiritualista”, como aponta Marx. Reiteramos: o homem hegeliano se limita a valer puramente como homem abstrato, mistificado na especulação de uma dinâmica da consciência. Marx clareia, inclusive, porque Hegel nomeia sua obra de “Fenomenologia”, detalhe ligado fundamentalmente na questão de apreender a verdadeira essência humana, a saber:

A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como estranhamento real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a mani-

festação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, *Fenomenologia* (MARX, 2008, p. 125, grifo do autor).

Como dissemos: em Hegel o método na verdade é fenomenológico, pois somente contempla a dialética e a reproduz enquanto descrição (revelação) do Ser na forma de categorias teóricas; assim, a dialética é tão somente a forma que se dá o desenvolvimento (o devir universal) no e do Ser; ou seja, sua essência ontológica que se realiza no e pelo movimento dialético.

A superação (ou supra-sunção) hegeliana do estranhamento (alienação), observada por Feuerbach, está identificada com a supra-sunção da objetividade enquanto retorno ao espírito, o que isola no próprio espírito a concepção hegeliana de desalienação, como tarefa do espírito, por meio do seu desenvolvimento. Feuerbach notara exatamente nisto um problema filosófico, o que o levou a criticar Hegel exatamente como expôs Marx no debate do estranhamento no tocante à essência do homem como uma “contradição da filosofia consigo mesma” — contradição que requer uma solução. Não é à toa que o primeiro capítulo de uma de suas obras mais conhecidas, *A Essência do Cristianismo* (1841), terá como título “A essência do homem em geral”. Marx replicará exatamente que o seu principal avanço é perceber o delírio idealista no qual se perde o labirinto hegeliano num homem abstrato, mas que, por outro lado, o seu equívoco é não perceber que se trata de algo muito além de uma delonga meramente de gabinete, seja de caráter filosófico ou antropológico. Nas primeiras páginas da sua obra supracitada, adianta Feuerbach:

[...] toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto porque enquanto eles são objetos para ele (FEUERBACH, 2009, p. 38).

Claramente a discussão continua a orbitar em torno da “consciência”. Se em Hegel o homem jaz como uma essência não objetiva, meramente espiritualista, mistificada. Em Feuerbach sua desmistificação reduz o homem à consciência do objeto, isto é, como uma essência objetivada. No limite Feuerbach alcança uma proposição antropológica de teor crítico primeiro à religião, e posteriormente à própria filosofia, na qual dissolverá a essência religiosa na essência humana. Mais que isso, como apontou Marx, quando nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, reconhece também o mérito de Feuerbach em provar que “a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e outro modo de existência (Daseinsweise) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana” (MARX, 2008, p. 117). Feuerbach, compondo uma crítica implacável não só direcionada a Hegel, mas também aos principais filósofos idealistas (Fichte, Schelling, etc.), reduz a filosofia enquanto religião na forma de ideias, fraseologias e silogismos, estando assim, o filósofo somente sob uma nova

forma de alienação, diferente daquela anterior, a religiosa. Sobre este ponto, um episódio biográfico pertinente em Feuerbach é relatado por Redyson (2009, p. 90)³³:

“Eu troquei a Teologia pela Filosofia. Fora da Filosofia não há salvação.” É com esta frase que Feuerbach, em 1825, notifica o irmão a sua decisão de abandonar o estudo da teologia, decisão que o deixaria mais próximo da natureza íntima das coisas. Mais adiante Feuerbach também escreverá: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último.”

Marx implementará dialeticamente a superação necessária entre as proposições desses dois representantes medulares da filosofia alemã no seu tempo. No tocante à essência humana, irá operar a superação dialética da demasiada abstração hegeliana (tese), passando pela crítica feuerbachiana (antítese) — que reconhece enquanto a primeira crítica importante da posição hegeliana —, até pôr os pés da teoria no chão, no solo real da vida humana (síntese³⁴).

33 REDYSON, Deyve. *Uma filosofia para o futuro: semelhanças e distâncias entre Feuerbach e Nietzsche*. In: CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de (orgs). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. – Fortaleza: Edições UFC, 2009.

34 Cabe salientar o importante esclarecimento de Lefebvre (1968, p. 17), com respeito à relação entre Hegel e Marx, que levará este último a repensar inclusive a própria noção de síntese hegeliana: “Entre os dois pensamentos existe, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade, prolongamento e transformação. Somente mais tarde, quando escreve o *Capital*, Marx conseguirá formular seu método dialético, precisando aquilo em que ele difere do método hegeliano. No entanto, bem cedo, ele substitui pela noção de superação (noção esta tirada de Hegel) a noção de síntese, que coroava, completava, imobilizava a tese e a antítese na construção do sistema hegeliano.”

Ou seja, na sua composição dialética com relação as suas fontes na filosofia alemã, Marx desloca-se metodologicamente do abstrato para o concreto, mas este último enquanto concreto pensado, sobretudo, sob um olhar crítico. O solo real da vida humana que o referido teórico destaca não poderia ser outro senão a história³⁵; ele rejeita todo e qualquer pressuposto dogmático, e se toma alguma pressuposição, tem de ser histórica. Logo, sua fundamentação teórico-metodológica terá na sua essência filosófica uma orientação eminentemente praxiológica para a forma de proceder do pensamento (leia-se: o método). Sob este guia, a própria consciência agora será tomada (desde si mesma) como inseparável da práxis enquanto fundamento do ser humano (ser social). Temos aqui o diferencial nuclear com relação à seus predecessores na filosofia alemã. Para Marx, não se poderá mais falar em essência humana de forma desligada das relações sociais, sendo a essência humana firmada somente a partir dessas relações, para cuja compreensão somente a crítica da alienação religiosa de base antropológica não é suficiente. A partir disso, em sociedade a essência humana nada mais é que ato, ação e interação, isto é, práxis.

Se Hegel via a alienação da essência humana no objeto, na objetividade; e o próprio Feuerbach é quem primeiro aponta e abre os olhos de Marx para o fato de Hegel identificar a superação da alienação com a superação da objetividade, ou o estranhamento do sujeito habitando no objeto; Marx é quem irá criticar ambos no sentido de demonstrar que não se trata mais

35 Ver os três aspectos históricos apontados por Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*. Cf. *A Ideologia Alemã*, São Paulo : Boitempo, 2007, p.32-34. Apontará Marx que “O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

de um problema meramente teórico, mas ao contrário, trata-se de algo que só é possível resolver (re)conectando a teoria com a prática, mas sem mais opô-las, o que não significa querer igualá-las, mas diferenciando-as e levando à cabo a alienação do filósofo — esta, bem mais complexa. Hegel pensava que a superação da alienação e do estranhamento rumo à consciência-de-si significava superar a própria objetividade fechando-se no desenvolvimento do espírito; Feuerbach enxerga isso na sua crítica e demonstra como a alienação habita no sujeito, na consciência que se revela pelo objeto (vide citação acima), a exemplo do sujeito sob a auto-alienação religiosa amplamente criticada em *A Essência do Cristianismo* (1841). No entanto, o homem de Feuerbach é o “homem em geral”, mesmo que reconhecido na sua dimensão antropológica, ainda permanece desconexo da vida real e sob o isolamento da consciência, da práxis, das lutas sociais, das necessidades sociais, como se houvesse um homem na teoria, no mundo da filosofia e das fraseologias da consciência, e um outro homem prático, da vida real, da produção das suas condições materiais de existências, agente nas relações sociais.

Se Feuerbach concebe no seu materialismo a centralidade do homem na natureza, importa para Marx mover as montanhas que criaram tal abismo entre a teoria e a prática na compreensão do desenvolvimento histórico e social da humanidade, trazendo à ordem do dia não só a relação do homem com a natureza, mas sobretudo, do homem em sociedade — cuja essência é a práxis —, isto é, as relações sociais, a luta de classes, a práxis política enquanto atividades que exercem papel fundamental na consciência dos indivíduos. Nisto significa sua tarefa de superação da filosofia, conforme clareia Lefebvre ao citar trecho de carta de Marx à seu amigo Ruge, em Setembro de 1843:

Em resumo, é preciso ultrapassar a filosofia, isto é, de um lado realizá-la (levar a cabo seu projeto) e de outro rejeitar a alienação do filósofo, a abstração filosófica, o dogmatismo sistematizado. Onde se encontra a verdade da filosofia? Na história do Estado, resumo das lutas sociais, das necessidades sociais. A verdade que descobrimos é a verdade social. A partir do momento em que a realidade histórica e social é exposta, a filosofia autônoma perde sua razão de ser e seu meio de existir (MARX apud LEFEBVRE, 1968, p. 8-9).

Neste ponto da nossa discussão, ao que parece, põem-se uma questão imprescindível no sentido de clarear essa revolução teórica. Qual a importância dessa superação — ou desse “supra-sumir” (*Aufheben*) — operada por Marx, de Hegel à Feuerbach, para a fundamentação teórico-metodológica da dialética marxiana? Obviamente, nem de longe, tal questão esgota todas as nossas inquietações acerca de tal problemática. No entanto, parece impossível não tratar dela, mesmo que agora, introdutoriamente, se quiser levar em conta com seriedade a temática ora proposta.

4 A SUPERAÇÃO MARXIANA DE ORIENTAÇÃO PRAXIOLÓGICA: “Ad Feuerbach”

Quem é o “homem em geral” feuerbachiano? Qual é a verdadeira essência humana para Feuerbach? Retomemos alguns pontos em caráter de síntese (e superação), dado que este foi exatamente o espírito das *Teses Ad Feuerbach*, que compõem um conjunto de fragmentos encontrados juntamente naqueles alfarrábios que mais tarde compuseram *A Ideologia Alemã*. Resgatemos primeiramente

um fragmento entendido pelos pesquisadores como parte do capítulo “II. São Bruno” (referência irônica de Marx e Engels ao pensador Bruno Bauer), tendo sido riscado por Marx no alto da primeira página do manuscrito “*Feuerbach e História*”.

Feuerbach, tal como seus demais concorrentes, acredita ter superado a filosofia! A luta contra a universalidade, que até o momento submeteu o indivíduo, resume o ponto de vista [*Standpunkt*] da crítica filosófica alemã. Afirmamos que essa luta, na forma como ela foi conduzida, repousa ela mesma sobre ilusões filosóficas para as quais essa universalidade é um poder (MARX, 2007, p. 529).

Vejamos se tinha razão Marx quanto ao seu juízo crítico até agora “sobre Feuerbach” (“Ad Feuerbach”, no alemão). Já vimos que Feuerbach responde à pergunta “Mas qual é esta diferença entre o homem e o animal?” com uma palavra que classifica de “resposta mais simples e comum”, isto é, “a consciência”. Mas como caracteriza essa consciência humana que nos diferencia dos animais?

Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade. De fato, é o animal objeto para si mesmo como indivíduo — por isso ele tem sentimento de si mesmo — mas não como gênero — por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Mas somente um ser para o qual o seu próprio **gênero**, a sua quiddidade torna-se **objeto**, pode ter por objeto outras coisas

ou seres de acordo com a natureza essencial deles (FEUERBACH, 2009, p. 35, grifo nosso).

Resgatemos como teria tratado Hegel a mesma questão, na sua *Introdução à História da Filosofia*:

O que o homem possui de mais nobre do que o animal, possui-o graças ao pensamento: tudo quanto é humano, de qualquer forma que se manifeste, é-o na medida em que o pensamento age ou agiu. Mas sendo o pensamento o essencial, o substancial, o efetual, dirige-se a objetos muito variados; pelo que importa considerar como mais perfeito o pensamento voltado sobre si mesmo, ou seja, sobre o objeto mais nobre que pode buscar e encontrar (HEGEL, 1974, p. 329).

O que realmente traria de novo Feuerbach com relação à Hegel? A partir dos trechos supracitados entre Feuerbach e Hegel, não teria razão Marx em questionar até onde realmente Feuerbach teria superado a filosofia e seu representante maior, Hegel? A concepção feuerbachiana de “consciência no sentido rigoroso” assenta-se exatamente na relação do indivíduo com o seu gênero — um elo mediado pela consciência humana entre a própria consciência que tem da sua singularidade em conexão com a sua universalidade consciente. Mas qual seria a particularidade do ser humano na sua essência? Ora, se o **gênero** é o universal feuerbachiano, o particular nada mais é do que o **objeto**. Reiterando: sendo o sujeito a singularidade, sua particularidade encontrar-se-á nos objetos da sua consciência (sujeito), enquanto sua essência objetivada, numa relação exclusivamente humana dessa consciência com sua universalidade, seu gênero. Logo, a consciência não passaria de essência objetivada pela contemplação do exterior (consciência do objeto), ou pela atividade consciente

fechada em si mesma, o falar e o pensar humanos consigo mesmo (consciência-de-si). Marx não é injusto ou comete equívoco ao dizer que Feuerbach acredita ter superado a filosofia enquanto na verdade ainda jaz transitando entre “ilusões filosóficas”, entre abstrações sob o poder da “universalidade”, que para ele atenderá sob o conceito de “gênero”, num acento mais antropológico — sob o qual o filósofo acreditará ter superado a filosofia; e que para Hegel nomeara-se “espírito universal” sob designação abertamente idealista. Dirá Feuerbach ainda no mesmo capítulo, intitulado “A essência do homem em geral”³⁶, n’*A Essência do Cristianismo*:

36 Chama-se atenção para o título deste capítulo introdutório d’*A Essência do Cristianismo*, posto que neste momento Feuerbach trata não exatamente ainda do tema específico da essência da religião ou mais propriamente do cristianismo; ele abre sua obra tratando da “essência do homem em geral”. Isto é, parte da generalidade que tomada por essência humana para só então se estender até a religião e o cristianismo, sendo assim um documento fundamental para entender a concepção geral feuerbachiana acerca do assunto. Portanto, é importante esclarecer que não estamos desatentos à matização impretada por Vázquez quanto a este ponto, ao tratar da relação sujeito e objeto em Feuerbach na sua obra *Filosofia da práxis* — com sua primeira edição em 1967 —, a saber: “Ao longo de *A essência do cristianismo*, a relação que interessa a Feuerbach analisar é a existente entre o sujeito e o objeto da religião. Portanto, suas teses com respeito a essa relação específica não podem ser estendidas sem mais, como o faz Rodolfo Mondolfo, à relação sujeito-objeto em geral” (2007, p. 93). Comungamos da crítica de Vázquez (2007), na qual apontará que, na sua obra *Feuerbach e Marx* (1960), Mondolfo superestima a influência de Feuerbach sobre Marx e tende a apagar a linha que os separa, especialmente desde 1845, ano das “Teses sobre Feuerbach” de Marx. De acordo com a interpretação de Mondolfo, o “verdadeiro” Marx não supera os limites da antropologia feuerbachiana ou, no máximo, viria a ser um continuador – ainda que às vezes inconsequente – do pensamento de Feuerbach. Nos posicionamos em acordo com Vázquez, no entanto, ponderamos no sentido de destacar que o primeiro capítulo d’*A Essência do Cristianismo* pode ser tomado — não estendido, pois não se trata de ir de uma coisa até outra, como fez Mondolfo sem passar

Por isso tem o animal apenas uma vida simples, mas o homem uma dupla: no animal é a vida interior idêntica à exterior — o homem possui uma vida interior e uma exterior. **A vida interior do homem é a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência.** O homem pensa, i.e., ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, **a sua essência**, não somente a sua individualidade, é para ele **objeto** (FEUERBACH, 2009, p. 35-36, grifo nosso).

Ao dizer que Feuerbach ilude-se em achar que superou de todo a filosofia, Marx é certo exatamente ao identificar a negligência feuerbachiana com o que ele nas suas *Teses Ad Feuerbach* nomeará de práxis, isto é, a atividade humana prático-sensível como inseparável da essência humana e do ser criador daquela categoria tão discutida entre os filósofos até Marx: a consciência. Note-se que Feuerbach tomará o pensar e o falar como as

despercebido à esmerada crítica de Vázquez — enquanto concepção geral de Feuerbach acerca da essência humana, dado que assim mesmo o expressa o autor nomeando esse capítulo introdutório de “A essência do homem em geral”, onde ainda não tratará especificamente da alienação religiosa presente no cristianismo. Não sendo aqui o lugar adequado para aprofundarmos essa questão entre Vázquez e Mondolfo, consideramos suficiente esta já tão prolixa nota de rodapé no sentido de esclarecer nossa posição.

legítimas funções do gênero humano, que é consciente a ponto de pensar e falar consigo mesmo. Lembre-se que para Hegel (ver citação na p. 81) analogamente, “importa considerar como mais perfeito o pensamento voltado sobre si mesmo, ou seja, sobre o objeto mais nobre que pode buscar e encontrar” (HEGEL, 1974, p. 329), isto é, o próprio espírito humano, a consciência de si. A inovação e virada marxianas estão exatamente em revelar o papel fundamental, desenvolvido pela práxis na composição da essência humana, o que a torna fundamentalmente social, não podendo mais ser considerada isoladamente numa abstração descolada da atividade prática dos indivíduos concretos, mesmo que de cunho antropológico ou materialista — e crítica ao idealismo. Então, prossegue Feuerbach:

O homem nada é sem objeto. Grandes homens, homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era objetivo essencial da sua atividade. Mas **o objeto** com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que **a essência própria, objetiva deste sujeito** (FEUERBACH, 2009, p. 37, grifo nosso).

Feuerbach afirma a essência humana ainda restrita no âmbito da consciência, isolada no falar e no pensar consigo mesmo ou, na mera contemplação do objeto exterior, mesmo que a partir da sua inflexão antropológica. Insistimos: se em Hegel o homem jaz na idealização

de se derivar a realidade a partir do pensamento, meramente espiritualista, mistificada; em Feuerbach sua desmistificação reduz o homem à consciência do objeto; sua proposição antropológica de teor crítico primeiro à religião, e posteriormente à própria filosofia, é o máximo do seu alcance crítico, no qual dissolve a essência religiosa na sua concepção da essência humana.

Todavia, segundo Marx, o caminho feuerbachiano mostra-se insuficiente para a superação dialética da filosofia, simplesmente por não lograr a libertação do domínio absoluto da universalidade abstrata que submetia o indivíduo, e no que até então se resumia o ponto de vista de todo debate filosófico na Alemanha. Ora, Marx nega em Feuerbach esta detenção meramente na consciência ainda num sentido abstrato, isolado, do homem que na sua essência se diferencia do animal pelo seu gênero — sendo a consciência humana a sua relação com essa universalidade do gênero —, o que lhe dá uma “vida dupla” em contraponto ao animal que apenas detém uma vida simples, que se resume numa “vida interior idêntica à exterior”. No homem, a vida interior “é a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência”, pelo fato de ser capaz de conversar e falar consigo mesmo. O que seria isso senão ainda, de certo modo, a reposição da “consciência-de-si” hegeliana? Só que agora sob uma inflexão antropológica na qual o homem feuerbachiano e sua consciência-de-si fundam-se nessa abstração do próprio homem em sua diferença com relação à natureza, à sua origem animal puramente pela forma que se apresenta à sua consciência. O indivíduo fundado na submissão à sua universalidade.

Nessa gênese fundacional da consciência humana, o objeto (a realidade) torna-se contemplação, no sentido

que na sua “ontologia” — se assim podemos chamar —, Feuerbach não considera a atividade prática sensível — a práxis enquanto atividade consciente-objetiva — como fundadora da essência humana, como parte imprescindível daquilo que diferencia o homem do animal, se quiser pensar num sentido antropológico. Somente por meio do critério ontológico desmistificado anteriormente em Hegel, com ajuda do próprio Feuerbach, é que Marx poderá voltar-se, agora, contra o autor de *A Essência do Cristianismo*, para lhe reputar suas limitações na concepção da essência humana. Ninguém melhor do que Lukács na sua “Pequena ontologia”, para apontar as implicações teórico-metodológicas concretas da crítica marxiana à Feuerbach na constatação do ser humano enquanto ser social, fundado na práxis manifesta no e pelo trabalho, enquanto atividade que adquire centralidade ontológica; mas não para um homem isolado no seu gênero, ao contrário, o homem que tem sua essência assentada na totalidade concreta das relações sociais:

Nessa constatação ontológica tão revolucionária sobre o ser e devir histórico-social do gênero humano, é notável como Marx, que geralmente fundamenta com precisão cada uma de suas afirmações, já nas Teses ad Feuerbach encara suas constatações como algo óbvio e evidente, que não precisa ser comprovado. E com toda razão. Em explícita contraposição às teorias do conhecimento anteriores, que muitas vezes se esforçavam com grande acuidade dedutiva para entender como o pensamento humano pode se elevar dos casos singulares – apenas sensivelmente apreensíveis – até o conceito geral de genericidade (abstrato, geral, etc.), ou o que o torna capaz de descer de tais concei-

tos gerais “lógicos” para o caso singular, o individual. Marx considera a unidade inseparável entre gênero e exemplar como um fato fundamental do ser que deve incondicionalmente ser reconhecido e aplicado prática e teoricamente, sendo desnecessária comprovação de seu ser (LUKÁCS, 2010, p. 76).

As implicações no tocante ao método do pensamento como explica Lukács são claras: nem dedutivo (do singular ao geral), nem indutivo (do geral para o singular)³⁷, Marx compreende generalidade e singularidade como indissociáveis; não se trata mais de lógica, que conceberia o conhecimento fora do ser, nada disso, trata-se de reconhecer a racionalidade como imanente ao ser no seu “devir histórico-social”; nisto, a relação sujeito e objeto se reconhece enquanto práxis, se reconcilia na unidade inseparável do ser entre teoria e prática que permite ao pensamento, na sua forma dialética — que o põe em sintonia com a realidade concreta —, abstrair e reproduzir teoricamente as determinações da existência em formas categoriais do ser. Numa palavra, em categorias teóricas. Após isso, o pensamento eleva-se dessas abstrações (categorias) para o concreto, agora pensado (criticamente), igualmente assentado numa totalidade que reflete o modo do ser (social), detentor de generalidades e singularidades, mediadas pelo campo das particularidades.

37 O que não significa dizer que não se possa fazer uso instrumental de operações dedutivas ou indutivas isoladamente enquanto meios para processamento de inferências acerca da realidade. O método dialético não as condena, mas também não se define por qualquer uma delas, mesmo sem eliminá-las.

Feuerbach permanece levando em conta puramente a consciência. Quando se pergunta sobre a questão, não nos assusta sua resposta: “Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração.” (FEUERBACH, 2009, p. 36). Feuerbach ainda irá qualificar a referida resposta numa suposta explicação da sua composição trinitária (razão, vontade e coração) da essência humana:

Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a **essência absoluta** do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. **Mas qual é a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio.** Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i.e., para sermos livres. **A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja** (FEUERBACH, 2009, p. 36, grifo nosso).

Feuerbach encerra a sua “essência do homem em geral” sob uma universalidade puramente abstrata, como a exemplo do pensar e do falar consciente de si dos indivíduos. Toma enquanto funções legítimas do gênero casto o pensar e o falar humanos a partir da consciência de si, isolada em si mesmo, mas que se torna consciência do objeto fechando-o para si enquanto essência objetivada. O homem é tomado

a tal ponto como pensamento único, que ficará isolado no absoluto das suas próprias finalidade e existência. Como dissera ao seu irmão, outrora, de fato, Feuerbach, se antes tomara Deus enquanto pensamento único, depois a filosofia, agora, no homem se esquece, na verdade de criticar seu proceder em prostrar-se sob um “pensamento único”, que neste caso, será a essência humana fundada no próprio homem por meio da abstração de supostas “forças” intrínsecas ao indivíduo isolado: “Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração”, dirá Feuerbach no trecho supracitado. E de um salto, para responder o que seriam tais “forças”, no momento de explicá-las, apenas reafirma-as. A passagem inteira redundará em tautologia teórica, que ao invés de explicar ou esclarecer seus pressupostos, apenas infere repetições, a exemplo de quando diz: “**Razão, amor e vontade** são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para **conhecer**, para **amar** e para **querer**.” (Idem, grifo nosso). Quando deveria dizer a finalidade da razão, do amor, e da vontade, apenas repete-os, fazendo girar cada aspecto em torno de si mesmo, e permanecendo prisioneiro da reflexão pura.

4.1 TESES “AD FEUERBACH”

Começemos com a quarta tese sobre Feuerbach:

IV - Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso e num mundo mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso

em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto-esfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano [...] (MARX, 2007, p. 534).

Marx denomina de “fundamento mundano” aquilo no que Feuerbach dissolve a “essência religiosa”. No entanto, também perceberá que esse fundamento patina entre as nuvens no céu da abstração pura e isolada do concreto real, quando, por exemplo, Feuerbach justifica a finalidade “da razão” pela “razão”, “do amor” pelo “amor”, e “da vontade” pelo “livre-arbítrio”. De fato, como dissemos, o homem enquanto pensamento único em Feuerbach é levado a tal ponto que perde seu contato com o mundo real, prático, sensível. Mesmo a inflexão antropológica crítica da alienação religiosa e aparentemente supressora da alienação do filósofo, não será suficiente, e Marx, parece não deixar passar despercebido, como nas teses quinta e sexta “Ad Feuerbach”:

V – Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a contemplação; mas ele não compreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade prática, humano-sensível. VI – Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. **Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.** Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato — isolado.

2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “**gênero**”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural (MARX, 2007, p. 534, grifo nosso).

O homem feuerbachiano recolhe-se em si e para si nos “seus mais altos poderes” enquanto composição de uma suposta “essência absoluta” apreendida na relação do indivíduo com seu gênero, como observa Marx criticamente. A inflexão antropológica é insuficiente porque apenas transfigura uma suposta universalidade, em generalidade interna nomeada de “gênero” — termo de presença marcante na fundamentação teórica feuerbachiana. O homem de Feuerbach isola-se na relação de sua singularidade, enquanto indivíduo abstrato, com sua generalidade universal, seu “gênero” como elo “entre muitos indivíduos de modo natural” compondo um suposto materialismo a partir de uma antropologia integral do gênero humano fundado na consciência da razão, do amor, e da vontade que se justificam em si mesmas. Marx ao escrever as *Teses Ad Feuerbach* (1845), já demonstrava plena consciência da irrefutável e factível realidade das relações sociais enquanto essência humana de caráter praxiológico, que não é dada, mas construída na condensação do desenvolvimento histórico-social dos homens. Sendo assim, Marx não define o homem em sua essência de forma estática ou genérica, ao contrário, admite que o homem se cria e recria por meio da práxis na totalidade das relações sociais. Isto é, na vida social, que é essencialmente prática. Vejamos as sétima, oitava e nona teses:

VII – Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade.

VIII - Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática. XIX - O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa.

A essência humana em Marx ganha vida na totalidade social concreta da prática humana, que é práxis; ao contrário do procedimento feuerbachiano que inviabiliza tomar o homem na totalidade de suas relações sociais. É atividade não meramente contemplativa, mas consciente e objetiva. A teoria, na práxis, é relação teórica com a prática, posto que a própria prática exige uma relação teórica com ela se não quisermos apenas interpretar, mas sobretudo agir concretamente para a transformação consciente; eis a compreensão da práxis completamente nova trazida por Marx. Na síntese marxiana da concepção dialética é preciso compreender a unidade de coisas que não se identificam, como a teoria e a prática, que se partimos da vida real e dos indivíduos concretos nas suas relações sociais, não poderemos conceber ambas de outra forma senão como coisas distintas, diferentes, mas indissociáveis; a não ser que se caía no idealismo da consciência-de-si como fez Hegel, ou no “materialismo contemplativo” representado por Feuerbach.

A forma de práxis mais importante e central na concepção marxiana do ser humano (ser social) é o trabalho, que adquire na história da humanidade centralidade enquanto atividade consciente objetiva criadora e

transformadora do mundo dos homens, assim como dos próprios indivíduos para si e entre si. Lefebvre clareia como Marx sustem seu ponto de apoio na realidade (práxis) enquanto proceder que dá forma ao seu pensamento:

O que os homens dizem vem da práxis: do trabalho e da divisão do trabalho, dos atos e das lutas reais. Mas tudo o que eles fazem só entra na consciência passando pela linguagem, sendo dito. As ideologias constituem a mediação entre a práxis e a consciência. Assim, a religião cria palavras, símbolos, expressões. [...] Um burguês, um indivíduo da classe média são não forçosamente maus e estúpidos; mas eles não poderão sair dos limites de seu horizonte. Essas perspectivas são formuladas e se mantêm na linguagem e através dela, que, aliás, pertence a toda a sociedade. Se a linguagem deforma a realidade prática, isto não sucede somente na boca dos ideólogos (dos filósofos, por exemplo), mas na boca de todos aqueles que falam. Nem o pensamento nem a língua formam esfera independente, afirma Marx. Nesse tesouro ou depósito confiado ao conjunto da sociedade que é a língua, caem e se acumulam ilusões e erros, verdades triviais e verdades profundas. Sempre existe o problema de passar do mundo das representações (dos pensamentos) ao mundo real, e esse problema não é outro senão o de passar da linguagem à vida. O problema possui, pois, aspectos múltiplos: a linguagem existente, as ideologias, a práxis, as classes e sua ação (LEFEBVRE, 1968, p. 53).

Aqui, questões como a ideologia, a linguagem, a alienação, etc. só ganham vida na práxis. Se a universalidade

humana, em Hegel habita no idealismo objetivo da consciência; ou na generalidade interna nomeada de gênero em Feuerbach; em Marx, o universal é tomado no trabalho enquanto categoria geral que reflete a forma fundamental de existência do ser humano na e pela práxis, do intercâmbio dos homens com a natureza, assim como nas relações que surgem entre os próprios homens a partir desse intercâmbio “sócio-metabólico” (o termo é de Mészáros³⁸) e independente da sua vontade. Os pressupostos marxianos são histórico-sociais. Marx não ignora a linguagem, como acentua Lefebvre, ao contrário, reconhece-a enquanto mediação e não como um fim em si mesma — ou uma esfera independente juntamente com o pensamento. As ideias, de igual modo, são reconhecidas no seu devido lugar enquanto produto da esfera das representações humanas. Note-se que todos esses complexos, da linguagem, das ideias, da ação, só têm sentido no conjunto das relações estabelecidas socialmente pelos homens na produção e reprodução da sua vida material e espiritual; da satisfação das necessidades do estômago e do espírito — parafraseando uma conhecida analogia marxiana. Por isso, Marx reconhecerá a essência humana real, concreta, nas relações sociais, que recebem seu caráter “ontológico” da práxis, do prático-sensível, que de modo algum é isento de teoria, de ideias, de representações.

Feuerbach mistura pensar e falar, representações e linguagem, e mais ainda, isola-as no interior do indivíduo fundado numa relação com seu gênero que têm como funções legítimas o pensar e o falar consigo mesmo. Marx tomará o

38 Sociometabólico: termo inaugurado por Istvan Mészáros, no que diz respeito “ao intercâmbio produtivo dos seres humanos com a natureza e entre si”, a partir da concepção marxiana. Cf. MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital*. São Paulo, Boitempo, 2002, p. 94-132.

falar e o pensar compondo momentos da práxis fundadora do ser social humano, isto é, da sua essência enquanto essência social — e não unicamente teórica, abstrata —, e conseqüentemente é na e pela realidade da práxis que nasce inclusive o que os filósofos nomearam ao longo de séculos, de “consciência”, e que tentaram descobrir uma suposta essência humana se debatendo entre o vai e vêm fraseológico dessa própria “consciência”, permanecendo prisioneiros da reflexão pura; cindindo teoria e prática na escavação secular de um abismo prometeico entre ambas — lembremos como Marx ironizava a filosofia que não conseguia se desvencilhar da sua “essência prometeica”, das suas próprias ilusões.

Marx não afirmará a “consciência” humana enquanto sua “essência absoluta”, quando na verdade era necessário explicá-la e trazê-la de volta para a realidade concreta. A filosofia até então, desde o idealismo subjetivo (Fichte, Schelling), passando pelo idealismo objetivo (Hegel), até sua primeira crítica séria no materialismo contemplativo (Feuerbach) apenas havia recorrido às fraseologias da consciência tentando explicá-la por si mesma, perdendo-se na redundância absoluta da decomposição do mundo em abstrações, ora menos, ora mais distantes da vida real, ou seja, o homem real nos seus atos concretos, na produção das condições materiais da sua existência, que compõem uma atividade subjetivo-objetiva, teórico-prática. Não é o caso de se postular novamente a dicotomia entre um mundo das ideias e das reflexões abstratas suspenso entre as nuvens, e outro material da produção social na existência concreta. Ao contrário, para Marx era preciso superar a carcomida dualidade do pensamento e do ser que se perpetuava enquanto obstáculo intransponível aos filósofos, seja no idealismo hegeliano, como observa Lukács; seja no

materialismo contemplativo feuerbachiano, como tentamos destacar a partir da crítica marxiana:

Marx reprova Hegel (e mais ainda a seus sucessores, que se remetem cada vez mais claramente a Fichte e Kant) em não haver realmente ultrapassado a dualidade do pensamento e do ser, da teoria e da práxis, do sujeito e do objeto; ele reprova a dialética hegeliana, enquanto dialética interior real do processo histórico, em ser uma simples aparência — ele a reprova por não superar Kant justamente nesta questão decisiva; reprova o conhecimento hegeliano por ser simplesmente um conhecimento acerca de uma matéria — carente em si de essência — e não um autoconhecimento desta matéria que é a sociedade humana (LUKÁCS, 1992, p. 77).

Neste sentido, na sua segunda tese sobre Feuerbach, Marx irá disparar de maneira apotegmática em crítica à postura dos filósofos em geral, que concebem a questão como se fosse um problema meramente teórico, e separado da práxis. Porque a coerência abstrata, formal, a demonstração teórica desligada da atividade social e da verificação prática não têm valor algum.

II - A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão puramente escolástica (MARX, 2007, p. 533).

O problema especulativo do conhecimento, as criações e ilusões filosóficas são desmistificadas na práxis, no choque com a atividade humana e com a vida social, que são essencialmente práticas, e não mantendo-se intocável nas nuvens da reflexão pura, como quiseram os filósofos. Isso não quer dizer uma postura ausente de teoria ou de oposição com relação a esta; mas, ao contrário, trata-se da síntese de reconciliação entre a teoria e a práxis, reconhecendo a práxis enquanto fundamento do ser e do pensamento, que não podem ser dissociados. Marx, num outro texto, irá simplificar tal revelação no famoso aforismo, “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2005, p. 52). Ou, na própria “Ideologia Alemã”, juntamente com Engels:

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência [a consciência desses indivíduos práticos, atuantes] (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Marx consegue superar (*Aufheben*) na sua relação teórica com a práxis, a secular desproporção que se mantinha entre teoria e prática, ser e consciência, realidade e representações. Todas as relações teóricas com o mundo anteriores a ele acabavam de um jeito ou de outro, mais ou menos idealista, por relegar a práxis. Não compreenderam os filósofos que a relação teórica com a realidade e a vida

é uma questão prática, e não meramente uma problema especulativo do conhecimento, da teoria unicamente. Problemas unicamente teóricos não são reais, mas apenas questões de escolástica, ou seja, de caráter doutrinário e dogmático próprio da Idade Média ocidental, prisioneira da tradição aristotélica e inseparável da teologia.

Resta ainda a primeira (I) e a última (XI) teses sobre Feuerbach, que na verdade, optamos por deixar no arremate por conta de, ao que parece, serem a síntese de todas as outras.

I - O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo ter sido abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n' *A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (MARX, 2007, p. 533).

Na verdade, essa primeira tese resume brilhantemente tudo que discutimos até aqui, demonstrando uma capacidade

de síntese fenomenal em Marx. Nela estão condensadas as críticas ao idealismo (tese) e ao materialismo contemplativo (antítese) numa composição (síntese) certa acerca da questão de saber se cabe ao pensamento humano formular algum conhecimento objetivo acerca da sua própria realidade. O movimento dialético manifesta-se com total vivacidade, como certamente o era na mente de Marx, enquanto teoria de como pensar a realidade (método).

Na sua primeira tese sobre Feuerbach, Marx irá demonstrar porque nomeou de “materialismo contemplativo”, toda crítica ao idealismo incluído seu principal e mais sério representante, Feuerbach. Para Marx, a deficiência é exatamente, como viemos discutindo até aqui, o fato de Feuerbach enxergar aquilo que diferencia o homem do animal como apenas o “comportamento teórico”, relegando a práxis a uma dimensão de senso comum, que não pode ser objeto da filosofia ou da ciência. Lembre-se como o próprio Feuerbach, de acordo com nossa exposição, enxerga a ciência — resgatamos trecho de uma citação já utilizada anteriormente: “A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros.” (FEUERBACH, 2009, p. 35). Para ele, o objeto da ciência é a sua concepção de generalidade intrínseca ao indivíduo abstrato denominada de “gênero”; e sobretudo, trata-se de “consciência dos gêneros”; apenas contemplação. Ou como desenvolveu o idealismo, num sentido contrário ao materialismo, e sem limites para abstração, o lado ativo dessa “consciência” enquanto atividade humana subjetiva.

Não somente isto, Marx apontará os limites de Feuerbach também no sentido de separar a teoria da prática, assim como o pensamento do ser — imperícia já cometida por Hegel —, quando quer “objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos

do pensamento” (Idem). Concluirá Marx: “ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” (Idem). Ou seja, Feuerbach concebe o conhecimento dissociado da realidade prática, exatamente porque não enxerga que a própria dinâmica que se dá na consciência e na vida concreta são indissociáveis, sendo a atividade humana na sua totalidade, teórico-prática, subjetiva e objetiva simultaneamente. Posta a noção de práxis na ordem do dia, arrematará Marx na sua última tese, num ácido disparo contra toda filosofia (XI): “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535).

5 MÉTODO, FILOSOFIA E ABSTRAÇÃO

A partir do que dissemos até aqui, podemos concluir — longe de esgotar o assunto — que, em Marx, a dialética enquanto método articula-se como progressivo movimento ascensional do pensamento que se eleva do abstrato ao concreto³⁹, apesar de reconhecer o concreto enquanto ponto de partida real, da intuição e da representação imediatas. Eleva-se do abstrato

39 Marx na sua *Introdução à Crítica da Economia Política* (2005b) ressalta sua compreensão teórico-metodológica acerca da questão, a saber: “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação”. Este concreto, inicialmente na sua imediatividade, só aparece ao pensamento como um processo de síntese de várias determinações. Daí o porquê de não se contentar em reproduzir as diversas determinações imediatas da vida social sem relacioná-las com a totalidade — sendo esta última, conforme bem sabemos, impossível de ser captada na imediatez dos fenômenos pelo pensamento.

enquanto crítica das representações (a ex.: Hegel, Feuerbach) rumo ao concreto pensado (a realidade pensada criticamente: crítica do real). A abstração filosófica, antes fechada em si mesma, é exposta à luz do real e já não tem mais valor em si; esta só terá sentido enquanto meio⁴⁰ e/ou instrumento. Assim, impõe-se enquanto questão de método, abordar o veio mediato dos fenômenos visando desvelar sua essência no tocante às raízes da nomeada “essência humana” — agora tomada enquanto social e histórica, enquanto práxis — e seus desdobramentos em relações e conexões dos homens entre si e com a natureza nesse complexo dinâmico estrutural-conjuntural que ininterruptamente move-se entre essência, fenômeno e aparência⁴¹ — inclusive, no que Hegel chamará de “estranhamento”, ou alienação dessa essência, numa terminologia mais marxiana e/ou marxista⁴². Nisso se mantém

40 Pontes chama atenção para tal assertiva marxiana (2008, p. 69), quando pontua citando o próprio Marx em nota de rodapé a este trecho: “[...] cabe lembrar que, além de ter concebido um caminho metodológico revolucionário, Marx apontou o ‘instrumento’ através do qual é possível penetrar na intrincada investigação do ser social: a abstração”.

41 É oportuno resgatar quando Lukács (1979 apud PONTES, 2008) chama atenção de como para Hegel, pai da concepção dialética credora do pensamento marxiano, a essência “não é entendida nem como algo transcendente, nem como produto de um processo mental de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente uns nos outros, onde as determinações reflexivas mostram possuir um caráter primariamente ontológico”. Marx irá apurar isso no sentido de desmistificar, de fato, a proposição hegeliana; ou nas suas palavras, “retirar a substância racional do invólucro místico”.

42 O tema em particular no legado marxiano é de fecunda discussão, assim como na tradição marxista encontra-se larga produção entre vários estudiosos, entre os quais, podemos destacar o brilhante estudo do brasileiro Leandro Konder, que apesar da relativa negligência

viva uma discussão de caráter eminentemente filosófico da qual não podemos fugir – lembrando, por outro lado, que na mesma também não se pode deter, o que levaria a cair no engano de que somente na reflexão pura encontraríamos soluções. Dela também não se deve ficar prisioneiro operando e discutindo abstrações em si mesmas; nisto reside a alienação do filósofo⁴³. Sendo assim, a filosofia tanto pode contribuir, enquanto meio teórico, para a “desalienação”; quanto pode, mergulhar o indivíduo ainda mais no estranhamento quando tomada em si, e somente assim, aprisionando-o na abstração especulativa desligada da práxis.

O que podemos concluir da superação marxiana na sua crítica à filosofia? Vejamos: Kant detém-se na sua epistemologia a discutir o entendimento enquanto teoria do conhecimento; Hegel critica-o ao compreender o conhecimento enquanto razão que se manifesta no e pelo Ser, numa constatação ontológica, mas ao deter-se no espírito, acaba por reeditar a cisão que censurou no próprio Kant, quando enxerga a dialética no Ser, mas somente a contempla passivamente, seu método, apesar de tudo, é fenomenológico, meramente descritivo dos fenômenos. Feuerbach repõe o homem genérico, enquanto gênero, numa inflexão antropológica sobre os construtos hegelianos, o que não o impede de continuar a igualmente aprisionar-se no

sofrida pela tema da categoria alienação no marxismo brasileiro, trouxe esmerada contribuição, desde sua primeira edição em 1965. Cf. KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. – 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009, 256p.

- 43 “Elevar-se sobre o mundo pela reflexão pura, em realidade, é permanecer prisioneiros da pura reflexão. Isto não quer dizer que se atingirá o nominalismo; as unviersais estão fundadas na práxis que, em si mesma, é objetiva.” (LEFEBVRE, 1968, p. 21).

âmbito da consciência humana isolada, desligada das relações sociais. À toda tradição filosófica, de um jeito ou de outro faltava a orientação praxiológica em perceber que, no tocante à concepção do ser humano, o que significaria a real superação da especulação seria tomar a constatação ontológica sob a orientação historicamente irrefutável da imprescindibilidade em partir do esclarecimento da práxis humana, que por essência, é social⁴⁴.

Três pontos conclusivos parecem imprescindíveis de destacar. Em primeiro lugar, pode-se dizer que superar a filosofia para Marx, não é descartá-la, ao contrário, como apontamos com o *“Aufheben”*, trata-se de negar e conservar, na própria propulsão de constante superação (supra-sunção) característica da dinâmica dialética na produção do conhecimento. Se no debate entre os filósofos alemães Marx dá razão a Feuerbach quando aponta o idealismo alemão enquanto religião na forma de ideias; é importante supra-sumir a filosofia exatamente visando tirá-la da redundância em que ainda se perdia em abstrações vazias. Assim já sinalizava Marx, no seu prefácio à sua tese de doutorado, sobre Demócrito e Epicuro:

A filosofia pretende encerrar a verdade deste mundo. Num certo sentido, ela a encerra: denuncia a religião como teoria geral do mundo

44 Ou como expressa de forma sintética Lukács ao destacar “[...] que todos os métodos para tornar, de modo homogêneo, compreensível ao pensamento o que é decisivo ontologicamente no ser social, por meio de um predomínio único de elementos isolados, leva sempre a aspectos distorcidos de sua verdadeira constituição. Sem um domínio intelectual e científico do ser social, que tem de partir, ontologicamente, sempre das tentativas teóricas de esclarecimento da práxis humana (no sentido mais amplo), não haverá uma ontologia confiável, objetivamente fundada.” (LUKÁCS, 2010, p. 59).

falso, compêndio enciclopédico desse mundo, lógica popular, ponto de honra espiritualista e justificação moral. A filosofia liberta os homens da não-filosofia, isto é, das representações fantásticas, aceitas sem crítica fundamental. A filosofia é, pois, a quintessência espiritual de sua época. Prometéica por essência, busca a verdade da História e do desenvolvimento das sociedades prometéicas (MARX apud LEFEBVRE, 1968, p. 6-7).

A filosofia pode contribuir para superação da alienação religiosa, a forma de estranhamento mais comum do indivíduo para com o mundo e consigo mesmo enquanto objetos da própria consciência; alheamento admitido, num primeiro momento, pelo próprio Hegel, e tomado enquanto temática profunda na crítica de Feuerbach à essência da religião, assim como à essência do cristianismo. Com a designação “prometéica”, Marx se refere claramente ao mito, contado por Hesíodo⁴⁵, na sua *Teogonia*, no qual um titã chamado Prometeu resolve roubar o fogo do Olimpo a fim de presentear os homens. A captura do fogo seria uma metáfora para a busca do conhecimento, que faria os homens relegarem seus deuses, não venerando mais as

45 **Hesíodo** (em grego: Ἡσίοδος, transl. *Hēsíodos*) foi um poeta oral grego da Antiguidade, geralmente tido como tendo estado em atividade entre 750 e 650 a.C., por volta do mesmo período que Homero.^{2 3} Sua poesia é a primeira feita na Europa na qual o poeta vê a si mesmo como um tópico, um indivíduo com um papel distinto a desempenhar.⁴ Autores antigos creditavam a ele e a Homero a instituição dos costumes religiosos gregos,⁵ e os acadêmicos modernos referem-se a ele como uma das principais fontes para a religião grega, as técnicas agrícolas, o pensamento econômico (chegou a ser referido, por vezes, como o primeiro economista),⁶ a astronomia grega arcaica e o estudo do tempo. Fonte: Wikipédia. Disponível em: << <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hes%C3%ADodo> >> Acesso em 04. Maio. 2014.

figuras divinas. Prometeu será castigado, e representará a ambição humana por conhecimento, trazendo a polêmica da rebeldia dos homens contra os deuses. Como grande apreciador de mitologia e da literatura clássica, Marx irá recorrer a tal analogia para sinalizar a filosofia enquanto possibilidade de levar a “desalienação” religiosa, por meio do conhecimento e do questionamento crítico.

Marx entende que, na verdade, aquilo que deve ficar para trás é uma vazia autonomia da filosofia com relação à práxis (ou uma absurda autonomia do pensamento com relação à realidade prática), que se prestava a transitar entre ideias e fraseologias no vácuo da especulação; e nisto reconhece o mérito feuerbachiano em ser o primeiro a sinalizar neste sentido. Assim consta em *A Ideologia Alemã*:

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A **filosofia autônoma** perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio de resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens (MARX; ENGELS, 2007, p. 95, grifo nosso).

Segundo ponto: Marx lembrará que seu modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos, todavia, tais pressupostos, mesmo que mais gerais, deverão ser colhidos no terreno do desenvolvimento histórico-social dos homens, numa palavra, da práxis humana; que

poderão sofrer abstração na observação de resultados mais gerais, muito embora sem cair na abstração vazia, na esquematização filosófica por si só, em si mesma, separadas da atividade humana prático-sensível (práxis) situada na história. Assim, prosseguem Marx e Engels no trecho supracitado — onde se tratará exatamente dessas “abstrações” sob o olhar crítico:

Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração [do material histórico, à pesquisa da estrutura real, fática, das diferentes camadas] e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real (MARX; ENGELS, 2007, p.95).

E em terceiro, somente em Marx, teremos a real construção categorial propriamente dialética, pois este rompe com a mera contemplação e toma o Ser enquanto práxis, numa totalidade composta integralmente pela unidade dialetizada entre as diversas formas e conteúdos sociais; por isso, com razão Marx acusará Hegel de continuar a separar a realidade (o Ser) do pensamento (consciência), assim como o sujeito do objeto, e igualmente a teoria da prática. Mesmo o materialismo de Feuerbach incorrerá no mesmo engano, posto que receberá de Marx a alcunha de “materialismo contemplativo”.

Em resumo, é preciso ultrapassar a filosofia, isto é, de um lado realizá-la (levar a cabo seu projeto) e de outro rejeitar a alienação do filósofo, a abstração filosófica, o dogmatismo sistematizado. [...] Essas abstrações não têm valor por si mesmas. A que podem servir? Seu papel é imenso, e não se deve desprezar o legado da filosofia. Suas conquistas permitem ordenar os fatos históricos. [...] A filosofia nos introduz em certos problemas verdadeiros: a exposição do passado, do presente e do possível; a ordenação dos dados da realidade; a transformação da realidade segundo as virtualidades que contém. A filosofia nos fornece certos meios de abordar essas questões, de colocar e resolver esses problemas (LEFEBVRE, 1968, p. 8-9).

Essa ultrapassagem da filosofia a que se refere Lefebvre significa afirmá-la sem mascarar seu viés negativo – isto é, a alienação na pura reflexão. O reconhecimento da práxis e sua imprescindibilidade para a compreensão da vida social enquanto totalidade não reivindica a eliminação da filosofia, mas, ao contrário, requer a superação dialética do fetiche do filósofo que o impede de reconhecer a abstração filosófica no movimento dialético real entre Ser e consciência, entre o pensamento e a realidade. Em suma, o processo da abstração filosófica não é de modo algum condenado por Marx, salvo quando se põe separado do real, quedando-se na especulação vazia ou na abstração desligadas do desenvolvimento histórico e social dos homens; mesmo que de maneira sofisticada e/ou mistificada como se apresenta em Hegel, ou mesmo em Feuerbach. Outrossim, Marx não é isento de pressuposições no seu proceder, mas os seus pressupostos não são arbitrários, ao contrário, são históricos e sociais, partem dos indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida; tomando sua

essência enquanto práxis, isto é, ato, ação e interação dotados de consciência e materialidade.

Nisso, temos mais um ponto decisivo quanto ao método e as questões ora mencionadas: a consciência do desafio e da dificuldade da pesquisa científica sob tal rigor, sobretudo, “na ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real” (Idem). Numa palavra, em paráfrase à Marx, toda ciência no seu começo é espinhosa e o sentido outorgado à abstração esclarece o próprio supra-sumir (*Aufheben*) da filosofia, simultaneamente conservada e negada nos seus meios e fins pela superação marxiana. Já nos prolegômenos que prefaciam *O Capital* ele expõe a compreensão de tal sentido: “Todo começo é difícil em qualquer ciência. [...] Por quê? Porque é mais fácil estudar o organismo, como um todo, do que suas células. Além disso, na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios.” (MARX, 1985, p. 4). Fiel em seu proceder dialético, podemos observar neste trecho que, apesar de todas as críticas, preservam-se sutilmente algumas semelhanças com aquele grande pensador a que se refere Marx citado ainda nas primeiras linhas deste ensaio; basta comparar: “Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa em seu começo.” — escreve Hegel no seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008, p. 31). Mas igualmente, também fica evidente a superação do discípulo sobre o mestre — se assim podemos classificar — quando Marx, diferindo completamente de Hegel, reconhece a abstração apenas enquanto meio, desmistificando e desfazendo no esclarecimento teórico da práxis humana o estranhamento que aprisiona o filósofo, ou seja, a alienação do mundo dos homens expressa nas ideias de alguns homens do mundo.

CAPÍTULO II

1 FUNDAMENTOS DA CRÍTICA AO MÉTODO DA ECONOMIA POLÍTICA

“Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia, — é o criador do real, e o real é apenas uma manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.”

Karl Marx¹

No resgate das fontes filosóficas fundamentais ao pensamento marxiano encontramos exatamente o questionamento da essência humana, no debate filosófico entre a consciência e o ser, e suas formas de exteriorização e alienação efetivas, projeto herdado fundamentalmente de Hegel, e filtrado pela crítica posteriormente empreendida por Feuerbach, que se inclinou em decodificar filosoficamente essas questões por meio de uma inflexão antropológica acerca da essência humana sob a reflexão pura e isolada — “A essência do homem em geral”. Ao longo do capítulo anterior discutimos como a partir da concepção

1 In: MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro 1 – *O Processo de Produção do Capital*. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant’ Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Quarta edição, 1890). São Paulo : DIFEL, 1985, p. 16 (Posfácio da 2^a. Edição).

hegeliana de atividade consciente na sua efetividade, Marx avança rumo ao desvendamento da essência humana que se materializa no conjunto das relações sociais (*Teses ad Feuerbach*). Vimos como o encontro com as ideias de Feuerbach, assim como a crítica delas foi imprescindível para esse desvendamento. A apresentação de Jesus Ranieri para a edição da Boitempo dos *Manuscritos Econômicos-filosóficos* — a propósito, de sua límpida tradução —, é esclarecedora:

A crítica materialista de Feuerbach à filosofia especulativa e à religião, ainda que proceda sem uma base forte no que diz respeito à atividade humana enquanto produtora efetiva da história, une-se, em Marx, a uma concepção em que essa atividade é o elemento primordial, ou seja, a apresentação do objeto enquanto percurso de exposição da verdade, nesse caso, a percepção hegeliana de atividade (In: MARX, 2008, p. 12).

No entanto, a percepção hegeliana de atividade é radicalmente criticada e superada sob um método que toma a práxis não somente como motor do desenvolvimento histórico-social dos homens, mas como orientação (que nomeio de praxiológica) fundamental de como se proceder no pensamento frente à realidade. Nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* encontramos clareadora contribuição para o nosso propósito que se debruça fundamentalmente no método:

[...] Marx apenas extrai as consequências conceituais do fundamento do ser dado irrevogavelmente de cada existência humano-social, ao

ver na práxis o fundamento real de cada ser e devir social: “Toda a vida social é essencialmente prática” — diz também nas teses críticas sobre Feuerbach. Mas acrescenta que essa práxis não é apenas o motor de todo movimento desse ser, como, ao mesmo tempo, a chave de sua autêntica e correta apreensão intelectual: “Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (LUKÁCS, 2010, p. 293).

Nisto, se debruçou Marx pelo deslindamento da própria alienação teórica, ou seja, a alienação que aprisionava o pensamento, a produção teórica acerca da realidade. A discussão quanto ao método de uma possível teoria dialética da realidade se apresenta enquanto crítica das representações até então construídas como abstrações em si mesmas e que relegaram utilizar a teoria como meio, o que seria seu verdadeiro sentido, ao que nomeamos: teoria de fundamento prático radicalmente crítico sob a orientação praxiológica² — decodificar esta nomeada orientação é a tarefa

2 A ontologia do ser social — obra de Lukács e não de Marx —, ou ontologia materialista — como se refere a esta o brasileiro Celso Frederico (2009) —, só é possível por essa orientação praxiológica alçada no método, se configurando, inicialmente, assim como entendemos, na própria negação dialética (*Aufheben*) da ontologia em linguagem ontológica; o que seria pano para as mangas de outro trabalho, não sendo o caso do foco deste aqui, que se põe especificamente no método. Em *O Capital* — enquanto crítica da economia política: que igualmente nega dialeticamente a economia política pelos termos e conceitos que lhe são próprios — temos a consolidação dessa superação antes operada no campo estrito da filosofia, no sentido de que a própria “ontologia materialista” não é abandonada por Marx, mas também superada dialeticamente (leia-se: negada e conservada simultaneamente), como

a que nos propomos aqui. Lefebvre contribui para nossa reflexão na sua *Sociologia de Marx*:

Essa teoria dialética da realidade e da verdade não pode separar-se de uma prática. A teoria e a prática baseiam-se em uma noção essencial: a superação (que as une, pois é a um só tempo teórica e prática, real e irreal, situada na História e na ação). A superação marxista comporta uma crítica da síntese hegeliana acabada, na qual o movimento dialético, o tempo histórico, a ação prática se desmentem a si mesmos. A religião pode e deve ser vencida: ela já o é na filosofia e pela filosofia. A superação da religião consiste em seu desaparecimento. A alienação religiosa, raiz de toda alienação, será extirpada. Em que consiste a superação da filosofia? Ela difere da superação da religião; é mais complexa. Em oposição às filosofias tradicionais (inclusive o materialismo que acentua a “coisa” abstrata), convém antes de tudo reabilitar o sensível, redescobrimo-lhe a riqueza e o sentido. É o que chamamos geralmente o materialismo de Marx. O lado especulativo, sistemático, abstrato, da filosofia desaparece. A filosofia não desaparece pura e simplesmente. Ela nos deixa, particularmente, o espírito da crítica radical e o pensamento

um momento passageiro da apreensão intelectual do seu objeto de estudo — ou uma formulação provisória do jovem Marx, de acordo com a análise de Frederico (2009). O próprio formulador da nomeada ontologia do ser social, talvez sinalizasse indiretamente, segundo nossa ligeira interpretação, para esse caminho, embora não desenvolva propriamente em nossos termos — veja-se a passagem supracitada, de Lukács (2010, p. 193) —, o que precisaria ser investigado em profundidade e esmero na vasta obra lukacsiana.

dialético, discernindo o que existe pelo lado efêmero, que dissolve e destrói: o negativo. Deixa-nos conceitos e abre um projeto do ser humano (desenvolvimento total, reconciliação entre o racional e o real, entre a espontaneidade e o pensamento, apropriação da natureza fora de si e em si...) (LEFEBVRE, 1968, p. 2-3).

Chegamos ao coroamento da superação — suprassunção (*Aufhebung*) — operada inicialmente no campo da filosofia e, posteriormente, suas implicações para o patamar seguinte e inevitável aonde chegaria Marx: a economia política. Posto que, se há uma “essência humana”, agora, entende-se que não é uma essência dada, advinda somente do desenvolvimento biológico, ou de verdades antropológicas, muito menos de fraseologias acerca da evolução do espírito ou da consciência que trilha seus rumos buscando se encontrar no misticismo teórico do processo do pensamento fechado em si mesmo; ao contrário, ela se desenvolve, constantemente se nega e se confirma, rejeita-se e conserva-se dialeticamente na condensação praxiológica da sua dinâmica que é simultaneamente histórica e social; e mais importante: ela é condicionada de forma ceteris paribus pelo ser, ao qual é ulterior — muito embora, adquirindo consciência, o ser passe a estabelecer uma relação eivada de tensões com sua própria consciência, o que pretendemos desenvolver neste capítulo. No entanto, seu fundamento dialético é a prática; por isso a orientação ao método virá da práxis, pois se trata da construção teórica por meio da abstração, fundamentada na prática. Cabe explicar em tom de alerta: não se extrai a teoria diretamente do mundo prático, pois assim já desde antes é o proceder do pensamento no senso comum que resulta em representações

imediatistas; nem muito menos, como diria Marx ao criticar Proudhon, se manifesta como tediosas fantasias do *locus comunis* (senso comum) sob uma pretensa roupagem científica (“histórico-filosófica”)³.

1.1 O MÉTODO EM QUESTÃO: como deve proceder o pensamento dialeticamente?

“Veremos que todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos.”

Herbert Marcuse⁴

No seu livro *Razão e Revolução*, Marcuse faz um prévio apontamento à sua discussão acerca daquilo que nomeia enquanto capítulo da referida obra como *Os Fundamentos da Teoria Dialética da Sociedade*, ressaltando a importância de não derivar o arcabouço conceitual marxiano de teorias anteriores, isto é, “a tentativa de acesso a teoria marxista não pode ser efetuada pela descoberta de metamorfoses das velhas categorias filosóficas” (MARCUSE, 2004, p. 225). No entanto, Marcuse fará uma afirmação ousada e contundente ao afirmar a partir disso

3 Marx ironiza nos *Grundrisse*: “Para Proudhon, entre outros, é naturalmente cômodo produzir uma explicação histórico-filosófica da origem de uma relação econômica, cuja gênese histórica ignora, com a mitologia de que Adão ou Prometeu esbarrou na ideia pronta e acabada, que foi então introduzida etc.” (MARX, 2011, p. 40).

4 In: MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso – São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 225.

que “Mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos. Eles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica” (MARCUSE, 2004, p. 225). Ao examinarmos o itinerário intelectual de Marx, é irrefutável que este inicia seus passos sim, na filosofia e no debate filosófico, embora desde cedo demonstre ter no âmago do seu espírito, assim como manifesta constante inquietação, um verdadeiro espinho na carne no tocante ao papel da filosofia no mundo, a saber: qual a ligação entre a filosofia e o mundo real? Isto é, entre a teoria e a realidade concreta? Em termos mais simples e diretos: entre a teoria e a prática? Por que grande parte dos filósofos até Hegel — enquanto expressão do idealismo — ou mesmo seu crítico mais importante (Feuerbach, materialista confesso) sempre acabavam por distanciarem-se da prática, recolhendo-se de uma maneira ou de outra no espírito abstrato ou na reflexão pura? — note-se que essas são as próprias questões lançadas por este trabalho. De fato, a construção marxiana não se trata de metamorfoses das velhas categorias filosóficas, mas ao contrário, trata-se de um novo e inédito proceder teórico-categorial para o pensamento.

Marcuse tem razão em dizer que todos os escritos de Marx sempre expressaram de um modo ou de outro a negação da filosofia, mesmo que em linguagem filosófica. No entanto, afirmar que mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos é mais arriscado, salvo que se entenda por “filosóficos” um sentido de comungar integralmente com o modo de proceder com o pensamento nos limites das “possibilidades filosóficas” — digamos assim. Importa salientar, isto posto, que desde sua tese de doutorado sobre Demócrito e Epicuro, como já nos referimos nesta obra, Marx já antecipava seu

incômodo para com a condição *sui generis* da filosofia — o que não tira, de todo, a razão de Marcuse —, dado que a própria questão que ele põe ao pensamento filosófico representa, desde o início, a iminência da necessidade inexorável da sua superação ao colocar em xeque a ligação entre a filosofia e o mundo, ou como defende na oposição entre Demócrito e Epicuro, “entre o pensamento que acede ao ser e a matéria que acede á ideia⁵”; também tem-se o exemplo de *A Ideologia Alemã*, na qual indaga “sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). Numa palavra, Marx parecia não aceitar deter-se na reflexão pura, e nega (*Aufheben*) a filosofia na alienação do filósofo ao mesmo tempo em que a conserva (*Aufheben*) naquilo que pode contribuir na desalienação do mundo concreto, ao permitir questionar teoricamente os fundamentos materiais da existência humana; por isso seus aplausos às contribuições hegelianas e feuerbachianas, apesar de não se esquecer de apontar as limitações das mesmas. Em outras passagens Marx também apontará o papel radical da filosofia religada ao mundo real dos indivíduos concretos, isto é, a luta de classes: “Assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 156). A filosofia não perde, de todo, sua importância. Só deveria libertar-se da reflexão pura desconexa da realidade material e da história; e isso é, para Marx, uma questão de como deve realmente proceder

5 In: ATTALI, Jacques. *Karl Marx e o espírito do mundo*. Título original em francês: *Karl Marx ou L'esprit du monde*; tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 52.

o pensamento (forma), que traz sérias implicações e diferenciais para o seu conteúdo.

Em suma, essa é exatamente a questão na qual se debruça este trabalho. Trata-se de (re)pôr sob investigação a velha relação entre teoria e realidade. Questionar-se quanto ao método exatamente na sua relação entre a crítica de seu próprio lastro teórico e o seu meio material. O próprio Marx nos oferece o norte ao criticar Hegel que pretendia superar a lógica formal ao apontar a construção das categorias no próprio Ser, isto é, numa composição ontológica — e não numa dimensão do conhecimento separada do Ser (epistemológica). Todavia, Hegel é insuficiente ao recair no equívoco kantiano em continuar a separar ser e pensamento, mesmo que de outra forma, quando relega o fundamento material da consciência não conseguindo enxergar o Ser como ser social. Mesmo considerando que Hegel avança com relação à Kant e toda tradição filosófica anterior a ele, sobretudo quando reconhece que a própria relação entre a consciência e o mundo objetivo é um processo social — e que manifesta contradições históricas —, para Marx, vacila quando não enxerga que a superação desse alheamento, aparentemente teórico, é não só teórico, mas sobretudo é teórico-prático, pois requer mudanças no meio material de onde se ergue toda representação espiritual, todas as ideias filosóficas, isto é, a forma como os seres humanos produzem e reproduzem suas condições materiais de existência. Considerando que o pensar é um fenômeno da consciência – embora com conexões determinantes fora dela –, a orientação praxiológica para o método advém do fato de que a relação do indivíduo com seu ambiente (coisas e outros indivíduos) é a sua consciência. Mas sobre a alienação desse que seria um fenômeno aparentemente explicado

unicamente na e pela consciência — como queria Hegel e até Feuerbach —, Marx afirmará:

Ela não reside na consciência, mas no Ser; não no pensar, mas na vida; ela reside no desenvolvimento empírico e na manifestação vital do indivíduo, que, por sua vez, depende das condições do mundo. Quando as circunstâncias sob as quais vive o indivíduo só lhe permitem o desenvolvimento unilateral de uma qualidade às custas de todas as demais, se elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só Uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado (MARX; ENGELS, 2007, p. 257).

Para Marx a filosofia não poderia escapar das tensões do mundo objetivo — ao contrário, é exatamente a filosofia que deve ser confrontada com a realidade concreta —, salvo na própria alienação filosófica, num próprio alheamento do filósofo ao tentar se refugiar puramente no pensamento ou no Saber Absoluto, como queria Hegel. A Ideia hegeliana acaba por assumir um caráter abstrato, segregado, e se confronta com o sujeito como um poder autônomo. A questão do método é pôr o método em questão? Sim; mas essa não é uma problemática de ordem meramente teórica ou “filosófica”, ao contrário, trata-se de um desafio teórico-prático — ou em termos do jovem Marx: econômico-filosóficos —, no qual elevar-se do abstrato até sua base material (re) pensada criticamente constitui um diferencial decisivo na forma de proceder do próprio pensamento. A importância da práxis não pode ser captada numa análise meramente

categorial da própria práxis e suas variadas definições pelos diversos pensadores da modernidade. Trata-se de decodificar a sua implicação dinâmica para o método, eis a verdadeira questão de método.

O método é a abstração, e esta é o alvo da crítica marxiana, mas não sua finalidade. O conteúdo dessa crítica é indagar acerca da ligação entre o processo de abstração, que produz teoria, e o meio material de onde parte o pensamento nesse processo. A questão pode ser assim descrita: se a minha consciência se define pela minha própria relação com o meu ambiente (leia-se: consciência social⁶); logo, a forma como procede essa mesma consciência será a forma como se dá a relação entre a produção da minha consciência (representações) e o seu ambiente efetivo (a realidade prática): entre um e outro faz-se decisivo o como se pensa.

Marx analisa, assim como discutimos até aqui, exatamente como procede o modo de pensar (método) de toda tradição filosófica, econômica e política até a sua época. Como se dá o movimento de abstração no campo das ciências que têm como objeto de estudo o homem em sua essência (filosofia) e em sociedade (economia política), incorrendo no deslindamento da essência humana como social antes de qualquer outra característica — veremos como em termos de conteúdo Marx irá manter aparente semelhança⁷ com suas fontes — tanto na economia, a exemplo de Smith e Ricardo, como

6 Ou “processo de consciência” nos termos apresentados por Iasi (2011), já citado neste trabalho.

7 O que levam alguns críticos superficiais do legado marxino a acusar Marx de não ter originalidade em suas ideias, principalmente no tocante a Hegel e Feuerbach na filosofia, assim como Smith e Ricardo na economia política.

na filosofia, com Hegel e Feuerbach (logo mais a frente trataremos especificamente dessa questão). Na filosofia Marx irá criticar exatamente a forma como é articulada a abstração para se pensar o ser humano; assim como na economia política irá debruçar-se sobre a produção resultante dos processos de abstração acerca da produção da vida humana. Seu avanço está exatamente em não separar espírito e matéria, se assim podemos dizer; não separar o pensamento da realidade, a teoria da prática, ou a essência (a princípio, uma constatação filosófica) da produção material (essencialmente de caráter econômico-político); ou a consciência dos indivíduos das condições reais que determinam essa consciência. No entanto, não separa porque compreende que na própria realidade estas esferas mantém uma relação ineliminável que converterá em equívoco teórico toda tentativa de divorciá-las, principalmente quando se leva a uma suposta autonomia do pensamento, como ocorrido no desenvolvimento da filosofia.

Toda consciência é consciência de um indivíduo concreto em relação com o mundo concreto e com outros indivíduos concretos. Numa palavra, não há essência humana desconectada da vida social e como esta se produz, assim como não há produção da vida social sem uma dimensão essencialmente abstrata, espiritual, cultural e claro, conceitual (filosófica). Nisto estão superadas, não abandonadas, tanto a filosofia (inicialmente) como a própria economia política (mais tarde, em *O Capital*) em Marx.

1.2 A PRÁXIS ASSUMIDA NO MÉTODO E A TOTALIDADE COMO TEORIA DIALÉTICA DA REALIDADE

“A verdade é o todo. Mas o todo é tão somente a essência que se realiza por seu desenvolvimento”

G. W. F. Hegel

Na construção marxiana a práxis exerce um papel central para o método, mas não de maneira comum; ela não aparece de imediato como fundamental na forma de proceder do pensamento. O que queremos afirmar é que para a consciência teórica a práxis é a orientação decisiva, de maior peso, mas como objeto representado na consciência, na sua aparência se esconde pelos mesmos fenômenos que a revelam na essência. A sua essência é uma relação teórico-crítica e permanente com a prática. Na verdade, não “aparece” explicitamente, pois está presente muito mais de maneira implícita, sua presença é mediata — transita entre aparência, fenômeno e essência, tanto no proceder do pensamento (método/forma) como nos seus resultados (conteúdo). Se na realidade concreta, a práxis perpassa o movimento da vida humana como um todo; em Marx, exatamente por se reconhecer isso, ela irá orientar o elo com o mover do pensamento — o que nomeia-se aqui de elo teórico entre realidade e pensamento⁸, ou seja, o próprio processo de abstração enquanto procedimento teórico-metodológico. Essa é a orientação praxiológica: a própria mediação pelo método

8 Sobre o trato da questão da indissociabilidade entre realidade e pensamento, ver célebres estudos marxistas, entre outros, como o de Kosik (2010) ou Luckács (2010).

encontrada na práxis, que refunda o próprio método como seu autêntico e verdadeiro campo de mediações.

O desenvolvimento do ser humano criou sociedades, e estas têm sua essência na práxis, que se faz inteiramente histórica e impossível de desconectar-se da prática, da produção subjetiva e objetiva; salvo na especulação filosófica — idealista ou “materialista contemplativa”. Em suma, a práxis (ato, ação e interação) é o próprio movimento do ser social esclarecido por Marx, ou seja, dos homens em sociedade, em todas as épocas. O ponto de partida universal marxiano lança-se do abstrato: o homem é um ser que está em constante relação e interação, seja com indivíduos, com a natureza, entre grupos, classes, sociedades, ou até consigo mesmo. Isso é algo comum a todas as épocas e sociedade humanas (universal). Note-se que Marx elabora uma universalidade, mesmo que na forma de uma generalidade abstrata, mas com base num pressuposto concreto: o ser humano em relação com a natureza ou com outros seres humanos — inclusive consigo mesmo. E mais: a característica fundamental de toda relação humana e sua base material é a constante transformação dessa materialidade que, conseqüentemente implica também numa superestrutura espiritual igualmente mutante⁹.

O dever do ser humano é sua historicidade teórico-prática, a produção e reprodução da sua própria

9 Podemos estender conclusões para o conceito de revolução social. Ora, qualquer transformação social só poderá ocorrer se significar também transformação nas e pelas formas de consciência socialmente estabelecidas no e pelo evoluir histórico. Para o mundo humano – que é mundo autoconsciente –, não há materialidade que não seja matéria percebida e representada. Todavia, não é o caso de adentrar neste assunto agora; apenas registramos de passagem, e até para futuras e prováveis investigações nesse campo.

vida enquanto atividade social; e essa produção é simultaneamente material e espiritual¹⁰. O ser humano, apesar de nascer na natureza, na sua constituição e desenvolvimento biológicos irrompe nele, como negação dialética (*Aufheben*) da própria natureza, a práxis enquanto ato, ação e interação (ser social) na tentativa de transformar e dominar essa natureza a seu favor e das suas necessidades; por meio do seu trabalho se torna aquilo mesmo que resulta enquanto obra do processo de trabalho. O homem se reconhece e se nega simultaneamente no produto do seu trabalho que lhe põe enquanto ser que, na sua essência (social), se cria, produz e constitui na e pela práxis¹¹ gerando uma totalidade de relações que surgem independentemente

10 Vale salientar que apenas caracterizamos que a produção material humana, é também portadora de uma dimensão espiritual abstrata, mas que não é possível sem a materialidade que a precede, sendo essa nomeada dimensão espiritual igualmente criação do ser humano. Espiritual aqui se identifica com cultura, teoria, ideias, etc., enquanto objetos da consciência. Não nos referimos aqui à carcomida dicotomia que divide a realidade entre um mundo material (natural) e outro espiritual (sobrenatural e acima dos homens), a exemplo do senso comum, de algumas correntes metafísicas ou religiosas, perspectivas que, além de nada científicas, são herdeiras de uma herança filosófica tacanha e obsoleta.

11 Lefebvre ressalta como Marx rompe com o hegelianismo inclusive no fato de que não postula nem sequer uma filosofia da História: “Marx não construiu uma filosofia da História. Também, sob esse aspecto, rompeu com o hegelianismo. Ele concebeu como uma totalidade a produção do homem por seu trabalho, a partir da natureza e da necessidade, para obter a fruição (a apropriação de seu ser natural). Concebeu, portanto, uma ciência histórica que teria escapado às limitações de uma história dos acontecimentos e das instituições. Essa ciência devia, em colaboração com as outras, atingir o desenvolvimento do ser humano em todos os seus aspectos, em todos os níveis de sua atividade prática” (LEFEBVRE, 1968, p. 14).

da sua vontade, e que, em sociedade carece de teleologia. Sob essa elaboração marxiana, a dialética hegeliana é retirada da posição de ponta-cabeça que a desligava do seu fundamento prático: a sociabilidade humana criada no e pelo o trabalho enquanto práxis produtiva. Por isso Marx logo irá identificar seu verdadeiro objeto de estudo: o modo como as sociedades humanas se produzem e reproduzem. E ao negar Hegel usando a própria filosofia hegeliana¹² — agora superada

12 Concordamos em parte com Ranieri ao dizer que “o método, em Hegel, é tão poderoso que chega a mostrar as mazelas do próprio sistema -, o papel atribuído às determinações-da-reflexão demonstra o quanto a função da consciência não se separa jamais da realidade da objetividade, de forma que a construção do conjunto das esferas do ser social repousa em uma necessária junção de subjetividade objetiva e objetividade oriunda da reflexão” (RANIERI, 2011, p. 166). De fato, concordamos que é possível sim enxergar as mazelas da sistematização hegeliana, desde que se faça a devida crítica desse arcabouço teórico-metodológico, da qual a representação pioneira foi a crítica marxiana. Mas não concordamos com a afirmação de que o método em Hegel mostra as mazelas do próprio sistema, como se ocorresse somente enquanto propriedade de si mesmo; ao contrário, dizemos: é possível enxergar, por meio do próprio método de Hegel, as mazelas do seu sistema, porém, somente a partir daquela crítica capaz de retirar a dialética apenas do nível restrito ao movimento exercitado pela consciência, e torná-la o próprio método (leia-se: a crítica marxiana). Nem Feuerbach, credor de alguns avanços — reconhecidos pelo próprio Marx —, consegue, como já demonstramos — com confessas limitações — enxergar integralmente tais mazelas em Hegel, incorrendo em equívocos comuns ao do seu mestre, mesmo depois de declarar abertamente tê-lo superado. O nomeado caráter “poderoso” do método em Hegel (claramente fenomenológico, tendo a dialética, na verdade, como característica principal de sua lógica), como entendemos, seria que possibilita um novo método (de teor crítico e revolucionário, esse sim integralmente dialético) a partir da apropriada negação dialética do mesmo, isto é, na sistematização hegelianas estão presentes — mas não de maneira imediata — não somente os próprios elementos (conceitos) para sua superação

(suprassumida), isto é, submetida radicalmente à sua própria criação: a dialética. Marx cria um modo de pensar que realiza a ciência dos conceitos (a filosofia) até sua última ponta, superando, inclusive, a própria concepção idealista e/ou metafísica do conceito.

O método fenomenológico¹³ de Hegel recriou a lógica com a sua dialética, fazendo dela a sua “lógica” – lógica da sua razão fenomenológica; dialética da razão moderna. Não admite mais o pensamento lógico formal considerado em si mesmo, num plano externo ao Ser, mas ao contrário, concebe o Ser

mediata, assim como o próprio procedimento (a dialética) para isto; e sendo a expressão mais sofisticada em sua época, da construção de sistemas filosóficos, sua superação significou a suprasunção de toda filosofia, pois seu “poderoso” método — tão grandioso em equívoco como equívoco em sua grandeza — detém implicitamente a superação de todos os equívocos da tradição filosófica ocidental até ele, embora incorrendo na “vala comum da mistificação filosófica” — para usar um termo do próprio Ranieri (idem).

- 13 Já foi tratado neste trabalho, com menção não somente ao próprio Marx, como a eminentes estudiosos de Hegel na atualidade, a exemplo de Kojève (2002), a questão entre a dialética do real e o método fenomenológico de Hegel. No entanto, sentido-nos devedores de fazer menção ao próprio Hegel, vale a pena tresler um pequeno trecho encontrado na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*: “Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou o objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. [...] Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos.[...] segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma. [...] Assim, já que a consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o **puro observar**” (HEGEL, 2008, p. 78-79, grifo nosso). Hegel desemboca num método puramente contemplativo, mesmo na presença da sua dialética.

revelado no e pelo pensamento lógico objetivo, que agora, pode-se nomear ontológico, exatamente por retirar a lógica do seu sentido tradicional (aristotélico ou kantiano) para um patamar no qual se estabelece uma nova relação entre ela (a lógica) e o Ser. A dialética se torna a própria “lógica” hegeliana. Exatamente neste ponto Marx supera dialeticamente seu caráter teórico-metodológico estritamente contemplativo dos fenômenos, e só assim, desmistifica a dialética tornando-a o próprio método que adquire orientação eminentemente praxiológica por meio da concepção sócio-ontológica do trabalho (práxis produtiva *par excellence*) enquanto essência (verdade) de todas as formas históricas de sociabilidade criadas no e pelo ser social. A concepção ontológica refere-se ao trabalho enquanto atividade central na formação do ser social¹⁴.

Quanto ao método, só é possível chegar à constatação da centralidade do trabalho quando o pensamento assume a orientação praxiológica na reprodução teórico-dialética da realidade. Toda consciência teórica para chegar ao ser social da forma como expusemos deve percorrer um caminho teórico sob a luz da práxis e no passo da dialética. Esbarrar, de pronto, com um conceito ou uma sentença acerca da centralidade do trabalho não traz qualquer sustentação ou avanço, é preciso apreender de onde vem e como chegamos ao ponto de partida marxiano: o trabalho enquanto práxis produtiva criadora de toda sociabilidade

14 Legado teórico desenvolvido brilhantemente por Gyorgy Lukács (1895-1971), um dos mais influentes filósofos marxistas do século XX e até os dias atuais. Seus estudos sobre uma noção de ontologia em Marx o levaram a sua obra intitulada *Ontologia do Ser Social*. No Brasil, temos célebres estudiosos com reconhecido destaque no debate das concepções lukacsianas, como Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto ou Sérgio Lessa, entre outros.

humana (a universalidade do ser social). Só então, se terá uma caminhada ainda maior a ser percorrida pela frente: de como o próprio trabalho se apresenta em cada forma de sociabilidade que ele mesmo cria ou criou (determinações particulares)¹⁵. Todo esse processo não é uma aplicação lógico-formal (indutiva ou dedutiva) de um procedimento teórico-metodológico, mas ao contrário, trata-se, de (re) construir idealmente a realidade, transpondo-a, por meio da abstração, para a cabeça e, numa operação teórico-crítica, interpretar essa reprodução abstrata do concreto, o que resultará neste concreto, agora, pensado — teoria dialética acerca do real ou “concreto pensado”, nos termos marxianos. Eis o processo de produção teórica: a particularidade abstrata será interpretada à luz das relações que estabelece com o universal, compondo uma totalidade concreta de determinações, o que permite não se pensar mais somente em uma forma particular. Marx lembra ainda que: “[...] as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, como a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular” (MARX, 2011, p. 57) — retomaremos em mais pormenores essa questão mais a frente.

15 Com esse raciocínio não estamos, de modo algum, afirmando que o método em Marx se reduz ao movimento dedutivo ou hipotético-dedutivo, considerando que estes situam-se no arcabouço dos paradigmas teórico-metodológicos de caráter epistemológico, o que não é o caso de Marx. Assim como não é indutivo, também não se reduz ao proceder dedutivo – embora Marx faça uso instrumental das formas de raciocínio indutiva e dedutiva, estas não fazem parte da sua orientação quanto ao método teórico. Sobre tais questões, embora direcionado particularmente à análise do Serviço Social, ver célebres trabalhos de Netto (1989; 1992; 1993).

Na verdade, somente em Marx objetividade e subjetividade realmente não estarão divorciadas, dado que à medida que o ser social tem o mundo exterior também enquanto produto da sua atividade — teórico-prática; subjetiva e objetiva (práxis) — é que a dialética da razão (fundada em Hegel) se (re)conhece como dialética da própria totalidade concreta reproduzida enquanto teoria pelo pensamento (método dialético)¹⁶, pois a razão é a própria totalidade enquanto teoria acerca da realidade. Logo, o método dialético, pela sua orientação praxiológica (marxiano) supera o método fenomenológico de orientação dialética (hegeliano) porque realiza-o integralmente no que tem de teorismo desconectado do mundo prático humano, que, na verdade, não é exclusivamente prático,

16 Concordamos com Kosik ao esclarecer que “a dialética da totalidade concreta não é um método que pretenda ingenuamente conhecer todos os aspectos da realidade, sem exceções, e oferecer um quadro ‘total’ da realidade e do seus aspectos e propriedades; é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade. A totalidade concreta não é um método para captar e exaurir todos os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade; é a teoria da realidade como totalidade concreta” (2010, p. 44). Sua contribuição neste ponto é sobretudo importante por não fugir ao debate com um “dos principais opositores da filosofia da totalidade concreta” — nas palavras do próprio autor ao referir-se a Karl Popper que, ainda numa proposição claramente kantiana polemiza acerca da questão da impossibilidade absoluta de se compreender a estrutura “concreta” da realidade social em si. Kosik não o deixa sem réplica, e demonstra como Popper reproduz o carcomido equívoco de conceber totalidade como todos os fatos, ao invés de enxergar que “Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classes de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser compreendido. [...] Sem a compreensão de que a realidade é totalidade concreta — que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos — o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si” (idem).

mas teórico-prático (práxis). Se Hegel nos dá a dialética da razão moderna, Marx é o fundador de uma nova forma de racionalidade: a razão dialética enquanto totalidade como teoria criticamente e radicalmente redimensionada acerca da realidade.

Como compreender esta totalidade a qual nos referimos? A defesa metodológica de Hegel em sempre se buscar o todo, assim como adquirir princípios e pontos de vista universais (HEGEL, 2008, p. 27) justifica-se no próprio cerne da sua filosofia, na assertiva de que o pensamento (a ideia) deve governar a realidade — proposição idealista que se engessa na sistematização hegeliana por cima do próprio homem. Por isso a verdade será encontrada na totalidade, isto é, na razão que rege conceitos e princípios universais. Marcuse esclarece a questão sobre Hegel:

O que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização da sua vida social e individual. Mas o pensamento varia de indivíduo para indivíduo, e a diversidade resultante de opiniões individuais não pode fornecer um princípio diretor para a organização comum da vida. A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade. Em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e à sua totalidade ele chama de razão (MARCUSE, 2004, p. 18).

Ou nas palavras do próprio Hegel quando refere-se à dialética enquanto movimento que “a consciência exercita

em si mesma¹⁷”, sob uma perspectiva excessivamente abstrata da totalidade:

É isso o movimento da consciência, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos. A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do objeto em si a essência espiritual; e isso ele se torna em verdade para a consciência, mediante o apreender de cada determinação sua singular [...] (HEGEL, 2008, p. 530).

Na concepção de Schelling (1775-1854)¹⁸ a totalidade procede do Absoluto que idealizado é algo exterior a ela;

17 No prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (2008, p. 80), Hegel se refere à dialética exatamente com estas palavras: “O exame não é só um exame do saber, mas também o seu padrão de medida. [*Diese dialektische Bewegung*] Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência”.

18 O pensamento de Schelling é um permanente recomeçar, uma busca obstinada de apreender e expor o absoluto. É como se ele assumisse a instabilidade da própria filosofia, que — como apontaria posteriormente Heidegger — vê cumprido seu objetivo exatamente “quando seu final vem a ser e permanece o que era seu início: a pergunta”. Nascido em Leonberg em 1775. Aos 15 anos de idade foi admitido no seminário protestante de Tübingen, onde conviveu com Hölderlin e Hegel. Em 1820, após ter abandonado o ensino para viver em Munique, retorna a lecionar em Erlangen e, depois, em Munique, foi, em 1841, encarregado pelo governo prussiano de combater os chamados “jovens hegelianos” na Universidade de Berlim. Em vão. Suas aulas não obtinham a repercussão desejada. Ele continuou escrevendo, mas sem publicar. Essas seriam obras póstumas, que hoje suscitam polêmica. Schelling morreu em 1854. In: ABRÃO, Bernadete Siqueira (organização e texto final). *História da Filosofia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 2004, p. 341-345.

Hegel em crítica ao seu companheiro de quarto quando estudaram em Tübingen, terá igualmente o espírito absoluto enquanto demiurgo da totalidade. No entanto, na construção hegeliana o Absoluto é algo imanente ao próprio movimento da essência (a ideia do verdadeiro) que se realiza por seu desenvolvimento enquanto todo. E a noção do todo é determinada pelo seu próprio conceito. A verdade em Hegel é o Absoluto, mas o Absoluto é o próprio devir, ou o movimento é o processo que define o todo hegeliano porque o todo é o próprio movimento; por isso a importância da dialética, apesar do seu método, na realidade, ser fenomenológico (contemplativo). Marx estará, mesmo depois de conhecer a economia política, ainda a enfrentar indiretamente Hegel na sua concepção especulativa da atividade, que como vimos, permitiu ao autor de *O Capital*, já desde os *Manuscritos de 1844*, antecipar com clareza os construtos teóricos acerca da alienação real do ser humano enquanto alienação social (trabalho alienado), quando critica as concepções da consciência e do estranhamento hegelianos no que têm de misticismo teórico, revelando a alienação enquanto residente, de forma primária, na objetividade (alienada) do ser social e não na consciência — na qual a alienação se apresenta na forma de uma manifestação secundária. Consequentemente, Marx desmistifica a própria noção de trabalho hegeliana, expondo seus limites idealistas.

Nesse contexto, a perspectiva de totalidade não poderá mais se reduzir à totalidade dos momentos da consciência abstrata — ou ao movimento dialético enquanto dinâmica do espírito absoluto que, por sua vez, é a razão que define a totalidade —, mas deve ser posta enquanto totalidade das determinações situada nas relações do ser social, demiurgo da consciência, numa relação onde

o trabalho aparece como mediação entre o homem e a natureza — assim como também base sobre a qual emergem as relações dos homens entre si, independentes das vontades individuais. Nessa e dessa interação (práxis) é que derivam todas as formas de consciência do mundo humano¹⁹. A noção de totalidade não se determina por seu próprio conceito, mas é, antes de qualquer coisa, um produto do pensar; não passa de uma teoria acerca da realidade.

Toda tradição filosófica incorria alienada quanto a esse processo ora descrito, e acabava por enxergar no todo um princípio autônomo. A totalidade que Hegel nomeia de razão universal, apesar dos avanços com relação aos seus predecessores — a exemplo de Schelling — acaba por degenerar num todo abstrato, dado que engendra determinações que fazem do objeto em si a sua essência espiritual; o conceito se fecha em si mesmo, num “saber puro” (termo hegeliano) que deve se apresentar na forma de figurações da consciência. Marx se preocupa em apontar nos *Grundrisse*:

[...] a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato, um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo

19 Lefebvre descreve de forma certa esse jogo de forças sociais no devir humano: “O que os homens dizem vem da práxis: do trabalho e da divisão do trabalho, dos atos e das lutas reais. Mas tudo o que eles fazem só entra na consciência passando pela linguagem, sendo dito. As ideologias constituem a mediação entre a práxis e a consciência (isto é, a linguagem). Mediação que pode também servir de anteparo, de obstáculo, e bloquear a consciência” (1968, p. 52).

antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental (MARX, 2011, p. 55).

Quanto ao método fenomenológico, pela crítica marxiana reconhecemos que nele o pensamento continua a manifestar-se enquanto cisão da totalidade concreta que degenera numa totalidade abstrata — tendo em Hegel a sua expressão mais sofisticada.

Enquanto todo, o objeto é silogismo ou o movimento do universal, através da determinação, para a singularidade – como é também o movimento inverso da singularidade, através da singularidade como suprassumida, ou da determinação, para o universal (HEGEL, 2008, p. 531).

Hegel concebe o movimento de mediação entre a singularidade e a universalidade por meio das determinações particulares; mas como “resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (MARX, 2011, p. 54). A concepção hegeliana, embora admita a realidade efetiva, retorna sempre à ideia que se fecha em si mesma, tornando o concreto algo secundário, não completamente relegado, mas que mantém-se meramente como uma manifestação externa ao pensamento. Mesmo já abertamente em crítica ao método da economia política, nos *Grundrisse*, Marx não deixará de polemizar com tais bases filosóficas, sinalizando a importância peculiar da superação

da filosofia no seu pensamento, não como abandono desta última, mas ao contrário, como constante negação dialética — reiteramos: constante negar e conservar simultaneamente — da alienação do filósofo na sua forma de “se apropriar do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental” (idem). Por isso, o fantasma hegeliano continuará a rondar os prolegômenos de *O Capital (Grundrisse)*, na preocupação de Marx em esclarecer e diferenciar o seu método:

[...] Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo de pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 2011, p. 54-55).

A distinção entre a gênese do concreto real e o processo de reprodução mental do concreto por meio do pensamento faz-se imprescindível para a compreensão dessa questão quanto ao método. Fundamental é: distinguir o **movimento do pensamento** do **movimento do real**. Hegel, mais uma vez entenderá essa diferenciação apenas como um fenômeno ao nível da consciência. Para ele, a distinção que acabamos de apresentar incide na própria consciência, assim como a própria dialética não passa do movimento que a consciência exercita em si mesma. O real seria nada mais do que uma manifestação externa à Ideia que se movimenta e sintetiza-se em si mesma.

Nesta perspectiva aqui desenvolvida, entende-se método enquanto movimento e procedimento ao nível do pensamento; concreto real é movimento da realidade, das contradições, das expressões velozes da vida e dos indivíduos concretos. Embora seja sempre o ponto de partida real, efetivo, pois não estamos fora dessa totalidade de relações concretas, não podemos no nível do pensamento tomar imediatamente o concreto real; para isto fazemos abstrações, mais simples e gerais, para só então elevar-nos ao concreto, só que agora, concreto pensado. Logo, pode-se dizer que o equívoco que incomodava Marx em Hegel, foi exatamente tomar o proceder de abstrair ou as abstrações enquanto resultados gerais, enquanto fim, e não como um instrumento. Para Marx, abstrair é um meio, um ascensor que se toma em espírito, através de operações mentais, para se chegar até o andar final que é o concreto pensado. A vida reproduzida espiritualmente, nas suas contradições e na perspectiva da totalidade social — sem perder de vista que essa nomeada totalidade é um produto do pensar. Deve-se tomar a vida real, os indivíduos concretos e suas ações, pelo mesmo modo que são e que se relacionam, que se põem em movimento, isto é, a negação e conservação fundidas no suprassumir (*Aufheben*), numa nova concepção da dialética, nem idealista ao modo Hegel, nem materialista ao modo Feuerbach²⁰. Trata-se de reabilitar ao nível da

20 Lefebvre comenta a questão: “As duas interpretações de mundo, o materialismo e o idealismo, são superadas pela práxis revolucionária. Elas perdem em primeiro lugar sua oposição e, por consequência, perdem sua existência também. A especificidade do marxismo, seu caráter revolucionário (isto é, seu caráter de classe) não resulta, pois, de uma tomada de posição materialista, mas de seu caráter prático, que supera a especulação, a filosofia, superando tanto o materialismo como o idealismo” (1968, p. 20).

construção do pensamento (teorização) a atividade humana enquanto conteúdo ativo (práxis) que cria e recria as formas do ser (social); desse modo, as categorias teóricas irão representar esse concreto pensado a partir de um processo de abstração enquanto meio para leitura da realidade, no qual a contradição assume uma acuidade que perdera na sistematização hegeliana. Marx explicará na assertiva que justifica o próprio equívoco hegeliano:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação (MARX, 2011, p. 54).

Devido ao concreto aparecer ao pensamento como resultado, como aponta Marx, Hegel acabou por tomar o movimento do pensamento enquanto movimento da própria realidade efetiva. Na medida em que volatiliza a representação plena numa determinação abstrata, sendo a própria representação do concreto um processo de síntese que aparece ao pensamento enquanto resultado. Assim, a sistematização hegeliana cai na “ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (MARX, 2011, p. 54). Na verdade, Hegel não atenta para o fato de que tudo isso é um produto do próprio pensar — Feuerbach enxergara isso, o que representou um avanço para Marx, porém sua filosofia acaba por degenerar, igualmente — mesmo que por outras vias —, numa generalidade

abstrata isolada das relações sociais: o “homem em geral”, ou o homem enquanto gênero²¹. Por isso Marx insiste:

Por essa razão, para a consciência para o qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o **ato de produção efetivo** – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo (MARX, 2011, p. 55, grifo nosso).

A filosofia hegeliana enxerga o homem enquanto sujeito ativo num mundo efetivo, mas se confunde em não distinguir o movimento do pensamento, do movimento do concreto real; isto é, confunde o movimento de como o concreto é apropriado pelo pensamento daquele movimento estabelecido na própria realidade efetiva que, na verdade, é sempre o pressuposto efetivo de toda representação. A concepção ontológica de Hegel, na tentativa de não separar o sujeito do objeto acaba por uni-los numa alienação teórica na qual o sujeito pensante recairá confundido com a forma como o concreto aparece ao pensamento (objeto, resultado,

21 Mais uma vez, de passagem, podemos recorrer a Lukács quando resume perfeitamente a crítica de Marx à Feuerbach: “[...] ele critica no materialismo de Feuerbach – e, assim, em toda ontologia materialista antiga – seu caráter que ignora a práxis, orientado para a mera contemplação (o que se relaciona estreitamente com uma orientação unilateral para o ser-natural). Este tem como resultado, em Feuerbach e em seus predecessores, que a crítica se concentra exclusivamente no território teórico, e a práxis é considerada apenas ‘forma fenomênica’ subordinada, empírica, das concepções de mundo religiosas criticadas, em geral idealistas” (2011, p. 71).

síntese de múltiplas determinações). A totalidade, de uma representação pertinente de conceitos e princípios objetivos, irá se volatilizar numa degeneração abstrata enquanto razão especulativa do absoluto que encontra sua verdade no todo que não é outra coisa senão a essência abstrata que se realiza no seu próprio desenvolvimento, por cima do homem. Mas, para Hegel, se o saber significa o conceito e a essência é o verdadeiro objeto, então toda a análise se condensa na tentativa de examinar se o conceito corresponde ao objeto, tendo a consciência como detentora de uma natureza dupla²²: ao mesmo tempo é consciência do objeto, e também consciência de si mesma; consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade.

Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. As chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto – a saber como é para um Outro – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito (HEGEL, 2008, p. 78).

Para Marx, ao apreender o mundo efetivo por meio do conceito, e de como o concreto real comparece ao pensamento no processo de conceitualização, Hegel se aprisiona na pura reflexão acerca da consciência e

22 “Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação: é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto” (HEGEL, 2008, p. 79).

perde de vista que o conceito é produto do pensar. Mais ainda, que o todo enquanto essência que se realiza por seu desenvolvimento não é nada mais do que igualmente um todo de pensamentos — reprodução teórica do real e não o próprio real. Mesmo após a obtenção do saber que Hegel nomeia de conceito ou do todo descoberto no próprio devir da essência, Marx retifica:

O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comporta apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação (MARX, 2011, p. 55).

Antes, durante e depois do processo de abstração, o sujeito real permanece em sua autonomia; a sociedade continua enquanto pressuposto da representação. Hegel admite a determinação e a singularidade, mas apenas enquanto alteridade do universal, que é movimento, e prioritariamente movimento do espírito enquanto momentos da consciência. Marx refunda a totalidade, não numa metamorfose da sistematização hegeliana, mas na sua negação dialética, na medida em que leva à cabo seu “invólucro místico”, e a recria a partir da ruptura com o ilusório e redundante equilíbrio idealista do conceito pelo conceito. Estabelece um novo equilíbrio, com uma nova base, não mais fundada em teorismo, mas fundamentalmente teórico-prática (material), agora, em conexão ineliminável com o ser social deslindado na práxis humana e com os pés no solo real da história. Por isso replicou de maneira

apotegmática, mais de uma vez, na sua obra — leiamos a passagem encontrada em *A Ideologia Alemã* (2007, p. 94):

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência. [...] Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em qualquer isolamento ou fixação fantástica, mas em seu desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições.

Quando Marx diz “parte-se” leia-se que o pensamento é que parte, por meio da abstração no movimento ascensional que culmina na reprodução do concreto no próprio pensamento. Embora, sem perder de vista o real enquanto ponto de partida efetivo, mantido no método enquanto pressuposto efetivo — para se evitar a alienação do filósofo —, mas que não pode ser o ponto de partida da construção científica, que se ergue por mediações, sobretudo porque o é (ponto de partida) da intuição e do senso comum (o cotidiano ou imediato). Neste sentido, a anatomia da totalidade em variadas determinações concretas é assumida como um concreto de pensamento. Mesmo se, teoricamente, tenha-se que cindir o todo, preocupa-se em não degenerá-lo numa oca especulação de determinações meramente abstratas, como incorre a ilusão idealista ao absolutizar a atividade do pensamento e concluir equivocadamente que este prevalece

sobre o concreto, na figura da consciência. Ao contrário, “as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento” (MARX, 2011, p. 54). Vejamos como exemplo, quando ele discute a produção em geral nos *Grundrisse*²³:

A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [...]

23 Cabe destacar a recente obra do Prof. Jesus Ranieri, já mencionada de forma mais rápida anteriormente: *Trabalho e Dialética – Hegel, Marx e a teoria social do devir* (Boitempo, 2011), na qual o autor mergulha ao fundo de algumas questões de método enquanto forma de proceder do pensamento, a partir dos *Grundrisse* (especificamente no capítulo 5 – *Marx e Hegel – a herança de um sistema – os Grundrisse*). No entanto, na totalidade da obra, seu objetivo maior é muito mais decodificar Hegel, do que o próprio Marx; neste último, Ranieri buscou mostrar muito mais que grande parte do que se atribui a Marx “verte originariamente de Hegel” — nas palavras do próprio autor —, do que propriamente fazer uma investigação intensa dos postulados marxianos, “a não ser em aspectos isolados de sua obra, que investigamos de forma bastante restrita em um ou outro capítulo deste trabalho” (2011, p. 167) — arremata o autor na considerações finais da sua obra, e na qual, segundo seus objetivos julgamos ter obtido grande êxito. Por analogia, ressalvamos — sem querer fazer comparações, dado que são sempre clichês e definitivamente inúteis — apenas que aqui objetivamos “decodificar” alguns postulados marxianos, sendo Hegel (e Feuerbach) apenas um caminho de investigação e exposição encontrado para isso, justificadas no contexto do nosso objeto de estudo. Abertamente declaramos não alçar, nem de longe, a autoridade no trato do pensamento hegeliano obtida pelo referido autor, apesar de ousarmos dialogar criticamente com ele.

Se não há produção em geral, também não há igualmente produção universal. A produção é sempre um ramo particular da produção – por exemplo, agricultura, pecuária, manufatura etc. – ou uma totalidade. [...] Finalmente, a produção também não é somente produção particular. Ao contrário, é sempre um certo corpo social, um sujeito social em atividade em uma totalidade maior ou menor de ramos da produção (MARX, 2011, p. 41).

Ranieri, dispensando-nos maiores explicações, analisa numa observação eivada de sintaxe hegeliana, mas idônea, que:

Essa forma de proceder do pensamento, forma que engendra a apresentação do objeto como sendo o próprio método, fica clara em algumas passagens do texto de introdução aos Grundrisse. Já ali, Marx polemizava com a economia política ao apontar como “método cientificamente correto” aquele que respeita o percurso ontológico do ser, ou seja, aquele em que o recurso às abstrações é o responsável pela integridade da reprodução conceitual tanta da forma quanto do conteúdo do objeto. Ao referir-se à produção como um elemento caracterizado pelo desenvolvimento histórico-social (ou seja, tomando-a como um elemento social que sempre apresentará determinações comuns) e não simplesmente como a produção em geral, uma vez que este conceito, apesar de apresentar-se como geral, sofre determinações específicas à sua época (RANIERI, 2011, p. 150-151).

É importante observar que, diferente de toda filosofia, a inovação de Marx quanto ao método consiste

sobretudo no que pese que a sua forma de proceder no pensamento é tão inseparável da realidade concreta que ele não se prende a discutir o método pelo método fechado em si mesmo na delineação de articulações de conceitos pelos conceitos (epistemologia); ao contrário, sempre que o faz, prevalece um tipo de relação com o método que põe o próprio método em questão, enquanto forma historicamente acumulada de proceder do pensamento, a saber: a execução do método — não aplicação²⁴ — na leitura da realidade enquanto tentativa de reproduzir o mover do real no plano do pensamento — que produz teoria com fundamento prático. Marx pensa a realidade, mas não a partir imediatamente da própria realidade — a prática ou o concreto não é o ponto de partida do pensamento, embora se mantenha como o efetivo ponto de partida (da vida real), e igualmente se mantenha (a realidade) enquanto pressuposto efetivo da teoria —, ele a pensa na medida em que a reproduz por meio da abstração rumo a esta realidade (re)pensada criticamente, agarrada pela sua raiz; e essa raiz é o próprio homem na sua totalidade sócio-histórica e teórico-prática. A própria concepção de desenvolvimento na perspectiva de totalidade é descrita por Marx nos *Grundrisse* quando

24 O bolchevique Eugênio Preobrajensky (1886-1937), ao examinar o método de análise teórica da economia soviética, é um exemplo “clássico” de uma noção de **aplicação** do método em Marx, apesar de perceber a importância da abstração para o “método do materialismo histórico” — nas palavras do próprio autor, usando o jargão comum à sua época. Cf. PREOBRAJENSKY, Eugênio. *A Nova Econômica*. Tradução, apresentação e notas de Leôncio Martins Rodrigues. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 51 vv. Um pouco mais a frente no texto arremataremos essa questão.

aprofunda alguns pormenores ainda na mesma passagem supracitada:

[Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui o seu desenvolvimento. (MARX, 2011, p. 41).

O desenvolvimento é determinado pelas diferenciações históricas de cada época com relação ao ponto de vista universal e comum naquilo que compreende um todo dialético que estrutura racionalmente os fatos. Na noção de totalidade enquanto diferenças dentro de uma unidade (dialética) da diversidade, certas determinações serão comuns, mas aquilo que garante o movimento essencial do todo são as diferenças (particulares de uma época) com relação ao universal e comum a todas as épocas. A totalidade jamais poderá ser uma receita teórico-metodológica para explicação de um todo enquanto soma das partes, ou de uma totalidade concreta enquanto “todos os fatos”. Dois trechos são fundamentais para estabelecer a rota de reflexão marxiana:

Refletir sobre as formas de vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa-se depois do fato consumado, quando estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento. As formas que convertem os produtos do trabalho em mercadorias, constituindo pressuposto da circulação

das mercadorias, já possuem a consistência de formas naturais da vida social, antes de os homens se empenharem em apreender não o caráter histórico dessas formas, que eles, ao contrário, consideram imutáveis, mas seu significado (MARX, 1985, p. 84).

Este trecho supracitado encontra-se em *O Capital*, ainda no capítulo sobre a mercadoria. Já o seguinte, encontramos nos *Grundrisse*:

A renda da terra não pode ser compreendida sem o capital. Mas o capital é perfeitamente compreensível sem a renda da terra. O capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada, e tem de ser desenvolvido antes da renda da terra. Após o exame particular de cada um, é necessário examinar sua relação recíproca. Seria impraticável e falso, portanto, deixar que as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” ([como em] Proudhon) (uma representação obscura do movimento histórico). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa (MARX, 2011, p. 20).

A totalidade²⁵ marxiana traz uma noção de temporalidade “regressivo-progressiva” na qual o próprio desenvolvimento quando apropriado pelo pensamento não produzirá uma cronologia das categorias análoga às vicissitudes históricas reais. Ao contrário, somente quando no desenvolvimento histórico surge como desenvolvimento um concreto mais rico, é que se pode deixar de pensar exclusivamente em uma forma particular, para se obter abstrações mais gerais, nas quais um aspecto pode ser comum a muitos; nos quais “certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga” (Idem). O conhecimento dialético da realidade funda a totalidade na interação²⁶ entre as partes de um todo dinâmico na qual sua essência é exatamente não possuir uma universalidade engessada, mas ao contrário, histórica e processual na qual

25 Kosik, na sua *Dialética do Concreto*, compreende o cerne da totalidade na perspectiva dialética e nos oferece imprescindível suporte no clareamento: “A compreensão dialética da totalidade significa não só que as partes se encontram em relação de interna interação e conexão entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser petrificado na abstração situada por cima das partes, visto que o todo se cria a si mesmo na interação das partes” (KOSIK, 2010, p. 50). Ou seja, a relação de interna interação e conexão entre si, segundo entendemos, é o próprio todo, e não algo a parte que pudesse interagir com este — o que não é o caso de nos prolongarmos agora.

26 Mais uma vez vale a pena observar a importante ressalva de Kosik: “O conhecimento dialético da realidade não deixa intactos os conceitos no ulterior caminho do conhecer, não é uma sistematização dos conceitos que procede por soma, sistematização essa fundada sobre uma base imutável e encontrada de uma vez por todas: é um processo em espiral de mútua compenetração e elucidação, no qual a abstratividade (unilateralidade e isolamento) dos aspectos é superada em uma correlação dialética, quantitativo-qualitativa, regressivo-progressiva” (2010, p. 50).

o presente explica o passado. Vejamos a relação dialética reproduzida entre produção e consumo. Aos *Grundrisse*:

Não só a produção é imediatamente consumo e o consumo, imediatamente produção; nem tampouco a produção é apenas meio para o consumo e o consumo, finalidade para a produção, *i.e.*, cada qual fornece ao outro o seu objeto: a produção, o objeto externo do consumo, o consumo, o objeto representado da produção; cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza (MARX, 2011, p. 48).

Veja-se como a dialética, em oposição à de Hegel, que a enxergava apenas como um movimento que a consciência exercita em si mesma, em Marx, é a própria dinâmica da realidade reproduzida na consciência teórico-crítica — e sob a orientação praxiológica.

Ainda nos *Grundrisse*, ele observa como “O indivíduo produz um objeto e retorna a si ao consumi-lo, mas como indivíduo produtivo e que se auto-reproduz. O consumo aparece, assim, como momento da produção” (MARX, 2011, p. 49), o que demonstra uma interação análoga, no nível do indivíduo (singularidade), àquela apresentada entre produção e consumo, de forma mais geral (universal), na qual cada qual (indivíduo produtor e produção) fornece ao outro (indivíduo consumidor e consumo) o seu objeto; dialeticamente “cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza” (Idem). Na aplicação do método hegeliano, facilmente se poderia reconsiderar

a noção de identidade entre identidade e não-identidade, e logo a abstração da relação entre produção e consumo degeneraria em pura abstratividade isolada da práxis admitindo produção e consumo como idênticos. Marx observa com ironia, “[...] nada mais simples para um hegeliano pôr a produção e o consumo como idênticos” (MARX, 2011, p. 48), e a título de exemplo cita Jean-Baptiste Say, que no seu *Tratado de Economia Política* (1819)²⁷, parece incorrer neste equívoco: “economistas prosaicos como Say, por exemplo; na forma segundo a qual, quando se considera um povo, sua produção é seu consumo. Ou também a humanidade *in abstracto*” (Idem). Veja-se como Marx aponta a concepção de totalidade, agora, não mais sob pressupostos hegelianos que remetem a uma certa forma de aparecer do objeto que corresponde ao saber (conceito) figurando apenas ao nível do movimento da consciência, e enquanto totalidade de seus momentos²⁸:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. No entanto, como distribuição das agentes da

27 Cf. SAY, Jean-Baptiste. *Tratado de Economia Política*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

28 Ver capítulo VIII (*O Saber Absoluto*) da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008, p. 530).

produção, ela própria é um momento da produção. Um produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações desses diferentes momentos entre si* (MARX, 2011, p. 53, itálico do autor).

Aqui, fica claro como a perspectiva de totalidade revela-se despida de qualquer invólucro místico na medida em que se revela enquanto teoria da realidade que a reproduz ao nível do pensamento como um todo dialético no qual, pelas diferenças, se estabelece uma unidade que se transforma em base significativa para cada fato: produção, distribuição, troca e consumo. A totalidade é teoria da realidade enquanto totalidade concreta, parafraseando Kosik (2010). Noutras palavras, a dialética enquanto forma de proceder do pensamento sob a orientação praxiológica se apresenta na elaboração teórico-crítica que lhe é própria como um todo dialético que estrutura os processos sociais por meio de determinações particulares (relações). Estas determinações, pelas suas particularidades, estabelecem as mediações dos fatos singulares com a universalidade comum a todas as épocas, e vice-versa. Tais mediações somente podem ser construídas no campo da práxis. Desse modo, a produção em Marx se mostra como a razão social que, ao mesmo tempo em que se universaliza nos elementos comuns a todas as épocas históricas, também se diferencia nas determinações particulares de uma determinada época.

Deve-se levar em conta que a relação que Marx enxerga entre eles (produção, distribuição, troca e consumo), se dá a partir da forma mais elementar de riqueza no modo de produção capitalista: a mercadoria. O que será revelado mais tarde em *O Capital* — já no seu

primeiro capítulo —, enquanto o objeto capaz de satisfazer as necessidades humanas, seja “diretamente, como meio de subsistência, objeto de **consumo**, ou indiretamente, como meio de **produção**” (MARX, 1985, p. 42, grifo nosso). O universal e comum é a produção. Mas a célula-chave utilizada para o estudo de como esse universal se diferencia nas suas determinações particulares (históricas), no caso da sociedade burguesa, é a mercadoria. Nessa sociedade é que esse concreto se encontra em sua expressão mais desenvolvida.

O ser social se realiza na medida em que simultaneamente faz-se e cria-se na e pela totalidade das relações sociais²⁹. Isto é, à medida que o ser humano produz suas condições materiais de existência se produz socialmente numa totalidade de determinações, eivada de contradições. Sendo assim, o sujeito absoluto dessa totalidade é o próprio ser social³⁰, e a razão universal deste sujeito é a produção — que também é autoprodução e reprodução — assentada na práxis enquanto atividade consciente (objetiva) do indivíduo com o seu ambiente e mediada (subjetivamente) pela consciência. Em *O Capital*, Marx começará a exposição pela mercadoria, mas a toma enquanto unidade de todas as determinações e contradições da sociedade capitalista. Nisto

29 Questão de método: em termos da relação entre conteúdo e forma, o ser social, tendo na práxis enquanto relação dialética entre homem e natureza, a manifestação do seu conteúdo que cria formas, simultaneamente, só é conteúdo por meio das próprias formas que cria. Cf. Lefebvre, 1968, p. 32.

30 Ranieri, em obra supracitada, capta de forma certa a correção do que realmente seria o espírito depois da crítica marxiana ao sistema de Hegel: “O espírito é o ser social. E o ser social é trabalho e reflexão – atividade entre ser humano e natureza mediada pela consciência” (2011, p. 167). Isto é: práxis.

demonstra que embora a mercadoria seja o ponto de partida real e imediato (efetivo), não se pode abstrair diretamente a partir da mercadoria, na verdade, ele parte (na investigação) da produção em geral — por não perder de vista que “é a partir dela que o processo sempre recomeça” (MARX, 2011, p. 53) — até chegar à mercadoria enquanto concreto pensado (elaboração teórico-crítica), isto é: a forma-mercadoria. Portanto, é completamente coerente iniciar a exposição por uma forma teórica do ser enquanto concreto pensado: a forma mercadoria. Dito de outra maneira, se na investigação Marx parte do conteúdo concreto em abstrato (o trabalho e a produção: a práxis), na exposição é permitido iniciar pela forma derivada desse conteúdo concreto desvendado teoricamente (concreto pensado).

Então, como diferenciar o que chamamos de execução daquilo que seria meramente aplicação de uma concepção teórico-metodológica? Se em Hegel a razão é a própria totalidade; e o absoluto, de onde procedem as coisas e fenômenos, é o próprio movimento da vida, e não mais algo exógeno ou exterior as coisas e fenômenos — diferente de Fichte e Schelling como já pontuamos; diferentemente e de forma oposta a Hegel, Marx irá recriar a dialética na sua concepção praxiológica (teórico-prática), e nela o movimento do pensamento é inconcebível isolado do movimento da realidade, são processos distintos, mas inseparáveis, e no ser humano estão presentes enquanto práxis. Por isso, para Marx, todo misticismo teórico se resolve na atividade humana prático-sensível (*Teses Ad Feuerbach*). O concreto real mantém-se como pressuposto efetivo do pensamento: como fundamento prático-sensível da teoria. Nisto também temos uma unidade dialética que compõe uma totalidade de determinações por elementos comuns (universais) e

suas diferenciações (particularidades e singularidades históricas) numa relação de permanente interação entre as partes, eivada de contradições entre essência e aparência, e que apresenta como característica imanente, a dinamicidade e a constante transformação. Numa palavra, executar o método na realidade é pensar a realidade no e pelo método; e nunca aplicá-lo na realidade enquanto tentativa de explicar verticalmente ou resolver teoricamente o movimento do real.

Sendo assim, não há possibilidade de aplicações teórico-metodológicas, por isso propomos a instrumentalização do método, pois este se executa enquanto instrumento (meio) na medida em que reproduz num plano abstrato aquilo com o que mantém uma relação racional no concreto por meio do pensamento. Em Marx pensar é movimento, porque pensar é reproduzir (criticamente) aquilo que também é movimento: a realidade; e seu reproduzir não é prática teórica descritiva ou meramente analítica, ao contrário, é unidade teórico-prática entre aquilo que se move na prática, fora do ser humano, e aquilo que se move para si (teoria), no ser humano, por dentro; entre a realidade e o pensamento. Como sempre se dá partida pelo próprio pensamento (abstração), Hegel se enganara na primazia da Ideia — porque na verdade, nunca partimos diretamente do concreto real, o que o fez postular a primazia da Ideia —, e dessa partida que é movimento de abstração, se ascende ao concreto pensado; que não está num plano mais alto, à espera, mas é igualmente um produto do pensar. Nisto Marx reconhece o homem enquanto sujeito absoluto, embora passível de estranhamento e/ou alienação na interação com aquilo que ele mesmo criou — obra sua: seja um objeto, um ato histórico, uma ideia, um comportamento, etc.

Em suma, o método marxiano é pioneiro por não ser nem idealista, nem de todo “materialista”; nem empirista,

nem exatamente racionalista; não é teoria que se aplica na prática; nem muito menos teoria extraída da prática; na verdade, é unidade dialética entre teoria e prática, tendo esta última enquanto fundamento da primeira; e nesta unidade de diferenças não se busca causa e efeito, mas a razão praxiológica (ato, ação, interação e relação: totalidade) das determinações que formam uma totalidade histórica de ordem sócio-ontológica. Para a unidade dialética (entre teoria e prática) supracitada entenda-se relação teórica com a prática e reciprocamente relação prática com a teoria³¹.

A questão da totalidade enquanto teoria dialética acerca da realidade se põe enquanto terreno de efetivação da transição que Marx opera entre a filosofia e a economia política. Ao orientar o pensamento por uma crítica de fundamento praxiológico a si mesmo (crítica da filosofia), na sua própria forma de proceder enquanto reprodução teórica da realidade, é na práxis que Marx encontra o caminho teórico-metodológico que permite retirar a ontologia do céu metafísico em que a colocara a tradição filosófica enquanto prisioneira da reflexão pura — seja quando não foi concebida como um devir puramente

31 É neste ponto onde a expressão máxima dessa relação enquanto práxis, para Marx, se traduzirá em práxis revolucionária como resposta radical à postura meramente contemplativa (*Tese XI Ad Feuerbach*). Kosik interpretará: “O conhecimento não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados da práxis humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele cria a realidade humana e se comporta antes de tudo como ser prático” (2010, p. 28). Lefebvre afirma que “é a práxis revolucionária que introduz a intelegibilidade concreta (dialética) das relações sociais. Ela restabelece a coincidência entre as representações e a realidade, entre as instituições (superestruturas) e as forças produtivas (a base), entre formas e conteúdos. Reencontramos aqui a ideia fundamental da superação. Ela cria a intelegibilidade como razão viva, na cabeça dos homens e a racionalidade do social” (1968, p. 38).

da consciência (Hegel) pela série dialética das suas experiências (da consciência) até o Saber Absoluto; ou quando foi postulada como uma inflexão antropológica desta concepção anterior a partir da consciência enquanto essência do homem em geral (Feuerbach) — deixando o Ser sempre no isolamento da subordinação à primazia da consciência abstrata. A “ontologia social” — para usar um termo lukacsiano — só foi possível porque o pensamento deixou de proceder unicamente na e para a abstração, e passou a proceder exclusivamente por meio da abstração, agora, sob a orientação praxiológica que, sumariamente, refunda teoricamente o ser enquanto ser social. É a práxis assumida no método que repõe, no plano do pensamento, o ser fundamentado no seu plano real, histórico e efetivo das relações sociais (ato, ação e interação). Nisto, também a própria ontologia foi dialeticamente superada, mesmo que em linguagem ontológica.

2 ADAM SMITH E DAVID RICARDO: a crítica à economia política

“[...] a *Economia Política*, enfim, descobre o trabalho humano como o criador de toda a riqueza. Não mais o trabalho humano particular e circunscrito, mas o trabalho humano em sua forma universal.”

Celso Frederico³²

32 FREDERICO, Celso. *O jovem Marx : 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009, p.136. Nesta obra Celso Frederico revisita os textos juvenis de Marx e aprofunda-se, sem controvérsias, na resolução daquelas ideias embrionárias ao legado marxiano, e que se prestaram, não raro, às mais diversas interpretações e usos pela tradição marxista. Embora, tenhamos um

O equívoco no método ou o método do equívoco, algo em comum entre Hegel e os economistas — “Hegel se coloca no ponto de vista dos economistas nacionais” (MARX, 2008, p. 124) — é decodificado por Marx em sutilezas teóricas que, na verdade, remetem ao modo de proceder no pensamento engendrado pelas principais elaborações teóricas da economia política. Marx se empenha em criticar os caminhos do pensamento que levaram aos resultados obtidos pelos economistas clássicos, e não exclusivamente os resultados (conteúdo) sem perscrutar o procedimento teórico-metodológico que levava até eles (forma). Nisto, não se reduz numa discussão de categorias confrontadas com outras categorias fechando-se num debate meramente conceitual e que se estrague numa estéril crítica dos conceitos pelos conceitos por cima da realidade. Ao contrário, toma como objeto o próprio método da economia política.

O trabalho anual de toda nação é o fundo que originalmente lhe fornece todas as necessidades e utilidades da vida que consome, consistindo sempre ou no produto imediato desse trabalho, ou naquilo que é comprado com esse produto das outras nações. [...] As causas desse aperfeiçoamento nas forças produtivas do trabalho e a ordem de acordo com a qual seu produto é naturalmente distribuído entre as diferentes categorias e condições de homens na sociedade constituem o assunto e objeto [...] desta investigação (SMITH, 2010, p. 17).

objetivo diverso ao de Frederico, dado que nos interessa a importância da práxis quanto ao método, como perceberá o leitor, este trabalho é, inegavelmente, credor dessa obra, principalmente nas questões tocantes a alguns esclarecimentos fundamentais relativos aos textos do “jovem Marx”.

Assim dá abertura Adam Smith às linhas do primeiro livro de *Riqueza das Nações*³³. Inicia em termos econômicos do trabalho enquanto princípio geral e provedor de todas as necessidades e utilidades de uma nação. Disso deriva em dois aspectos principais dos quais depende a riqueza nacional: primeiro, no desenvolvimento das forças produtivas, isto é, pelo “engenho, destreza e discernimento com que esse trabalho é geralmente aplicado” (SMITH, 2010, p. 17); “segundo, pela proporção entre o número daqueles que estão empregados em um trabalho útil e o daqueles que assim não estão empregados” (Idem). No entanto, não deixará de destacar que “a abundância ou carestia desse suprimento [...] parece depender mais da primeira dessas duas circunstâncias do que da última” (Idem). Adam Smith não questiona o processo sócio-metabólico que leva a estes fenômenos que ele toma enquanto causa dos efeitos de maior ou menor suprimento de necessidades e utilidades da vida por uma nação.

Ricardo, posteriormente, reconhece no trabalho produtivo, independente do ramo particular de atividade, a fonte quantitativa do valor de uma mercadoria:

33 A primeira edição da *Riqueza das Nações* data de 9 de março de 1776 e foi publicada em dois volumes. A página de rosto identifica Adam Smith como *Legum Doctor* (LDD), *fellow* da Royal Scientific Society (FRS) e professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow. Ao longo da vida de Adam Smith, foram feitas cinco edições de sua obra, e a última é de 1789, ano de outra revolução fundamental para a história moderna, além da Revolução Industrial: a Revolução Francesa, esta com correções mais de tipografia que de estilo. Foi nessa edição que se baseou a tradução aqui utilizada. In: SMITH, Adam. *Riqueza das Nações*. Edição condensada ; [tradução: Norberto de Paula Lima]. – 1. ed. – São Paulo : Folha de S. Paulo, 2010.

O valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra pela qual pode ser trocada depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção, e não da maior ou menor remuneração que é paga por esse trabalho (RICARDO, 1988, p. 13).

Tanto Ricardo como Smith se preocuparam em investigar uma questão: o valor. Ao debruçarem-se sobre o valor chegam ao trabalho como produtor de valores de uso, dos quais, pela sua utilidade as mercadorias derivam seu valor de troca. A produção logo se estabelece como o processo essencial que representa a formação de valor, sendo o trabalho a atividade produtiva por excelência.

Quanto ao método, mesmo que os economistas do século XVII tenham iniciado “pelo todo vivente, a população, o Estado, muitos Estados etc.” (MARX, 2011, p. 54), acabaram chegando a algumas “relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc.” (Idem), descobertas por meio de análise. Qual seria essa via tomada pela economia em sua gênese? Responde Marx:

[...] se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determi-

nações e relações. A primeira via foi a que historicamente tomou a Economia em sua gênese (MARX, 2011, p. 54).

Mesmo com o vai e volta tomado pelos mercantilistas e fisiocratas enquanto grupos que influenciaram mais diretamente o desenvolvimento da economia enquanto disciplina, foi a partir desse momento que tornou-se possível avançar até os sistemas econômicos, dos quais Adam Smith é seu primeiro representante de vulto. Assim, observa Marx, a partir dos “momentos singulares” aos quais chegaram os economistas do século XVII (fisiocratas):

Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados ou abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto (MARX, 2011, p. 54).

No *Terceiro Manuscrito* — intitulado “Propriedade privada e trabalho” — dos conhecidos *Manuscritos de Paris*, escritos pouco antes do célebre encontro com Engels, Marx demonstrava, que mesmo antes dos *Grundrisse* já enxergava a problemática, elencando em François Quesnay (1694-1774) o eminente representante do movimento fisiocrático:

A doutrina fisiocrática do Dr. Quesnay constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith. A fisiocracia é, de modo imediato, a dissolução nacional-econômica da propriedade feudal, mas, precisamente por isso, é, de modo

imediatamente, a transformação nacional-econômica (Wiederherstellung) da mesma, agora com uma linguagem que se torna econômica, e não mais feudal. Toda a riqueza é resolvida na terra e no cultivo da terra; (agricultura) a terra não é ainda capital, ela é ainda um modo particular de existência do mesmo, que deve valer em sua e pela sua particularidade natural, mas a terra é, contudo, um elemento universal-natural, ao passo que o sistema mercantilista somente conhece como existência da riqueza o metal nobre. Objeto da riqueza, sua matéria, recebeu logo, portanto, a mais alta universalidade no interior da fronteira natural – enquanto que como natureza é, imediatamente, riqueza objetiva. E a terra só é para o homem mediante o trabalho, a agricultura. Desta forma, a essência subjetiva da riqueza já é transferida para o trabalho (MARX, 2008, p. 101).

O mérito da fisiocracia é, tão logo reconhecido, radicalmente criticado por Marx. Na sua *Análise do Quadro Econômico*, Quesnay demonstra ainda continuar procedendo sem o alcance da universalidade na atividade criadora de riqueza, o que para Marx, lembramos, é perfeitamente aceitável no sentido de que faltava a Quesnay um concreto mais rico no seu tempo histórico — o caráter social do trabalho não se encontrava plenamente desenvolvido. O método fisiocrático acaba por deter-se nos “momentos singulares” relativamente fixados ou abstraídos, ou seja, o trabalho enquanto atividade produtiva fundamental à sociedade ainda é enxergado apenas como cultivo da terra, apenas como “todos os trabalhos e despesas feitas na agricultura” (QUESNAY, 1988, p. 71). O *Quadro Econômico*

de Quesnay parte da concepção da sociedade em três classes: a classe produtiva, a classe dos proprietários, e a classe estéril. Ele irá pôr em destaque a classe produtiva: “é a que faz renascer, pelo cultivo do território, as riquezas anuais da nação, efetua os adiantamentos das despesas com os trabalho da agricultura e paga anualmente as rendas dos proprietários das terras” (Idem). A classe dos proprietários refere-se aos soberanos, aos possuidores de terras e os dizimeiros. E “a classe estéril é formada por todos os cidadãos ocupados em outros serviços e trabalhos que não a agricultura” (QUESNAY, 1988, p. 72). A partir desse contexto, o próprio Quesnay esclarece como procederá na sua construção teórica do *Quadro Econômico*:

Para acompanhar e calcular claramente as relações dessas diferentes classes entre si, é preciso ater-se a determinado caso, porque não se pode estabelecer um cálculo positivo com base em simples abstrações. Suponhamos, portanto, um grande reino cujo território, com a mais desenvolvida agricultura, proporcionasse todos os anos uma reprodução no valor de 5 bilhões e onde a situação permanente desse valor fosse estabelecida a preços constantes que têm curso entre as nações mercantis, no caso em que haja constantemente uma livre concorrência comercial e total segurança da propriedade das riquezas de exploração da agricultura. O Quadro Econômico abrange as três classes e suas riquezas anuais, e descreve o comércio delas [...] (QUESNAY, 1988, p. 72).

A divisão da sociedade em classes pela função que ocupam no modo produção são abstrações razoáveis,

mas ela acontece de maneira objetivamente equivocada em Quesnay, isto é, ocorre a partir do produto resultante da posição que ocupam no quadro geral da sociedade³⁴. Em nada a propriedade privada é questionada, porque sua “essência subjetiva” (termo marxiano) se encontra ausente na análise do quadro econômico fisiocrata. A fixação conceitual dessas classes não se pergunta por que os trabalhadores da “classe produtiva” criam riqueza para apropriação de outra classe; assim como também não se

34 Marx, inclusive flerta com essa acepção. Parafraseando Raymond Aron, no seu livro *Marxismo de Marx*, uma classe social [na teoria marxiana] é um grupo que ocupa um lugar determinado no processo de produção, entendendo-se que o lugar no processo de produção comporta uma significação dupla, lugar no processo técnico de produção e lugar no processo jurídico, sobreposto ao processo técnico. O capitalista é simultaneamente o senhor da organização do trabalho, e logo o senhor do processo técnico, e é também, juridicamente, graças à sua situação de proprietário dos meios de produção, quem subtrai a mais-valia aos produtores associados (ARON, 2007, p. 182, grifo nosso). Marx não toma somente aquilo que é dado à primeira vista: a identidade das rendas e das fontes de renda; ao contrário, ele admite isso, mas sua conceitualização de classes orienta-se eminentemente pelo caráter ativo consciente do sujeito de classes, o trabalho (práxis). A questão essencial para dialogar com alguns textos que destacam o tema das classes na obra marxiana sem dúvida é: o que constitui uma classe social? — o próprio Marx se indaga. Acerca deste tema no legado marxiano há vários textos. Neste momento, o mais pertinente num possível confronto com Quesnay seria principalmente, embora não seja a questão em debate agora, citamos de passagem: aquele que se encontra nas últimas páginas do *Capital* — publicado por Engels no terceiro livro, e intitulado, *As Classes* (MARX, 1985, p. 1012), lamentavelmente incompleto. Concepções derivadas desta primeira e principal (de caráter mais econômico em termos científicos) são encontradas em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2008b). Também são valiosas as delineações do *Manifesto do Partido Comunista* (MARX; ENGELS, 2003). Estas duas últimas de caráter bem mais político, em termos críticos e revolucionários.

pergunta: por que os proprietários não são igualmente uma classe estéril? Já que, semelhante às classes estéreis, retiram sua renda das classes produtivas. A propriedade privada não é questionada porque sua essência subjetiva está mistificada na sua objetividade imediata, a “renda ou o produto líquido do cultivo da terra” — nos termos do próprio Quesnay. A relação dessas diferentes classes entre si, é desenvolvida por Quesnay a partir de uma hipótese vazia que visa ruminar cálculos matemáticos entre adiantamentos e renda numa ilha imaginária³⁵ “em que haja constantemente uma livre concorrência comercial e total segurança da propriedade das riquezas de exploração da agricultura” (Idem). Seu pensamento está completamente desconexo das verdadeiras relações sociais fundadas na

35 “A economia política adora imaginar experimentos robinsonianos. Façamos, por isso, Robinson aparecer em sua ilha. Moderado por natureza, tem, entretanto, de satisfazer diferentes necessidades e, por isso, é compelido a executar trabalhos úteis diversos, fazer instrumentos, fabricar móveis, domesticar lhamas, pescar, caçar” (MARX, 1985, p. 85). Marx denomina ironicamente de robinsonadas os experimentos teóricos imaginários construídos pela economia política, fazendo referência à obra do escritor Daniel Defoe (1660 ou 1661-1731) intitulada “As Aventuras de Robinson Crusoé”, na qual o personagem fictício após sofrer um naufrágio se depara em uma ilha deserta e isolada do mundo, na qual como único sobrevivente utiliza os destroços do próprio navio para enfrentar as dificuldades e tentar produzir sua sobrevivência. Assim, seu trabalho vai expandindo suas posses até ele se sentir dono da ilha. No entanto, apesar de, na verdade, ser fruto do trabalho, a propriedade aparece a Robinson Crusoé como um direito natural. Podemos apontar nas mancadadas robinsonianas mais um traço tacanho da herança fisiocrata em Smith e Ricardo. Marx chama atenção como nem mesmo Ricardo escapou de tais mancadadas: “Ricardo também não está livre de mancadadas robinsonianas. Ele transforma o pescador e o caçador primitivos em donos de mercadorias, peixe e caça, que permutam na proporção do tempo de trabalho incorporado nesses valores de troca” (Idem).

essência subjetiva da propriedade privada. Não reconhece a produção de riqueza como, antes de qualquer coisa, atividade consciente que se efetiva materialmente (práxis), isto é, teórico-prática, subjetivo-objetiva, na qual o homem é sujeito histórico irreduzível. E qual seria a nomeada essência subjetiva da propriedade privada? O “jovem Marx” responde já antecipando os limites do próprio sucessor de Quesnay, Adam Smith — por isso dirá Marx que Smith não logra integralmente a superação da herança fisiocrata, ao contrário, apenas aprofunda as ilusões acerca da propriedade privada sob o fetichismo da mercadoria, o que veremos mais a frente:

A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa, **é o trabalho**. Como fetichistas, como católicos, aparecem, por isso, a essa economia nacional esclarecida que descobriu a essência subjetiva da riqueza – no interior da propriedade privada – os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência somente objetiva para o homem. Engels, chamou por isso, com razão, Adam Smith de Lutero nacional-econômico. Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (*aufhob*) a religiosidade externa enquanto fazia da religiosidade a essência interna do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (*aufgehoben*) a riqueza existente fora do homem e dele independente – portanto apenas

afirmada e mantida de um modo exterior -, isto é, esta sua objetividade externa sem pensamento é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência - mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero [o homem é posto] na [determinação] da religião (MARX, 2008, p. 99-101, grifo nosso).

Se Lutero, ao reconhecer na fé a religiosidade interna do homem, não suprime a alienação religiosa; igualmente Adam Smith ao reconhecer no trabalho em geral, a fonte de toda riqueza produzida, não suprime a alienação da propriedade privada enquanto dogma intocável. Nem muito menos Ricardo. Se, por um lado, avançam com relação aos limites de Quesnay, que não enxergava a essência subjetiva da propriedade privada no trabalho em geral; por outro, quando descobrem o trabalho humano como criador de toda riqueza, igualmente mantém o dogma da propriedade privada. Não enxergam no trabalho o caráter de essência subjetiva da propriedade privada porque, ao naturalizarem a propriedade privada, outorgam-na autonomia sobre o mundo humano, assim como na religião a fé mantém a autonomia divina sobre os homens — se estabelece uma essência universal enquanto determinação imposta aos homens por forças não-humanas. Católicos, fisiocratas e economistas políticos são, todos, fetichistas: desconhecem no homem a condição irreduzível de sujeito consciente efetivo (subjetivo-objetivo). E reconhecem em Deus, na propriedade privada ou na mercadoria — como veremos logo mais — a condição autônoma que pertence ao sujeito.

Numa palavra, apontamos como o método da economia moderna jaz sob o mesmo equívoco do método na filosofia moderna: aquilo que nomeamos de ausência³⁶ da orientação praxiológica — reiteramos: termo que cunhamos para designar o proceder ao nível do pensamento (método) que permite a tomada de consciência teórico-crítica capaz de reproduzir espiritualmente (mentalmente) a realidade ontológica do ser social. Celso Frederico explica de modo inequívoco:

O trabalho é assim entendido como a essência, como a “essência subjetiva” da propriedade privada. O trabalho, portanto, é o sujeito que cria toda a riqueza existente na propriedade privada, um sujeito que a semelhança do homem religioso em Feuerbach não se reconhece mais na sua obra e aparece como se fosse a sua criatura. O sujeito (o homem) tornou-se um objeto e o objeto (a propriedade), um sujeito (FREDERICO, 2009, p. 135).

Frederico aponta, a partir de Marx, o que constatamos como traço importante na decodificação do método na economia política, ou seja, de que como procedem no pensamento dos economistas ingleses àquela época:

36 Com isto não ignoramos os limites históricos desses autores e as condições objetivas que estabeleciam limites à sua época. Portanto, não é o caso de derivar a problemática numa questão paradigmática, o que seria, além de anacrônico, igualmente mistificador; mas, ao contrário, elaborar uma elucidação teórico-metodológica enquanto crítica das representações de um determinado momento do conhecimento historicamente acumulado e suas relações com a sua própria realidade, igualmente histórica e culturalmente condicionada.

Mas a economia, reconhecendo o homem como criador da propriedade privada, esforça-se para ocultar esse fato e mistificar a realidade. Para isso, “o próprio homem passa a ser determinado pela propriedade privada, como em Lutero pela religião”. Lutero, portanto, não aboliu a alienação religiosa, apenas a transportou, sem intermediários, para o interior do próprio homem. Da mesma forma, a Economia Política repôs a alienação, fazendo do homem a essência da propriedade privada, essência a ela submetida. (FREDERICO, 2009, p. 135).

Smith (primeiro) e Ricardo acabaram chegando à conclusão de que todos os fenômenos característicos de uma economia moderna deviam explicar-se a partir da concepção de que o valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra pela qual possa ser trocada depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção.

Nos *Grundrisse*, Marx apontara a grandeza de Adam Smith em partir do trabalho em geral quando tentava identificar a fonte de todas as necessidades e utilidades da vida que consome.

Foi um imenso progresso de Adam Smith descartar toda determinabilidade da atividade criadora da riqueza – o trabalho simplesmente, nem trabalho manufatureiro, nem comercial, nem agrícola, mas tanto um como os outros. Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, tem-se agora igualmente a universalidade do objeto determinado como riqueza, o produto em geral, ou ainda o trabalho em geral, mas como trabalho passado, objeti-

vado. O fato de que o próprio Adam Smith ainda recai ocasionalmente no sistema fisiocrata mostra como foi difícil e extraordinária operar essa transição (MARX, 2011, p. 57).

O grande mérito do economista inglês: ao partir da atividade criadora de riqueza em sua universalidade abstrata, permite igualmente chegar ao produto dessa atividade também na sua universalidade: “o produto em geral, ou ainda o trabalho em geral, mas como trabalho passado, objetivado” (Idem) — como trabalho objetivado na sua forma geral Marx encontrará exatamente a mercadoria, e mais tarde, a sua síntese enquanto célula-chave da sociedade burguesa: a forma mercadoria. O grande equívoco: Adam Smith não consegue concluir a transição que representaria a superação — *Aufhebung* nos termos de Hegel — da herança fisiocrata do século XVII, não logrando a compreensão da relação existente entre o processo de formação do valor por meio do trabalho, e os fenômenos concretos da sociedade capitalista enquanto diferenças dentro de uma unidade (todo social). A face não idealista da razão hegeliana denominada de totalidade, sua reconciliação com a práxis seria a perspectiva de um totalidade dialética chegando à economia política enquanto teoria acerca da realidade. Essa chegada inexoravelmente, alcançada somente em Marx, representa a crítica à própria economia política, dado que a dialética hegeliana, agora suprimida (*aufgehoben*) — no campo filosófico —, traz para a economia a perspectiva da própria superação — *suprassumir* (*Aufheben*) — enquanto dinâmica do pensamento na reprodução do real em forma de teoria dialética da realidade (leia-se: a totalidade como razão dialética).

A grande ideia fundamental de que não se pode conceber o mundo como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos, em que as coisas que parecem estáveis, da mesma forma que seus reflexos no cérebro do homem, isto é, os conceitos, passam por uma série ininterrupta de transformações, por um processo de surgimento e caducidade [...] Se, em nossas pesquisas, nos colocarmos sempre neste ponto de vista, liquidaremos de uma vez para sempre com o postulado de soluções definitivas e verdades eternas; a cada momento teremos a consciência de que todos os resultados que obtemos serão necessariamente limitados e estarão condicionados às circunstâncias em que os obtemos; já não nos infundirão respeito, entretanto, as antíteses irredutíveis para a velha metafísica ainda em voga entre o verdadeiro e o falso, e o bem e o mal, o idêntico e o diferente, o necessário e o casual; sabemos que essas antíteses tem apenas um valor relativo, pois o que hoje reputamos como verdadeiro contém também um lado falso, oculto agora, mas que virá à luz mais tarde, da mesma forma que o que agora reconhecemos ser falso possui um lado verdadeiro, graças ao qual, anteriormente, foi atacado como uma verdade; que o que se afirma como necessário é feito de toda uma série de simples acasos, e o que se acredita ser casual nada mais é que a forma sob a qual a necessidade se esconde, e assim por diante (MARX; ENGELS, 2004, p. 124).

O “método cientificamente correto” teve, de certo modo, sua iniciação preparatória nos economistas ingleses quando se elevam do mais simples até que as determinações

abstratas conduzam à reprodução do concreto por meio do pensamento³⁷. Mas sua reprodução mental do concreto (teoria) recai no equívoco do sistema fisiocrata na medida em que mantém o caráter natural dos rendimentos capitalistas; não reconhecem a miríade de contradições entre a forma como os fenômenos se revelam de imediato, e os processos sociais essenciais à sua formação, que não podem ser captados na aparência; ao contrário, nela se mistificam por meio do exercício humano alienado no e pelo produto da sua própria atividade criadora sob determinada forma social e econômica — a forma mercadoria. Desse modo, perdem de

37 Concordamos com Lukács que, por um prisma semelhante ao nosso, afirma sobre a concepção marxiana do concreto: “Nessa determinação é notável, sobretudo, que Marx conceba o mundo que nos é dado (seja natureza ou sociedade) de saída como síntese real de processos, e não como uma “imediatez” cujas determinações primeiro se constroem em pensamento. Aqui se vê com que seriedade o jovem Marx falava ao designar a objetividade (em última análise: a concretude real) pura e simplesmente como sinônimo do ser. A objetividade não é uma determinação (ou um complexo de determinações) que de algum modo – seja no plano ontológico, seja por meio da consciência cognoscente – é acrescida ao ser – formando-o –, mas deve, pelo contrário, ser reconhecida no sentido rigorosíssimo: todo ser, na medida em que é ser, é objetivo. O fato de que, portanto, no pensamento o concreto apareça como processo de síntese é uma aparência à qual, como mostra Marx [...], até Hegel sucumbiu. O concreto, em suma, é ontológico e justamente por isso a consideração ontológica não o assume como resultado, mas como ponto de partida. Essa importante constatação, ontologicamente decisiva, não significa, porém, que dela se pudessem simplesmente tirar deduções mecânicas quanto ao processo de conhecimento científico. Ao contrário. Marx mostra, na mesma exposição sobre o desenvolvimento da economia como ciência, que a análise simples e direta do ponto de partida concreto em determinações singulares abstrativantes é no melhor dos casos uma ação preparatória do conhecer, não o próprio conhecer.” (2010, p. 326).

vista a ressalva quanto ao método fortemente destacada por Marx no que se refere aos seus pressupostos concretos³⁸:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também é o ponto de partida da intuição e da representação. [...] O todo como um todo de pensamento, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comportar apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação (MARX, 2011, p. 55).

Ainda no campo filosófico, foi em Feuerbach — como já demonstramos —, e exatamente naquilo que critica Hegel, que Marx deu os primeiros passos em desconfiar de uma antropologia obscurecida na economia política. Recorremos, mais uma vez, à observação de Frederico:

38 Pedimos paciência ao leitor quanto ao que julgamos inevitável, dada a necessidade aos nossos estudos de alguns esclarecimentos mais profundos: a imprescindível repetição de algumas citações ao longo desta obra; que justifica-se na demanda didática de repensar algumas questões no interior do desenvolvimento da nossa temática e seus necessários aprofundamentos.

A Economia Política, entende Marx, contém uma antropologia não explicitada. O egoísmo dos indivíduos não é o produto de uma sociedade determinada, aquela do trabalho alienado, mas é considerado uma característica do gênero humano. Para combater essa visão individualista do homem, Marx recorre à antropologia feuerbachiana. [...] a carta escrita a Feuerbach em 11 de agosto de 1844³⁹, no exato momento em que redigia as partes finais dos *Manuscritos econômico-filosóficos* [...] afirmava ter sido ele, Feuerbach, quem havia oferecido “um fundamento filosófico ao socialismo” ao fornecer um conceito de gênero humano que o missivista procurava identificar indevidamente com a própria sociedade. Embora fosse totalmente descabida essa identificação da visão amorosa do gênero humano (concebido como uma teia de relações pessoais intersubjetivas) e o con-

39 Marx assim escreve em agosto de 1844, ainda numa compreensão não radicalmente crítica do pensamento feuerbachiano, como lhe ocorreria posteriormente: “O Sr. deu nos seus escritos — ignoro se deliberadamente — um fundamento filosófico ao socialismo, e é com esse espírito que os comunistas rapidamente compreenderam esses trabalhos. A unidade entre os homens e a humanidade, que repousa sobre as diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano reconduzido do céu da abstração para a realidade terrestre, o que é senão o conceito de sociedade” (apud FREDERICO, 2009, p. 35-36). Frederico assinala a precipitação do jovem Marx naquela correspondência, o que não impediu de logo mais, reconhecer criticamente os limites das proposições de Feuerbach quanto ao conceito de gênero humano ainda mesmo em 1844 — como demonstramos nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*: “Não há nada que se assemelhe à sociedade — com suas inter-relações materiais e seus conflitos de interesse — na conceituação feuerbachiana de gênero humano. A essência humana para Feuerbach é um conceito ideal que não tem existência fora da consciência, enquanto a sociedade é algo com existência independente das consciências individuais” (apud FREDERICO, 2009, p. 36).

ceito marxiano de sociedade (construído em torno da propriedade privada e de sua relação conflitiva com o trabalho humano), é ela que serve de fio condutor à crítica da Economia Política (FREDERICO, 2009, p. 137-138).

Ainda segundo Frederico, Feuerbach, no que diz respeito ao método hegeliano irá criticar o historicismo logicista de Hegel, e ao condená-lo, indaga: “Por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real?” (FEUERBACH apud FREDERICO, 2009, p. 28). Frederico explica que a filosofia de Hegel é assim criticada por Feuerbach por partir de um universal abstrato, de um ser indeterminado, de um pensamento vago, a partir do qual o filósofo idealista vai construindo a realidade (FREDERICO, 2009, p. 28).

Como vimos no capítulo anterior, Marx desperta ao chamado feuerbachiano contra o proceder hegeliano que derivava a realidade do pensamento⁴⁰, mas posteriormente

40 Outra expressão importante dessa crítica é aquela que Marx engendra contra a Filosofia do Direito de Hegel. Frederico traz uma contribuição valiosíssima, da qual somos claramente devedores, na medida em que aponta de forma certa a recorrente influência de Feuerbach na dialética marxiana: “O eixo da crítica de Marx pode ser assim resumido: Hegel apresenta, em sua *Filosofia do Direito*, a separação entre a sociedade civil e o Estado, mas astuciosamente, procura passar a ideia de que as duas esferas, em essência, estão integradas. Como essa pretensa integração é conseguida por um artifício lógico, Marx investe contra a própria dialética hegeliana, responsabilizando-a pela mistificação. Todo o desenrolar da argumentação é visto, portanto, como uma derivação, “um parêntese em relação à lógica”. Já nesse primeiro momento sente-se a influência da arquitetura da crítica feuerbachiana a Hegel com base na denúncia do logicismo abstrato

irá criticá-lo exatamente por não compreender que o equívoco hegeliano de tornar o pensamento sujeito, fazendo do ser um predicado do pensamento, na verdade não ocorreria por conta das mediações na elevação do abstrato ao concreto, ao contrário, ocorre por conta de Hegel sucumbir ao imediato de que o concreto aparece ao pensamento sempre como resultado, daí a realidade ser posta como resultado derivado da ideia. O problema de Hegel foi exatamente não fazer a mediação entre a forma como o concreto aparece imediatamente ao pensamento (como resultado) e como, na verdade, ele se encontra na realidade — “ponto de partida efetivo e, em consequência, também é o ponto de partida da intuição e da representação” (MARX, 2011, p. 55). E essa mediação só é possível quando não se perde de vista a importante ressalva marxiana: “no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação” (Idem) — que chamamos de orientação praxiológica. O problema, como queria Feuerbach, não estaria em se elevar do abstrato ao concreto, mas perder de vista que, embora o concreto apareça como resultado, no que o pensamento eleva-se a partir de abstrações, é ele, o concreto, sempre o indispensável ponto de partida efetivo. Embora se parta de uma generalidade abstrata, não se pode sucumbir ao engano de derivar a realidade do pensamento por conta da aparência do concreto ao pensamento que aparece como resultado; ao contrário, deve-se ter em mente

de uma filosofia teológica que, virando as costas para o ser real, faz do pensamento (a Ideia) o criador da realidade. Da mesma forma Marx critica Hegel, observando que na *Filosofia do Direito*, o ser real (a realidade empírica, os seres particulares) está alienado, pois a sua razão de ser foi posta fora dele” (FREDERICO, 2009, p. 57).

sempre a realidade concreta como o verdadeiro ponto de partida, mesmo que no método teórico estejamos limitados a sempre partir de uma abstração. Afinal, a finalidade da teoria é o concreto pensado — proposição igualmente abstrata. Repetimos: de fato, o método em Marx mantém-se como método abstrato, mas nele, a abstração é consciente de si (e sobretudo, criticamente consciente); não se estranha em si mesma, o que a levaria a perder-se a respeito da sua própria natureza enquanto meio, e não fim — como ocorre na alienação do filósofo ou no fetichismo do economista político.

O concreto, embora seja o ponto de partida efetivo e imediato; mesmo sendo o pressuposto permanente da representação, quando captado pelo pensamento, é abstrato. Ora, no próprio pensamento já aparece representado virtualmente como concreto enquanto um resultado (abstrato) na forma de representações. A ressalva marxiana mantém a essência ontológica sob a orientação da práxis — por isso a ontologia perde seu tradicional fundamento metafísico, para adquirir um fundamento teórico-prático (praxiológico) —, nos indivíduos concretos que se relacionam com a natureza e entre si (sociabilidade) por meio da atividade consciente objetiva (práxis). Marx demonstra como a alienação efetiva do sujeito nessa atividade (o trabalho) leva à alienação nas representações teóricas acerca da mesma e desse próprio mundo.

Feuerbach foi quem primeiro postulou essa alienação do filósofo, apontando sua origem na religião, mas acabou culminando numa concepção genérica ainda desconexa da práxis: o homem isolado, “o homem em geral”. Marx, após a crítica de Hegel e Feuerbach (no campo da filosofia), apontará o pressuposto que deve estar continuamente

presente ao criticar o método da economia política: “o sujeito, a sociedade”, que é captado numa acepção ontológica, como um ser, mas numa ontologia social, porque fundamenta-se na práxis (ato, ação e interação) desse ser social; e sob essa orientação praxiológica, a forma de proceder no pensamento (método) estabelece a mediação primária enquanto diferencial teórico-metodológico com relação, tanto a Hegel e Feuerbach, quanto aos economistas ingleses: a mediação entre realidade e pensamento por meio do fundamento dessa própria realidade, agora restabelecido ao nível do pensamento, esse alicerce não pode ser outro senão a práxis. Somente isso possibilita um método dialético inteiramente oposto ao hegeliano, e essa oposição se dava pelo seu fundamento, como explica o próprio Marx na epígrafe deste capítulo: “Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto (...)”. O fundamento pioneiro da dialética marxiana está na práxis, assim como demonstramos: não somente numa compreensão específica dessa enquanto categoria teórica — dado que em Hegel e Feuerbach⁴¹ isso não estaria totalmente ausente —, mas, sobretudo, da orientação que esta proporciona ao método enquanto forma de proceder no pensamento que, embora abstrata, não deriva a realidade do pensamento, mas a reproduz mentalmente num concreto pensado (teoria). Reiteramos:

41 Um estudo imprescindível no entendimento das concepções de práxis em Hegel e Feuerbach, do qual somos claramente devedores neste trabalho, é o já citado livro do espanhol Vázquez (2007), *Filosofia da Práxis*. Na primeira parte da obra trata com atenção especial as concepções, primeiro de Hegel, e na sequência, de Feuerbach acerca da práxis, para, em seguida, adentrar propriamente na concepção marxiana acerca do tema.

de certo modo, em Marx, a própria ontologia — na sua acepção tradicional — é dialeticamente negada (superada) em linguagem ontológica, por dentro; assim como a filosofia o é com o próprio instrumental filosófico. E contra o método da economia política, os ecos daquelas batalhas travadas na filosofia se farão presentes, mesmo que, não raro, a presença de Feuerbach de maneira menos evidente, mas essencial. Se a questão do método é pôr o próprio método em questão enquanto reprodução espiritual da realidade no plano do pensamento, para isso, é preciso esclarecer aquilo que mistifica essa própria realidade, pois está última é que fundamenta o pensamento, e não o inverso. Onde estará o fundamento real da alienação do pensamento na economia política?

2.1 O MÉTODO DA ECONOMIA POLÍTICA: a realidade do fetiche da mercadoria transposta para o pensamento

A economia política, desde sua gênese, se afirma como disciplina voltada para o estudo da atividade econômica que consiste na produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços configurando um todo social. Hegel e a economia política tomam não somente idêntico ponto de vista, mas igualmente compartilham do mesmo equívoco, embora cada um ao seu modo. Hegel, ao perder de vista o sujeito enquanto permanente pressuposto da representação cai na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se, aprofunda-se e movimenta-se em si na forma de figurações da consciência, restando apenas contemplar esses fenômenos enquanto um movimento dialético que a consciência executa em si mesma. Analogamente, os economistas políticos, no seu

método teórico, ao não manterem a presença do sujeito (a sociedade), como pressuposto constante da representação, naturalizam os fenômenos observáveis na sociedade capitalista, e conseqüentemente, mantém sob o véu da mistificação mercantil — que Marx nomeará de fetiche da mercadoria — a verdadeira essência que na aparência se esconde pelos mesmos fenômenos que a revelam, na forma de contradições que não podem ser imediatamente captadas ou fotografadas.

Mesmo que — tanto Smith quanto Ricardo — tenham demonstrado que, por exemplo, o lucro e a renda fundiária são decorrências do processo de trabalho, é inquestionável para estes, que o trabalhador receba pelo trabalho apenas aquilo que é necessário à sua reprodução e subsistência. Tomam isso como uma lei natural, imutável. Reclamam nos limites dos fisiocratas, isto é, quando não questionam o processo social de formação do valor e sua relação com os fenômenos da sociedade — que tem nos indivíduos concretos seu sujeito. Desse modo, naturalizam aspectos fundamentais para o desvelamento do próprio processo de formação do valor e da mais valia e seus desdobramentos na totalidade concreta das relações sociais da sociedade burguesa. Em *O Capital*, Marx não deixa de apontar:

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo valor do produto do trabalho e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produ-

ção domina o homem e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo (MARX, 1985, p. 89-90).

O que nos mostrará a abstração em detalhe de zoom, como se agisse tal qual um microscópio do pensamento, enquanto aquilo com o qual o homem se relaciona materialmente na sociedade capitalista e que trará determinações para todas suas formas de representação da realidade? Ora, o trabalho é a essência de toda produção social, em todas as épocas. Na sociedade burguesa, o produto do trabalho (valor-de-uso) que se apresenta simultaneamente como veículo material do valor-de-troca, razão de ser do capital, é a mercadoria. A resposta à indagação formulada acima, teoricamente elaborada pela sistematização marxiana, concretamente pensada, é: a forma mercadoria⁴². Não obstante, se o conteúdo de uma relação social é importante, mais importante será a forma que assume esse conteúdo em determinada sociedade, e sobretudo, como essa forma adquire significância para o sujeito social no contexto da sociabilidade estabelecida. A forma que o produto do trabalho recebe na sociedade capitalista é o mistério que Marx, de maneira inédita, irá

42 Concordamos com Kosik ao observar de forma certa a importância da mercadoria: “Para a sociedade capitalista a mercadoria é a realidade absoluta, visto que ela é a unidade de todas as determinações, o embrião de todas as contradições; neste sentido, em termos hegelianos, ela pode ser caracterizada como unidade de ser e não-ser, de distinção e indistinção, de identidade e não-identidade. Todas as determinações ulteriores constituem mais ricas definições ou concretizações deste ‘absoluto’ da sociedade capitalista” (2010, p. 38).

questionar e desvendar na sua crítica à economia política — que tem seu diferencial em analisar criticamente, antes dos resultados, o método pelo qual estes eram obtidos: sua razão teórico-metodológica. Sendo essa forma (mercadoria) a unidade de todas as determinações, conseqüentemente, nela estarão os determinantes fundamentais que definirão a forma de proceder no pensamento dessa mesma consciência capturada pelo produto do seu agir consciente e objetivo (práxis) que adquire uma espécie de autonomia diante de seu próprio criador (fetiche). Embora a alienação não resida na consciência, mas de maneira ceteris paribus, na totalidade do ser social, é nas suas formas de consciência que se manifesta (a alienação) enquanto reflexo da inversão sofrida pelo próprio ser.

Ela [**leia-se: a alienação**] não reside na consciência, mas no Ser; **não no pensar, mas na vida; ela reside no desenvolvimento empírico e na manifestação vital do indivíduo**, que, por sua vez, depende das condições do mundo. Quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem o desenvolvimento [uni]lateral de uma quali[dad]e às custas de todas as demais, [se] elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado. [...] E o modo como se desenvolve essa qualidade preferencialmente favorecida depende, por sua vez, de um lado, do material de formação que lhe é oferecido, de outro lado do grau e do modo como as demais qualidades permanecem reprimidas. Justamente pelo fato de que, por exemplo, o pensar é o pensar deste indivíduo bem determinado, permanece ele como o seu

pensar determinado por sua individualidade e pelas condições em que vive [...]. Trata-se sempre, desde o início, de um momento que desaparece e se reproduz de acordo com a necessidade no todo da vida no indivíduo (MARX; ENGELS, 2007, p. 257, grifo nosso).

Qual a forma que define, na sociedade moderna, o desenvolvimento empírico das relações sociais no todo da vida dos indivíduos concretos? Encontramos já desde o conhecido Prefácio da 1ª edição de *O Capital*: “A célula econômica é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria” (MARX, 1985, p. 4). Logo, a célula desvendada pela força da abstração na sistematização marxiana é a forma mercadoria. Esta se torna a chave para a crítica da economia política, que começa pela sua universalidade: o processo de produção do capital. A produção é a razão universal de todas as sociedades, a totalidade composta pela produção, distribuição troca e consumo enquanto diferenças dentro de uma unidade; na sociedade capitalista toda produção é produção de mercadorias. Na sociedade capitalista, a forma mercadoria se torna a real mediadora das relações entre os indivíduos concretos no desenvolvimento empírico de suas vidas, fazendo essa relação entre pessoas parecer relação entre coisas. Suas determinações serão as determinações concretas do próprio ser social que, na consciência, aparecerão sempre como processo de síntese, de resultado.

Se nas relações humanas, tomadas enquanto relações sociais, a forma mercadoria trata de assumir a própria forma dessas relações, isto é, se torna o eixo a partir do qual se organiza todas as múltiplas determinações e relações enquanto formações sociais na organização societária. Logo,

as formações sociais tenderão igualmente a se definir por um processo análogo ao do fetiche da mercadoria: como se fossem relações entre fenômenos dados, naturais, e não entre fenômenos oriundos de processos sociais — definidos pela práxis humana: ato, ação e interação. E mais, sobretudo, como fenômenos que se definem por contradições, que os revelam na mesma medida que os ocultam.

A forma mercadoria é a mais geral e mais elementar da produção burguesa, razão por que surgiu nos primórdios, embora não assumisse a maneira dominante e característica de hoje em dia. Pela mesma razão parece ainda relativamente fácil penetrar em seus atributos fetichistas. Nas formas mais desenvolvidas se desvanece essa aparência de simplicidade. Donde provieram as ilusões dos mercantilistas? Segundo eles, o ouro e a prata, na função do dinheiro, não representavam uma relação social de produção, mas eram objetos naturais com peculiares propriedades sociais. E a economia moderna que sobranceira sorri desdenhosa para aquelas ilusões, não manifesta evidente fetichismo quando trata do capital? Há quanto tempo desapareceu a quimera fisiocrática de a renda da terra originar-se do solo e não da sociedade? (MARX, 1985, p. 92).

A economia política na elaboração dos sistemas econômicos — semelhante a Hegel que na sistematização histórico-filosófica caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo — sofre do fetichismo da mercadoria transposto para sua forma de proceder no pensamento. A práxis é o elo entre a vida prática e sua

representação consciente, exatamente por ser a própria expressão da ação consciente e objetiva — ato, ação e interação —, isto é, a essência de todo movimento do ser social que, por seu desenvolvimento perpassa a totalidade social definindo o ser humano.

O fetichismo desvelado por Marx, sendo fundado na realidade concreta do ser social (trabalho alienado), age fatalmente na mistificação da essência teórico-prática consciente desse ser, afastando assim, a consciência da práxis enquanto fundamento real do próprio ser e seu devir-social. Isso acaba resultando em formas de apreensão e reprodução teórica acometidas de enviesamentos caracterizados pela inversão ontológica encontrada no mundo das mercadorias: aquilo que aparece no concreto real como “o caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 1985, p. 81). Dito de outro modo, os produtos do trabalho gerados como mercadorias encobrem as características sociais do trabalho humano, dando-lhes a aparência de características materiais e propriedades sociais inerentes às próprias mercadorias. Em decorrência desse fenômeno, aquilo que aparecerá como representações mentais desse concreto não escapará de sofrer as exatas dissimulações dessa consciência fetichista fundada num ser alienado e estranhado quanto à sua condição de sujeito no processo social de produção (práxis) das suas próprias condições materiais de existência.

Desse modo, conclui a análise marxiana: “Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre conforme a análise precedente, do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (Idem., Ibid.). Numa palavra, o ser que socialmente produz mercadorias recebe do produto objetivo do seu próprio trabalho, igualmente um produto subjetivo que assume o caráter social desse trabalho

produtor de mercadorias durante o próprio processo produtivo (subjetivo-objetivo: práxis) e conseqüentemente, mistificando-o. O fetiche é a forma de consciência que os indivíduos têm da mercadoria; e nela estando os determinantes das próprias relações sociais estabelecidas por esses indivíduos, tais relações estarão igualmente fetichizadas. O fetiche resulta do próprio processo de produção de mercadorias e o caráter social que o trabalho assume neste processo: trabalho alienado. No limite, a forma mercadoria, ao transfigurar todas as relações sociais, entre seres humanos, como relações entre coisas dotadas de propriedades sociais intrínsecas, só o faz porque no próprio processo de produção de mercadorias captura a subjetividade desse processo de agir consciente objetivo (práxis), operando, ao nível da consciência, o mesmo que ocorre ao nível do objeto resultante do processo de trabalho: aquilo que Hegel chamou de exteriorização do sujeito. Em decorrência desse estranhamento, facilmente “uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1985, p. 81). Marx faz questão de enfatizar que o fetichismo é inseparável da produção de mercadorias. Como demonstramos, inseparável porque está incorporado ao próprio processo ativo consciente e objetivo (práxis) pelos desdobramentos históricos que sofre enquanto processo de produção de mercadorias. Na sua definição salienta: “Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, **quando são gerados como mercadorias**” (MARX, 1985, p. 81, grifo nosso).

Ora, a economia política manifestando-se de maneira acrítica entre as tantas formas de consciência teórica desse mundo de produtores de mercadorias, conseqüentemente

apresentará os sintomas do fetiche na sua reprodução mental da realidade naquilo que busca analisar: o valor das mercadorias. Sua análise não consegue desvendar a aparência material, de coisa, que oculta as características sociais do trabalho na mercadoria (sua essência social).

A polêmica monótona e estulta sobre o papel da natureza na criação do valor-de-troca, além de outros fatos, demonstra que uma parte dos economistas está iludida pelo fetichismo dominante no mundo das mercadorias ou pela aparência material que encobre as características sociais do trabalho. Sendo o valor-de-troca uma determinada maneira social de exprimir o trabalho empregado numa coisa, não pode conter mais elementos materiais da natureza do que uma cotação de câmbio (MARX, 1985, p. 91).

Por sua vez, os economistas ingleses mantêm-se alheios aos fenômenos sociais que incorrem ocultos no processo de formação do valor como valor-de-troca (mercadorias). Não enxergam na práxis o fundamento real do ser produtor de mercadorias, ou do caráter social do próprio trabalho que produz mercadorias — porque, para eles, a própria práxis está mistificada no produto desse trabalho quando tomam apenas sua objetividade imediata —, e acabam por retirar de campo o sujeito social na definição do modo de produção; logo, ausente o sujeito social, naturalizam o modo de produção capitalista na “eterna forma de produção social”. Numa palavra, aquela alienação que reside no ser (realidade concreta), de maneira ulterior, define a alienação do objeto na consciência (representação teórica). Ora, já demonstramos como o objeto representado para a consciência, é nada mais do

que a existência teórica (no pensamento) do ser social, da sociedade; mas esse processo não ocorre de forma imaculada, há múltiplos determinantes que interferem nessa afluência entre realidade e pensamento⁴³.

Uma das falhas principais da economia política clássica é não ter conseguido deavassar, — partindo da análise da mercadoria e, particularmente, do valor da mercadoria, — a forma do valor, a qual o torna valor-de-troca. Seus mais categorizados representantes como A. Smith e Ricardo, tratam com absoluta indiferença a forma do valor ou consideram-na mesmo alheia à natureza da mercadoria. O motivo não decorre apenas de a análise da magnitude do valor absorver totalmente sua atenção. **Há uma razão mais profunda.** A forma do valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, mais universal do modo de produção burguês, que, através dela, fica caracterizado como uma espécie particular de produção social, de acordo com sua natureza histórica. **A quem considere** esse modo de produção a eterna forma de produção social, **escapará**, necessariamente, o que é específico da forma do valor e, em consequência, da forma mercadoria e dos seus desenvolvimentos posteriores, a forma dinheiro, a forma capital, etc. (MARX, 1985, p. 90, grifo nosso).

43 Lefebvre é certo neste ponto: “Sempre existe o problema de passar do mundo das representações (dos pensamentos) ao mundo real, e esse problema não é outro senão o de passar da linguagem à vida. O problema possui, pois, aspectos múltiplos: a linguagem existente, as ideologias, a práxis, as classes e sua ação” (LEFEBVRE, 1968, p. 53).

Tomando a análise da passagem supracitada, Marx aponta uma “razão mais profunda” para a falha da economia política, além do fato de a análise do valor possivelmente ter absorvido inteiramente a atenção dos economistas políticos. Onde reside essa razão de uma das principais falhas da economia política? Dividimos a proposição marxiana em duas partes. Primeira: “A forma do valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, mais universal do modo de produção burguês, que, através dela, fica caracterizado como uma espécie particular de produção social, de acordo com sua natureza histórica” (Idem., *Ibid.*). Isto é, a forma do valor do produto do trabalho — a forma mercadoria — “é a forma mais abstrata, mais universal do modo de produção burguês”. Por meio da análise da forma mercadoria — reiteramos: enquanto forma do valor do produto do trabalho — é que se encontram os determinantes fundamentais que irão caracterizar o modo de produção burguês como “uma espécie particular de produção social, de acordo com sua natureza histórica”. Trata-se de um modo de produção historicamente desenvolvido no qual a forma do valor do produto do trabalho, oriunda do caráter abstrato do próprio trabalho⁴⁴, assume a diretriz das relações estabelecida entre valores-de-uso produzidos com a finalidade da troca (comércio), isto é, adquire a forma de mercadorias. Essa primeira parte da explanação diz respeito ao ser social no seu fundamento praxiológico, o processo de trabalho: o fato de como a forma do valor do produto

44 O duplo caráter do trabalho produtor de mercadorias é esclarecido suficientemente pelo próprio Marx no primeiro capítulo de *O Capital* (1985, p. 48-54); não é o caso de explorarmos a conceituação elementar desta concepção fundamental para o entendimento daquilo aqui exposto.

do trabalho, sendo a mais abstrata — oriunda do trabalho como produtor de valor (caráter abstrato do trabalho) —, caracteriza o modo de produção social como uma totalidade historicamente determinada, não pode ser confundido com uma operação mental que toma uma representação abstrata dessa totalidade, isolando-a de maneira a ficar vazia de historicidade crítica, chegando ao ponto de mistificar o sujeito social incorrendo numa acepção de que o capitalismo fosse a “eterna forma de produção social”, ou seja, naturalizando-o.

A segunda parte refere-se àquelas formas de consciência (aqui nos referimos à economia política) a quem esse modo de produção aparece enquanto objeto representado no qual se oculta sua própria razão social caracterizada pela forma do valor do produto do trabalho e seus desdobramentos na totalidade social — como demonstrada na primeira parte da explanação . Isto é, “a quem considere esse modo de produção a eterna forma de produção social, escapará, necessariamente, o que é específico da forma do valor e, em consequência, da forma mercadoria e dos seus desenvolvimentos posteriores, a forma dinheiro, a forma capital, etc.” (Idem., Ibid.). O ocultamento dos processos sociais imbricados na formação do valor, oriundos do caráter social que adquire o trabalho na sociedade burguesa e de como a forma abstrata (universal) do produto desse trabalho trará determinantes para o modo de produção como um todo, levam a consciência desse ser social alienado, a construir representações que, não só naturalizam o próprio modo de produção burguês e a propriedade privada desses meios de produção, como levam a representar as características sociais do trabalho humano contidas na mercadoria por meio da forma do valor

do produto do trabalho; como se fossem características intrínsecas às próprias mercadorias, como se fossem propriedades naturais das mercadorias enquanto coisas — eis o fetiche. Essa segunda parte da explanação diz respeito à consciência e sua relação com o ser. Aquele processo social que aliena objetivamente o ser, manifesta na economia política, enquanto uma das formas de consciência desse próprio ser, sua existência teórica fetichizada. Afinal de contas, pode parecer truísmo, mas não se pode esquecer: a economia política não é a própria manifestação da realidade burguesa, mas uma das formas de representação desta realidade no pensamento.

A “carência”⁴⁵ daquilo que nomeamos de orientação praxiológica no método da economia burguesa é a manifestação teórica, enquanto forma de construção teórica (método), do ser social sob alienação enquanto objeto representado para a sua própria consciência naquele momento histórico – por isso, jamais seria o caso de culpabilizar os economistas políticos. Marx demonstra, como a forma de proceder no pensamento, o próprio modo de pensar, e não somente seus resultados — que não passam de produtos desse *modus operandis* — representaram a existência teórica da alienação residente no ser social, ou do ser social alienado. Aqui enxergamos as sérias implicações, para o método, do papel da consciência tensionado com o ser social: processo este, que na dialética marxiana,

45 Não queremos dizer com “carência”, que se trate de um desliz dos economistas políticos em não levar em conta um paradigma posteriormente descoberto somente por Marx; o que seria grave equívoco de caráter idealista da nossa parte. A problemática em questão, nem de longe, se resolve no campo paradigmático isolado da história; ao contrário.

deve consistir na reprodução mental da própria mediação encontrada na realidade (práxis). Reiteramos: a relação da consciência com a sua vida real (social) funda-se na práxis — naquilo que os homens fazem (ato, ação e interação). A própria mediação entre realidade e pensamento no método teórico, deverá imitar a mediação objetiva estabelecida no real. Essa reprodução espiritual da práxis enquanto fundamento teórico permanente que guiará o modo de proceder do pensamento sob a dialética marxiana é que nomeamos de orientação praxiológica.

A teoria não deve somente consistir na reprodução do real ao nível do pensamento enquanto resultado, mas sobretudo, já desde sua construção, no modo de obtê-la (método teórico). Isto é, o processo teórico de elaboração, em Marx, igualmente faz-se reprodução do real. Ao modo como são mediadas as tensões entre o fluxo subjetivo e objetivo da atividade humana (práxis), assim mesmo, deverá ser mediada a relação entre realidade e pensamento no método (orientação praxiológica). Aquilo que na realidade sensível é práxis (atividade teórico-prática), no pensamento aparece enquanto orientação praxiológica (método), como reprodução subjetiva do sensível.

Para os filósofos e os economistas, assim como para Marx, o objeto, *strictu sensu*, é a práxis (o trabalho). Todavia, na filosofia o trabalho está reduzido meramente à trabalho espiritual, ou seja, numa aleijamento da práxis por sua face excessivamente subjetivada (idealismo hegeliano) ou numa inversão a partir de uma inflexão antropológica de caráter materialista contemplativo (materialismo feuerbachiano). Na economia, desde os mercantilistas, passando pelos fisiocratas até os economistas políticos, o trabalho aparece mistificado, ora em supostas propriedades

naturais do ouro e da prata exercendo a função de dinheiro (mercantilistas), ora na renda da terra como se fosse oriunda do solo (fisiocratas), e não das relações sociais ou mesmo na mercadoria como portadora de valor trabalho indiferente aos processos e relações sociais atinentes ao próprio processo de trabalho (economia política). Em todos a propriedade privada é naturalizada e dogmatizada, e o processo de trabalho mistificado. Consequentemente, aquilo que é específico da forma do valor (a forma mercadoria e seus desdobramentos históricos), escapa permanecendo oculto ao pensamento fetichizado pela própria forma mercadoria. A expressão do fetiche da mercadoria no objeto representado para a consciência dos economistas distancia-os da práxis como campo de mediações, e o processo de trabalho jamais assume a sua centralidade devida na análise. Só em Marx fundar-se-á a reabilitação do prático-sensível, não mais dissociados entre teoria e prática divorciadas, entre objetos sensíveis e objetos do pensamento desconectados; mas, ao contrário, no seu método dialético se estabelece uma ligação ineliminável entre realidade e pensamento que reproduz a própria conexão estabelecida entre ser e consciência no real: práxis. Defendemos a reabilitação desta ao modo de proceder do pensamento diante da sua realidade enquanto consciência crítica de si, isto é, capaz de perceber e decodificar as mistificações características da sua época: eis a nomeada orientação praxiológica.

CAPÍTULO III

1 O PROBLEMA DA CONEXÃO REFLEXIVA ENTRE REALIDADE E PENSAMENTO

“Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu.”

Karl Marx e Friedrich Engels¹

A própria teoria da alienação² adquire importância no legado marxiano tendo em vista que é por meio da alienação fundada no e pelo trabalho alienado — que em Hegel aparece somente como estranhamento figurado na consciência, por conta de só admitir o trabalho espiritual — que se explicarão aqueles enviesamentos ao nível do pensamento. Por isso Marx aponta um avanço em Feuerbach quando concebe a alienação da filosofia que mistificava a realidade natural em mera derivação da ideia. No entanto, critica-o em condenar totalmente a abstração, e não enxergar que o problema na mistificação hegeliana estava em tomar a abstração enquanto finalidade, e não como instrumento — que seria o seu devido papel quanto ao método teórico cientificamente

1 In: MARX; ENGELS, 2007, p. 94.

2 Embora não seja o foco específico da nossa discussão aqui, a teoria da alienação, *strictu sensu*, é explorada largamente na produção marxista brasileira e estrangeira, a saber: KONDER (2009), *Marxismo e alienação*; MÉSZÁROS (1970), *Marx's Theory of Alienation* [Marx: a teoria da alienação, 1981].

fidedigno à realidade, segundo demonstramos. A partir da crítica marxiana, no que diz respeito ao método, pode-se concluir que os economistas políticos apenas reproduziam a condição do ser (trabalho alienado) de forma acrítica, incorrendo na reprodução teórica da realidade assim como é, em sua forma alienada, ou seja, fetichizada ao nível da consciência. Marx será o primeiro a introduzir a crítica fundamentada no real (atividade humana sensível), apreendida também criticamente, na forma de proceder do pensamento ao reproduzir a realidade — isto é, o método deverá estar fundamentado na práxis. Seu método dialético surge como uma forma inédita e radicalmente³ crítica nunca vista na história do pensamento moderno. Em Marx, a dialética da razão moderna, iniciada com Hegel, recria-se na orientação que o pensamento recebe da própria realidade ao tentar reproduzi-la criticamente no pensamento (orientação praxiológica) para então tornar-se razão dialética — o que só possível na e pela práxis assumida enquanto fundamento da orientação desenvolvida na conexão reflexiva entre realidade e pensamento.

Na sua Fenomenologia, Hegel sucumbiu em derivar o ser da consciência, mantendo sua integração apenas por um artifício lógico — a sua lógica dialética (ou a dialética como sua lógica), que se configura numa ontologia —; dito de outro modo, se acabou por derivar a realidade do pensamento, por deixar escapar que, na sua forma de aparecer ao pensamento⁴, a realidade se apresenta como

3 Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* Marx já advertia: “Ser radical é segurar tudo pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2004, p. 53).

4 É oportuno resgatar quando Lukács (1979 apud PONTES, 2008) chama atenção de como para Hegel, pai da concepção dialética credora do

resultado, como síntese, quando na verdade, em essência, se mantém como o ponto de partida efetivo do pensamento, assim como é o verdadeiro ponto de partida da representação e da intuição. Tal detalhe também escapa a Feuerbach⁵ ao condenar o método que se eleva do abstrato ao concreto, por achar que ao se elevar do abstrato, estar-se-ia perdendo o elo com a realidade imediata e incorrendo-se num ser indeterminado. Feuerbach não admite outra forma do método ascensional do abstrato ao concreto, que não o hegeliano; não compreende⁶ que a busca por objetos sensíveis efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento, por definição, sofre da separação

pensamento marxiano, a essência “[...] não é entendida nem como algo transcendente, nem como produto de um processo mental de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente uns nos outros, onde as determinações reflexivas mostram possuir um caráter primariamente ontológico”.

- 5 “O caminho seguido até aqui pela filosofia especulativa, do abstrato ao concreto, do ideal ao real, é um caminho invertido. Nesse caminho nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas somente à realização de suas próprias abstrações (...)” (FEUERBACH apud FREDERICO, 2009, p. 28). Frederico ressalta que a filosofia especulativa de Hegel é assim criticada por partir de um universal abstrato, de um ser indeterminado, de um pensamento vago, a partir do qual o filósofo idealista vai construindo a realidade. Contra essa visão fantasmagórica, Feuerbach propõe a inversão materialista denunciadora de todo o edifício conceitual hegeliano como uma teologia disfarçada, um sistema alienado que subverte as relações reais entre o pensamento e a realidade (FREDERICO, 2009, p. 28).
- 6 Vale a pena reiterar um trecho da primeira tese Ad Feuerbach: “Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” (MARX;ENGELS, 2007, p. 533).

entre teoria e prática. Ele só admite, como consta em *A Essência do Cristianismo* — já demonstrado no capítulo anterior desta obra — a atividade teórica da consciência (contemplativa) como autenticamente humana; relega a prática subjeti-vamente, ignora a atividade humana como objetiva, e sobretudo, como atividade objetiva indissociável de um fluxo subjetivo — mérito que o próprio Marx reconhecerá no idealismo alemão (Hegel), embora este se perca por alienar-se ao próprio fluxo subjetivo, tornando-se fraseologia da consciência. Por isso, na relação entre ser e consciência, o papel desta última não pode ser relegado — embora não seja decisivo —, principalmente quando tratamos de questões de método, no que é importante pô-la no seu devido lugar.

Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a atividade da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência teórica enquanto ser social (MARX, 2008,p. 107).

A conexão entre consciência e ser social não é outra senão a própria conexão entre pensamento e realidade. O caso da economia política não foi analisado à toa por Marx, com clara ênfase no seu método — tanto nos *Grundrisse*, quanto, desde o primeiro capítulo, e ao longo de *O Capital*. A alienação da atividade humana na forma que assume o valor do produto do trabalho na sociedade capitalista (forma mercadoria) manifesta-se enquanto objeto representado

pela consciência própria dessa práxis (alienada), por meio do fetiche mercantil, levando as elaborações teóricas dessa consciência a seguirem uma rota de construção no pensamento (método) igualmente fetichizada. Por consequência, produzirá resultados os quais deixarão escapar aquilo que é específico à essência dessa realidade que tenta reproduzir teoricamente. Por exemplo, veja-se os economistas políticos que, apesar de captarem a magnitude do valor corretamente no trabalho, não apreendem aquilo que é específico da forma do valor, nos seus desdobramentos ulteriores: a forma mercadoria, a forma dinheiro, a forma capital, etc. A economia política se traduz numa existência teórica fetichizada, porque corresponde a um ser, em sua existência real, alienado, sob um processo acerca do qual ela não possui consciência crítica alguma. O seu próprio ser tem sua existência real (efetiva) alienada. Para o método, o fetiche representa a própria mistificação da práxis, impossibilitando-lhe a orientação praxiológica. A relação teoria e prática se estabelece de forma que torna a teoria algo alheio à prática e que, facilmente se pode derivar em teoria “pura”, isolada — por isso, não raro, Marx acusa os ideólogos da burguesia de construírem análises vazias, sem conexão com a realidade. Vejam-se as Teses Ad Feuerbach: os mistérios da teoria se resolvem na prática humana (práxis). A reabilitação da práxis no modo de proceder do pensamento (orientação praxiológica) no estudo da sociedade capitalista é aquilo que permitirá a Marx criticar o fetichismo até então predominante nas elaborações teóricas acerca desta sociedade. Primeiro, no caso da crítica à filosofia (Hegel e Feuerbach), e posteriormente, na crítica da economia política (Smith e Ricardo). Nesse sentido, a teoria capaz de desvendar a realidade só pode ser uma teoria

crítica que assenta seu fundamento real na práxis (ato, ação e interação humanos).

A carência de orientação praxiológica na forma de proceder do pensamento não é uma questão paradigmática, de tomar este ou aquele método teórico — o que levaria à conclusão de que tanto Hegel como os economistas políticos cometeram equívocos simplesmente porque não tomaram o método cientificamente correto. Ao contrário, a consciência alienada que se expressa no método teórico enquanto forma de proceder do pensamento advém exatamente da alienação original, que reside no ser sob a ordem burguesa. A maneira como se dá o ocultamento das relações sociais que envolvem a práxis (ato, ação, interação, relação) e os fenômenos observáveis na sociedade burguesa (base material), acaba por refletir na consciência, mesmo na sua forma mais elevada com relação ao senso comum — isto é, a consciência histórico-filosófica (científica) —, a perda do sujeito, a sociedade nos indivíduos reais e concretos, enquanto permanente pressuposto da representação, enquanto a forma práxis transposta para a cabeça pensante.

O ocultamento da práxis no método enquanto forma de proceder do pensamento, embora possa revelar (parcialmente) o conteúdo de um fenômeno analisado, antes oculto, ainda mantém o ocultamento da razão (totalidade concreta) desse mesmo conteúdo quando não se questiona acerca dessa própria mistificação e, conseqüentemente não revela a razão desse conteúdo não ser dado de imediato, ou seja, dele mesmo ser passível de ocultamentos: o método distante da práxis nem sequer percebe razão no ocultamento, porque sequer tem consciência dele. Se na filosofia se tratou da consciência e sua atividade espiritual isolada, na economia política importa a materialização do

agir humano consciente e objetivo: a produção, distribuição, troca e consumo. Em ambas (filosofia e economia política), a ação humana é percebida nos seus produtos, importa mais a obra do que o ato, exatamente porque a práxis ainda permanece mistificada nessas representações. A consciência que produz essas representações sofre do fetiche, como demonstramos, que advém da obra quando se oculta a razão de sua produção (por essa razão leia-se práxis). Aquilo que Smith afirma não é demonstrado em sua razão; ele simplesmente não questiona a razão dos seus resultados.

Paralisa-se o pensamento na dificuldade de transcender a aparência dos fenômenos na realidade imediata, por não compreender as contradições que esses próprios fenômenos representam quanto a sua essência: ocultando-a pela mesma razão que os revela, o fetiche. Naquilo que se revela o sujeito, sua obra (objeto), nela mesma se perde: eis o fator alienação. E por que a práxis se oculta no método que produz teoria na e pela consciência? O problema da autêntica conexão entre realidade e pensamento se traduz enquanto problemática da respectiva mediação entre práxis e consciência.

1.1 PRÁXIS, LINGUAGEM E CONSCIÊNCIA: a mediação entre realidade e pensamento

“A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. [...] A consciência

[*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real.”

Karl Marx e Friedrich Engels⁷

Se a consciência encontra-se e define-se exatamente pela sua relação com o seu ambiente (indivíduos e coisas exteriores), e nesta relação, na sociedade moderna, ela é submetida à alienação das suas próprias formas de ação e interação (práxis) pelo fetiche da mercadoria; logo, esta mesma consciência, ao tentar pensar (reproduzir teoricamente) a totalidade de múltiplas determinações e relações que compõe a unidade na diversidade desse seu próprio mundo, naturalmente, irá igualmente não se reconhecer enquanto sujeito ativo das suas representações. No entanto, faz-se imprescindível adentrar um pouco mais na relação da práxis⁸ com a consciência, incluindo um elemento fundamental nesse processo: a linguagem. Iniciemos pela *A Ideologia Alemã*:

A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente ani-

7 In: MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94.

8 Lembramos nosso recorte na discussão da práxis enquanto orientação para a forma de proceder no pensamento.

mal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Aqui, Marx e Engels demonstram, a partir de pressupostos históricos concretos⁹, que a consciência não passa de um produto social; “os homens desenvolvem a consciência no interior do seu desenvolvimento histórico real” (Idem). Em outro trecho da mesma passagem, esclarecem que “minha relação com meu ambiente é a minha consciência” (Idem). E prosseguem a explanação supracitada, a partir desse “começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade” (Idem):

Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades

9 Eles partem da existência concreta de indivíduos humanos vivos e da necessidade de produzirem as condições materiais dessa própria existência: “O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Ver também os três aspectos históricos apontados por Marx e Engels (2007, p. 32-34). Tais pressupostos constituem, pois, o que se poderia chamar da “teoria da história marxiana”, ou a base histórica real do seu método teórico.

e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades, etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. “puras” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36).

Enquanto ato, ação e interação, no movimento da realidade, e enquanto orientação praxiológica no movimento teórico do pensamento (método), a práxis é quem revela a íntima conexão entre ser e consciência, realidade e pensamento, assim como a relação teórico-metodológica existente entre conteúdo e forma. Vimos como aquilo que os indivíduos dizem vêm da práxis, mas que também inevitavelmente passa pela consciência. Quando se trata de teoria e categorias teóricas, a orientação praxiológica pode reduzir a relatividade aparente que essas coisas possuem enquanto formas do ser, determinações da existência, à verdadeira relação existente entre eles, como meras expressões do pensamento humano: ideias, sejam na forma de ideologia, sejam na forma de conceitos (abstrações

científicas)¹⁰ — que é mais especificamente aquilo que tratamos até agora com maior ênfase neste trabalho, a exemplo do conceito de valor de troca e de mercadoria, que tomamos na sua importância para nossa discussão quanto ao método pelo qual foram obtidos configurando uma elaboração teórico-científica dos economistas políticos. Reiteramos: se a relação entre consciência e ser social se traduz na própria relação entre pensamento e realidade, há uma mediação necessária. As representações (ideias), sejam ideologias (no sentido mais comum) ou abstrações científicas¹¹, constituem a mediação entre práxis e consciência. Neste ponto, a linguagem tem um papel mediador fundamental — como exploraremos mais a frente.

10 Lefebvre é nosso credor nessa distinção: “As ideologias comportam abstrações não científicas, enquanto os conceitos são abstrações científicas (como o conceito de valor de troca e de mercadoria)” (1968, p. 52). No entanto, Lefebvre desenvolve a análise das ideologias, diferente do nosso objeto. Interessa-nos passar pelos conceitos enquanto abstrações científicas, e ainda, sob o recorte analítico de tomar como objeto de estudo o método enquanto forma de proceder no pensamento que levou a esses conceitos. Analisamos primeiro na filosofia, e posteriormente na economia política, entendendo-as compondo um nexos sincrônico na obra marxiana, que constitui o próprio método dialético.

11 Não eximimos a função ideológica que exercem as elaborações científicas ao aderir à distinção de Lefebvre entre ideologia — no sentido mais comum das representações que interferem na realidade, seja por imposição ou por persuasão — e abstrações científicas ou filosóficas. Tal distinção oferece um recurso didático-expositivo no sentido de destacar que tratamos neste trabalho, não de analisar as ideologias em geral, mas o método enquanto forma de proceder do pensamento, na medida das questões que recortamos sincronicamente no tocante à produção teórico-científica confrontada por Marx na formação do seu arcabouço teórico-metodológico. O próprio Marx em *O Capital*, não raro, nomeará o economista política de ideólogo do capitalismo (MARX, 1985, p. 666).

Vale, de passagem, o exemplo quando na própria classe trabalhadora, Marx aponta a formação histórica na qual essa classe emerge como consciência alienada derivada do seu próprio ser igualmente alienado, apontando a importância do papel de certas representações acerca das relações de produção na consciência como cimento subjetivo das relações sociais:

Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes (MARX, 1985, p. 854).

Inclusive no campo da ideologia; mesmo aí, estas representações não permanecem nas nuvens da abstração, retornam à práxis e interferem¹² na realidade, a exemplo da

12 Sobre a função ideológica, cabe o certo apontamento do inglês Terry Eagleton acerca da complexidade da forma ideologia, para além dos reducionismos comuns à tradição marxista: “Os marxistas muitas vezes falam de ‘contradições ideológicas’, assim como de ‘contradições na realidade’ (embora esta segunda maneira de falar faça muito sentido, é um ponto de discórdia entre eles). Pode-se então pensar que as contradições ideológicas de certo modo ‘refletem’ ou ‘correspondem a’ contradições na própria sociedade. Mas a situação é, na verdade, mais complexa do que isso sugere. Suponhamos que exista uma contradição ‘real’ na sociedade capitalista entre a liberdade burguesa e seus efeitos opressivos. Também se pode dizer que o discurso ideológico da liberdade burguesa é contraditório, mas isso não porque reproduz as contradições reais em questão. Em vez disso, a ideologia tenderá a

ilustração apontada por Marx, mantendo a consciência da classe trabalhadora subjugada às “leis naturais da produção”. Sendo assim, a classe trabalhadora não consegue enxergar, sob o véu da mistificação fundada na alienação — que decorre das próprias condições de produção e é assegurada e perpetuada por essas mesmas condições —, a forma social e histórica dessas leis, que logo são aceitas como leis naturais e evidentes. Se põe uma contradição seminal entre realidade e consciência: o trabalhador alienado internaliza a exploração como algo natural e evidente. Eis a contradição fundante de todo enviesamento desvelado por Marx entre realidade e consciência na sociedade moderna; e essa contradição se produz já na própria realidade. Em termos ontológico-dialéticos entendemos que, se o trabalho funda a realidade social humana, é justamente da contradição implicada objetivamente nessa atividade enquanto práxis que origina-se toda contradição ulterior entre essa própria realidade e sua consciência nos seres humanos. Qualquer reprodução acrítica da realidade realizada pela consciência humana enquanto reflexo dessa contradição produzida no real, será mistificadora da própria relação contraditória entre consciência e realidade. Consequentemente, igualmente mistificará a forma como reproduz essa própria realidade.

reproduzir o que é positivo em tal liberdade, mascarando, reprimindo ou deslocando seus corolários odiosos, e esse trabalho de mascarar ou reprimir, como sintoma neurótico, provavelmente afetará, a partir de dentro o que é genuinamente articulado. Pode-se afirmar, então, que a natureza ambígua, autocontraditória da ideologia origina-se justamente do fato de ela não reproduzir com autenticidade a contradição real; na verdade, se realmente o fizesse, poderíamos até mesmo hesitar em chamar ‘ideológico’ esse discurso” (EAGLETON, 1997, p. 123).

Tentamos demonstrar numa exposição sincrônica, que se Hegel converteu esse caráter relativo da ideia em algo absoluto, foi exatamente por perder a conexão íntima entre a realidade e sua forma de expressão no pensamento (a categoria teórica ou o conceito). Nisto, caiu na ilusão de uma totalidade abstrata enquanto momentos da consciência que se movimenta em si mesma por meio da ideia que sintetiza-se e aprofunda-se em si mesma. Tal mediação só é possível, livre de elementos mistificadores, quando a linguagem é capaz de reconhecer seu fundamento real para o pensamento: a práxis enquanto orientação que mantém, ao nível do pensamento, o sujeito (a sociedade e os indivíduos reais) enquanto pressuposto contínuo e permanente do método teórico enquanto modo de pensar. Igualmente na economia política, Ricardo, embora tenha logrado desvelar o caráter relativo que possuem as mercadorias enquanto valores-de-troca, isto é, a relação existente entre as mercadorias como meras expressões do trabalho humano; faltou-lhe exatamente esclarecer, como demonstrou Marx, a conexão íntima entre o valor e sua forma: o valor-de-troca. Tal conexão encontra sua razão no caráter social do trabalho enquanto gerador de mercadorias (valores-de-troca); razão essa que tem seu fundamento real na práxis. Desse modo, faz-se imprescindível fixar historicamente o lugar da linguagem na mediação entre práxis e consciência. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels, após analisarem os principais aspectos das relações históricas originárias¹³, apontarão a descoberta que não poderia passar despercebida:

13 Cf. Para a análise marxiana dos quatro aspectos ou quatro momentos das relações históricas originárias, ver MARX; ENGELS, 2007, p. 29-34.

[...] descobrimos que o homem tem também “**consciência**”. Mas esta também não é, desde o início, **consciência** “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a **consciência** – a linguagem é a **consciência** real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a **consciência**, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a **consciência** já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Assim como sua expressão mais abstrata — a consciência, que é um produto social —, a linguagem e sua função igualmente se definem socialmente, sob uma historicidade. O nascedouro da consciência e da linguagem — esta última, expressão prática, real, da primeira — encontra-se na essência humana desvendada por Marx, isto é, nas relações sociais; “a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens” (Idem., Ibid.).

Nesse mesmo trecho de *A Ideologia Alemã* Marx enuncia quatro aspectos ou momentos da sua teoria da história dos seres humanos; são quatro momentos originários: primeiro, a primazia das necessidades físicas do homem; segundo, o reconhecimento da satisfação dessas necessidades pelo homem leva ao surgimento de novas necessidades — nesses dois primeiros momentos

Marx aponta o primeiro fato histórico; terceiro, a família, como condição fundamental para toda história humana; e o quarto momento, decisivo: “A transformação dos meios de produção cria o que se pode chamar de forças produtivas, que implicam simultaneamente uma relação dos homens entre si e uma relação dos homens com a natureza” (ARON, 2005, p. 214). No entanto há ainda um “quinto momento¹⁴”, brilhantemente descrito por Aron:

O que se quer fazer entender dizendo que o quinto momento da análise da realidade histórica é a consciência? Trata-se, primeiro, de uma consciência real e prática que se exprime na linguagem. [...] Marx quer mostrar a consciência não como primordial, mas como segunda, não como devendo ser pensada, abstração feita da realidade viva ou histórica, mas, ao contrário, como expressão dessa realidade do homem, espécie natural, espécie social, do homem criando seus meios existência. A consciência é uma forma da produção da vida por si mesma e essa consciência real está imediatamente ligada à atividade prática, à práxis (ARON, 2005, p. 216).

A orientação praxiológica reabilitada na relação entre consciência e realidade, operação acionada de forma inédita na história do pensamento humano por Marx, é a consciência crítica extraída da crítica latente que constitui o

14 Assim como interpretamos a explanação de Aron, não se quer com isso (“quinto momento”) afirmar que a consciência surgiria cronologicamente após os “quatro momentos” apresentados de saída por Marx e Engels. Nomeá-lo de quinto trata apenas de uma referência à ordem expositiva na qual a consciência aparece no texto marxiano.

“quinto momento” da análise marxiana da realidade histórica; mas agora, enquanto consciência crítica de si, por tornar consciente criticamente para si mesma, a contradição entre realidade e consciência, por meio da tomada de consciência da contradição produzida objetivamente na sua própria realidade. Essa consciência se põe reorientada exatamente naquilo que historicamente esteve perdida: a práxis — seu próprio fundamento. Eis a orientação praxiológica. A compreensão marxiana da consciência é o desvelamento da verdadeira teoria da consciência: a consciência dada pela organização física e social humanas; isto é, enquanto um produto social. Por sua vez, essa compreensão é retrospectiva, não ocorre em tempo real, mas após um determinado estágio de desenvolvimento que permita transcender o particular rumo à universalidade. Isso sugere a linguagem como inseparável da realidade e que, consciência e linguagem estabelecem, organicamente (desde o “primeiro ato histórico”), uma conexão dialética com a realidade social, com e no próprio ser social. Embora determinada por este último, a consciência¹⁵ é uma dimensão intrínseca, constituinte e constitutiva, do ser social. Quando se trata da realidade humana, sempre há uma forma de consciência, mesmo que ilusória, irreal, fantasiosa, alienada ou contraditória. A consciência crítica de si é a consciência real, capaz de (re) habilitar na própria vida sua razão desprovida de mistificações;

15 À nossa concepção de consciência aqui, se permite um alargamento para além da consciência que compõe e se restringe ao processo de trabalho enquanto práxis. A própria consciência crítica de si, ao modo que nomeamos, está para além da produção e da própria práxis como detentora de um consciência que lhe é inseparável, estendendo-se pela reprodução e outros esteios da organização societária. A consciência crítica de si é consciência teórica da práxis que (re)estabelece uma ligação ineliminável entre teoria e prática.

não se dá de um salto, mas ocorre como processo permanente de autoconhecimento-consciente-crítico.

A consciência real refletiria a prática efetiva, enquanto a consciência ideológica, a das classes privilegiadas ou dominantes ou dos intelectuais separados da prática, seria uma representação falsa do mundo real ou, ainda, tentaria justificar, a golpes de conceitos ou de ideias, a realidade presente (ARON, 2005, p. 219).

Iniciamos a discussão pela crítica marxiana às suas fontes filosóficas fundamentais (Hegel e Feuerbach) no tocante à mistificação operada quanto ao lugar e papel da consciência na identificação de uma essência humana ideal. Demonstramos como Marx chega, por meio da crítica a essas concepções idealistas ou materialistas contemplativas — criticando sobretudo, o *modus operandis* do pensamento em sua relação com o real —, à economia política, que também não poderia ser poupada de igualmente ser criticada (desde o seu método), por também incorrer em mistificações na análise da produção humana. Em ambas, é identificada a representação da essência humana desconectada do seu fundamento histórico e social (práxis), que acaba sempre por não contrariar a realidade presente. E sobretudo, como o modo de proceder do pensamento na obtenção dessas representações é acometido daquela alienação residente no próprio ser social sob determinadas relações sociais. O que se explica, de rebote, pelo fato historicamente demonstrado, de como a consciência é oriunda desse ser, de como não passa da “existência teórica” daquilo que o ser social é “existência real”, figura viva. Dessas determinações, traduzimos essa mediação (entre consciência e ser

social) na própria relação entre pensamento e realidade. Sistematização que adquire flagrante importância na apreensão das questões ora abarcadas quanto ao método, e nos revelam na práxis o fundamento real de cada ser e devir social (nos termos luckasianos), valendo-se da própria assertiva marxiana contra Feuerbach: “toda vida social é essencialmente prática”. Sendo assim, a práxis mostra-se não somente enquanto fundamento do ser social e suas formas de consciência, mas, igualmente, a orientação essencial para a apreensão teórico-dialética dessa realidade (do ser social) pelo pensamento.

Mostramos também como os seres humanos, sob a produção mercantil e a forma mercadoria representam sua própria realidade, numa aparência de nebulosidades. Por isso, a importância que assume a decodificação operada por Marx e por ele denominada de fetiche da mercadoria. Destacamos esse desdobramento da forma mercadoria, apreendida entre realidade e pensamento (ser e consciência) para o método enquanto forma de proceder do pensamento. Vimos como a economia política tratou da mercadoria quando, mesmo enxergando o seu valor no trabalho (conteúdo do valor), não consegue desvencilhar a sua consciência teórica da nebulosidade da própria mercadoria enquanto forma fundada numa práxis em conflito consigo mesma (o trabalho alienado). Se toda práxis enquanto movimento dialético e enquanto conteúdo, cria formas, a forma criada no e pelo trabalho alienado é a forma mercadoria¹⁶. Marx esclarece como a mercadoria enquanto

16 Assim pontua Lefebvre quando trata do trabalho que entra em conflito consigo mesmo na sociedade capitalista: “Desse trabalho, como movimento dialético e como conteúdo, emerge uma forma, aquela que assume o produto do trabalho material: a mercadoria” (1968, p. 32).

intermediário “opaco” das relações sociais na sociedade capitalista, “contamina” o espírito que se exterioriza como consciência; determinando pelo fetiche a forma como esse pensamento apreende a sua realidade. Tanto na filosofia quando trata da consciência humana e sua atividade, como na economia política que se debruça sobre a objetividade imediata da capacidade produtiva oriunda da ação humana, o fundamento real ficou embaçado para o pensamento que acaba por se elevar em elaborações teóricas nas quais a práxis sofre de mistificação. É oportuno o esclarecimento de Lefebvre:

Assim, para Marx, a consciência (social) que nasce de uma práxis só reflete fielmente essa práxis em situações bastante definidas: quanto a própria práxis não está envolvida em véus nebulosos e as relações entre os seres humanos permanecem diretas, sem intermediários “opacos”. Em estruturas sociais e modos de produção determinados, as práxis sociais produzem representações. Essas representações aumentam ou diminuem a falta de transparência de uma sociedade. Elas esclarecem ou obscurecem essa sociedade. Ora a esclarecem com uma falta de transparência, ora mergulham-na na penumbra e nas trevas em nome de uma doutrina ainda mais obscura que a realidade da qual surgiu. A realidade social, isto é, os homens e os grupos humanos em suas interações, produz aparências, que são algo além e diverso de ilusões sem consistência. Essas aparências são o modo de aparecer das atividades humanas no seu conjunto, em um momento dado: as modalidades da consciência. Elas têm, pois, mais consistência ou, pelo menos, mais coerên-

cia que as simples ilusões ou vulgares mentiras. As aparências têm uma realidade e a realidade comporta aparências. De forma especial, a produção mercantil está envolvida em nebulosidades (LEFEBVRE, 1968, p. 44).

Foi importante em nossa argumentação sobre o caráter fundamental da orientação praxiológica do método dialético marxiano esclarecer: do pensamento ao proceder na apreensão da realidade ter sempre vivo o seu fundamento real na práxis. Sendo a essência humana integralmente definida pelas relações sociais fundadas na atividade prática consciente (práxis), e tendo no trabalho sua expressão fundante da sociabilidade humana; o produto em geral dessa atividade (a mercadoria), que só existe devido aos seres humanos, nestas próprias relações, adquire existência fora dos seres humanos, e conseqüentemente, ao assumir a forma mais universal e abstrata sob a qual essa própria sociabilidade se organiza em determinado estágio do desenvolvimento histórico (o capitalismo), conduz, ao nível da consciência (dessa realidade enquanto objeto representado), ao caminho da coisa abstrata sob os determinantes dessa forma mesma (a mercadoria). Isto é, conduz as representações acerca dessa realidade na consciência (face pensante do ser social) à mistificação, por meio do fetichismo dessa própria realidade que sofre da interposição em suas relações sociais de um intermediário estranho — que a tudo torna coisa —, a mercadoria; que aparece exercendo autonomia sobre os seres humanos e suas relações. No método científico enquanto instrumento de elaborações teóricas acerca dessa realidade, a consciência teórica (acrítica) não escapa desse estranhamento; ao contrário, por não ter consciência do processo de formação

histórico-social de si na e pela práxis, constrói abstrações científicas (sejam filosóficas ou econômicas) alheias a esse fundamento praxiológico. Na crítica desse método fetichizado na relação entre realidade e pensamento, a sistematização marxiana funda um novo método teórico, de orientação praxiológica — reconectando a apreensão da vida humana às relações sociais e seus desdobramentos, agora, sob a desmistificação do intermediário alienante (a mercadoria), que tem seu segredo (fetiche) decodificado à luz do dia. É preciso retomar o papel da consciência apreendida sob esse novo método, e descoberta, a partir de então, como consciência social.

Assim, essa consciência social, consciência de uma práxis múltipla e eivada de contradições, volta-se para a sua expressão prática, a linguagem, e nela investe para formar abstrações e desdobramentos dessas abstrações: teorias, formulações, vocabulários, paradigmas de pensamento, etc.¹⁷

[...] a linguagem não suscita o que os homens têm a dizer. Não possui esse poder mágico, ou só possui temporariamente, de maneira precária. O que os homens dizem vem da práxis: do trabalho e da divisão do trabalho, dos atos e das lutas reais. Mas tudo o que eles fazem só entra na consciência passando pela linguagem, sendo dito (LEFEBVRE, 1968, p. 52).

Consolidamos o entendimento da linguagem como mediadora entre a vida prática (práxis) e a consciência teórica dela (teoria). Revela-se uma relação seminal

17 Reiteramos: é cada vez mais evidente a nossa dívida com Lefebvre na sua análise, sob o arcabouço marxiano, da ideologia em geral (1968, p. 52 vv.).

entre teoria, método e práxis mediada pela linguagem e suas modalidades de expressão. Resta-nos estabelecer os liames dessa mediação entre pensamento e realidade. Nessa elaboração subjetiva, o método sofre daquelas determinações análogas as formas enigmáticas que as relações sociais assumem sob a mediação da forma mercadoria. Numa palavra, o pensamento não escapa imune ao fetiche da mercadoria. No arremate de nossa proposição voltemos novamente à mercadoria, mais uma vez, sob a indicação de Lefebvre:

[...] desde que se vejam apenas como simples signos os caracteres sociais que revestem as coisas ou os caracteres materiais que revestem as determinações sociais do trabalho, sobre a base de um modo particular de produção, estamos-lhes emprestando o significado de ficções convencionais, sancionadas pelo pretendido consentimento universal dos homens (MARX apud LEFEBVRE, 1968, p. 53).

Marx situa a linguagem, enquanto expressão real (prática) da consciência, na práxis. Unem-se de maneira dialética e inseparável: consciência e práxis, teoria e prática, realidade e pensamento. União que define-se como unidade na diversidade — tão almejada e não conquistada por Hegel¹⁸. Chega-se a superação integral de

18 A questão da revolução e da transformação rumo a um outra sociedade é exatamente a superação desta distensão entre realidade e pensamento, geradora da contradição que acomete a consciência pela alienação que reside no próprio ser social na ordem burguesa. A práxis revolucionária seria exatamente a crítica radical e consolidada na ação sensível, na prática, objetivamente; na busca da consciência real materializada objetivamente, na criação de uma nova realidade

todo debate filosófico meramente especulativo em torno da consciência, tendo desvelado seu fundamento concreto (histórico-social) na práxis; assim como se desfaz a nebulosidade em torno da forma do valor quando deslinda-se a nebulosidade que ocultava o caráter social do trabalho enquanto produtor de valor. Desse modo, o método enquanto mover do pensamento que produz mediações entre a consciência teórica e a práxis nas modalidades de expressão da linguagem (teorias, vocabulários, formulações, modelos de pensamento, etc.), somente pela reabilitação do seu fundamento na própria práxis (orientação praxiológica), poderá ainda, de dentro dessa sociedade fetichizada, desmistificar o próprio fetiche, e alçar o que Hegel chamaria de consciência de si — que em Marx nomeamos de consciência crítica de si. Na apreensão da realidade pelo pensamento consciente criticamente de si, essa consciência crítica de si habilita-se em decodificar o fetiche da mercadoria, vencendo-o no deslindamento, sem intermediários mistificadores, da verdadeira essência humana: as relações sociais. Na análise sobre a *Fenomenologia do Espírito*, quanto à construção hegeliana da Fenomenologia, Marx havia feito um apontamento:

A suprassunção [*Aufhebung*] da alienação é identificada com a suprassunção da objetividade [*Gegenständlichkeit*] (um aspecto especialmente desenvolvido por Feuerbach). A tua suprassunção do objeto representado, do objeto

não mais produtora de alienação, não mais sob o poder social da propriedade privada dos meios de produção. A genuína concepção de revolução busca a reconciliação profunda no ser entre universalidade (totalidade) e individualidade (política), que passa fundamentalmente pelas relações sociais.

como objeto da consciência, é identificada com a supressão real, objetiva, com a ação [*Aktion*] sensível, a prática [*Praxis*], com a atividade real que é diferente do pensar (ainda a desenvolver) (MARX; ENGELS, 2007, p. 541).

Feuerbach desvenda a alienação no modo como os homens concebem seus próprios objetos, mas somente enquanto objetos da consciência, somente enquanto alienação da consciência. Marx criticamente apontará que a alienação na sociedade burguesa, originalmente reside no ser social, e sua expressão na consciência é secundária, pois a consciência não passa da “existência teórica” daquilo que o ser social é a existência real, viva. Decorrente disso, toda filosofia enganava-se em achar que a superação da alienação apenas na consciência, meramente do objeto como objeto representado na consciência, significava a superação da alienação real, objetiva, na prática. Se Hegel reconhecia o trabalho somente enquanto trabalho abstratamente espiritual; por sua vez, Marx reconhecerá o trabalho concretamente espiritual — que possui uma dimensão espiritual (subjéctiva) indissociável de sua dimensão concreta e primordial, real (objetiva). No método dialético marxiano encontramos a possibilidade de na própria afirmação da distinção entre atividade real (prática) e atividade da consciência (teoria) — eivada de múltiplas determinações e contradições manifestas entre realidade e pensamento —, encontrar sua unidade dialética pelo desvendamento da própria prática humana, que é práxis, atividade consciente objetiva na qual teoria e prática, enquanto dimensões subjéctivas e objetivas, respectivamente, são indissociáveis para que seja práxis (atividade consciente objetiva), atividade humana por excelência. Para o método

enquanto forma de proceder do pensamento humano frente a sua própria realidade, o problema não é outro senão o de estabelecer a mediação entre a vida e a linguagem, entre a práxis e a consciência: a teoria consiste nessa própria mediação elaborada pelo pensamento (consciência) acerca da realidade. A própria teoria inevitavelmente também se apresenta como um produto social.

A superação dialética da filosofia (*Aufhebung*), conserva da própria filosofia o espírito da crítica radical e a dialética, constituindo o método dialético marxiano, no qual a apreensão da realidade pelo pensamento procede sob a permanente e ineliminável conexão (orientação praxiológica) entre a consciência pensante e sua vida real fundada nas relações sociais. O produto teórico resultante desse método que servirá de mediação entre a própria consciência e sua práxis, não mais desconhecerá aquelas determinações capazes de mistificar, por sua própria formação objetiva nas relações sociais — eivada de contradições —, a realidade num pensamento fetichizado; ao contrário, lhe serão alvo de implacável crítica. Eis o movimento da consciência crítica de si.

A economia política, por conseguinte, é despida na sua fragilidade quanto ao seu método: nela, descobri-se o trabalho em geral enquanto magnitude do valor das mercadorias, concebendo-o sob o estranhamento da própria mercadoria. Sua consciência teórica (pensamento) procedia igualmente sob o mesmo fetiche que alienava sua práxis (o fetiche da mercadoria) e conseqüentemente, sua formulação teórica obtida nesta forma de proceder do pensamento (método) incorreria em mediações entre a vida e a linguagem, entre a realidade e o pensamento, alienadas quanto ao sujeito real dessa própria realidade.

À luz da crítica dialética (consciência crítica de si), nada que provém do ato e obra humanos pode ser naturalizado ou reduzido à sua aparência imediata. Ao contrário, todo produto da práxis humana, seja coisas ou relações, adquire um caráter eminentemente social, onde tudo ocorre do homem para homem na teia das relações sociais fundadas na práxis primeira, o trabalho. O trabalho enquanto práxis é o indivíduo que se relaciona com seu ambiente, transformando-o e sendo transformado pelo próprio processo subjetivo-objetivo — nem sempre consciente da totalidade de determinações que o envolvem. Põe-se inevitavelmente uma tensão entre o objeto de trabalho e a consciência desse objeto; tensão essa que permeará de forma complexa todo o conjunto das relações sociais estabelecidas entre esses indivíduos, independentemente de suas vontades individuais¹⁹.

Ecoa viva a indagação do jovem Marx nos seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*: “Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então?” (MARX, 2008, p. 86). Ele mesmo responde, revelando, seja no método ou no seu produto, aquilo que os filósofos pareciam ter esquecido,

19 Cabe lembrar a importante ressalva de Marx na apreensão da relação entre indivíduo e sociedade: “Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação vital – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma extensão e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal” (2008, p. 107).

na sua relação entre pensamento e realidade — relação que, não raro, parecia nem existir —, na medida em que se isolaram puramente no pensamento:

O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser **o homem mesmo** (Idem. Ibid., grifo nosso).

E se mantém, em *O Capital* (MARX, 1985, p. 80) — expressão madura do pensamento marxiano —, sob uma linguagem talvez menos filosófica no seu produto, mas filosoficamente atenta na sua forma (método), convocando a orientação do seu pensamento (consciência) a uma conexão subjetivo-objetiva permanentemente crítica com a sua realidade (práxis).

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores.

Indagação que atingia os economistas políticos como uma onda sísmica perturbadora — o Mouro²⁰ havia invadido o domínio dos seus espíritos; havia atingido fatalmente a economia política, enquanto teoria de aspiração científica,

20 “Mouro”, apelido com o qual Marx foi batizado pelas próprias filhas por causa de sua cor mate, de sua barba e cabelos negros. In: *Karl Marx – Homem de Ciência e Lutador Socialista*. Disponível em: << <http://pcrbrasil.org/karl-marx/> >> Acesso em 03. Jan. 2012.

pela sua raiz: o economista político sob o fetiche do seu próprio objeto de estudo, a mercadoria. Marx apanhara-os no seu método. Se Marx tira a dialética hegeliana de ponta-cabeça, descobrindo literalmente a “substância racional dentro do invólucro místico”²¹, isso consistiu em fazê-la deixar de ser um mero artifício lógico usado para estabelecer uma suposta e definitiva unidade ideal entre o pensamento e o ser numa positividade absoluta, como queria Hegel no seu método fenomenológico. Igualmente vence a tentativa feuerbachiana de, por meio de abrupta inflexão antropológica de base materialista contra o proceder hegeliano, tentar partir diretamente da sensação e da intuição, isto é, do próprio positivo como síntese imediata à consciência, condenando a dialética a um labirinto de confusas negações.

Quanto ao método, decorre dessa desmistificação que Marx ilustrara ao dizer que em Hegel a dialética estava de “de cabeça para baixo”, uma forma de proceder no pensamento integralmente nova, de orientação praxiológica, caracterizada fundamentalmente pela concepção dialética (unidade dinâmica de diversos) da própria realidade reproduzida mentalmente na apreensão intelectual da mesma enquanto uma totalidade de determinações e contradições objetivas. Sendo realidade humana, sua essência logo é situada nas e pelas relações sociais em constante tensão com a sua dimensão subjetiva viva (leia-se: vida autoconsciente), encontrada no próprio sujeito (práxis): o ser humano — sujeito que nessa relação entre realidade e pensamento que se estabelece como relação entre ser e consciência que lhe é imanente, pode sofrer alienação, tanto em termos objetivos

21 In: Posfácio da 2. Edição. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro Primeiro. Vol. I. *O Processo de Produção do Capital*. 10. ed. – São Paulo: DIFEL, 1985, p. 17.

(práticos), como subjetivos (teóricos). Em Marx, a dialética da razão moderna, fundada em Hegel, é refundada como razão dialética. Isto é, a dialética se torna o próprio método racional de apreensão do movimento do real sob a perspectiva da totalidade das suas relações concretas e contradições objetivas. Essa orientação ao pensamento fundamentada na práxis (orientação praxiológica), faz dele, o criador das bases para o primeiro método teórico crítico, realmente dialético, nem idealista, nem materialista — ao modo do materialismo que lhe antecedia —, mas que supera as contradições inerentes a essas duas formas de pensamento opostas entre si (na filosofia), e para além de si (na economia política). A consciência crítica de si se revela como a razão que se reconhece na relação entre realidade e pensamento desmistificada pela práxis reabilitada ao nível do pensamento. Sua linguagem desvenda-se socialmente na sua vida (práxis), assim como o seu ser se (auto)representa por meio das suas ideias que adquirem realidade na forma linguagem.

CONCLUSÕES

A questão da práxis e sua implicação para o método enquanto orientação praxiológica para a forma de proceder no pensamento frente à realidade passa para o primeiro plano da teoria social crítica. O método crítico-dialético se torna forma de pensar de uma consciência teórica que chamamos de consciência crítica de si. A razão dialética passa a ser, neste sujeito, seu fundamento teórico-prático e seu instrumental teórico-crítico no processo de leitura do movimento da realidade social, capaz de (re)direcionar sua forma de consciência frente ao real.

O mais alto grau da consciência da práxis, como vimos durante nosso percurso de estudo, foi apontado por Marx, como alcançado — antes dele — na filosofia idealista de Hegel (cf. Vázquez, 2007, p.110). E mais tarde, criticado, ainda sob os limites de um materialismo contemplativo, por Feuerbach. Mas o próprio Marx é quem alcança o vislumbre hegeliano encontrado em suas *Lições sobre a história da filosofia* (apud VÁZQUEZ, 2010, p. 110), de que “O fim último e o interesse da filosofia é conciliar o pensamento, o conceito com a realidade”, até sua expressão máxima: a postulação marxiana da relação entre teoria e práxis tendo seu clímax na atividade revolucionária, na práxis revolucionária enquanto práxis política, sob o recorte da luta de classes, que visa a transformação consciente das relações sociais, econômicas e políticas numa sociedade. No entanto, “pode ocorrer também que a relação entre teoria e práxis seja consciente, sem que por isso tenha consequências revolucionárias” (VÁZQUEZ, 2010, p. 110).

A consciência crítica de si se mostra indissociável de sua base real e histórico-social; não pode mover-

se por si mesma, num suposto plano exclusivamente espiritual, autônomo ou meramente paradigmático. É historicamente determinada, e desenvolve reações que podem ser determinantes na sua história a partir de uma particularidade desenvolvida concretamente nesse próprio desenvolvimento. É historicamente que compõe um complexo de (auto)representações construídas pelas diversas formas de consciência presentes na sociedade — obviamente, cada uma delas, marcadas por uma dimensão ideológica — caracterizando-se por particularidades que emergem entre os sujeitos reais e suas relações sociais, e como estas se apresentam em dado momento histórico. Essa relação entre sujeitos numa particularidade histórica detém aspectos determinantes para as formas de consciência; no caso da consciência crítica de si, é exatamente ao assumir uma perspectiva de classe no contexto dos embates sociais e políticos da sua época. Ressaltamos que não se trata de uma suposta “consciência de classe” puramente ideológica, mas de uma forma de consciência teórico-prática na forma de proceder do pensamento colocada por indivíduos mediados por uma perspectiva de classe na relação com o seu meio. A perspectiva assumida acaba não sendo outra senão aquela que se põe criticamente na leitura da realidade burguesa, no sentido de desmistificar os desdobramentos da mercadoria fundados na relação capital/trabalho e revelando a “questão social”²² nas suas expressões ao mesmo tempo que desvenda na reificação a clara tendência de alienação das formas de consciência existentes nesta sociedade. Sendo crítica, a

22 Sobre a “questão social” tem-se uma larga produção no Serviço Social, que se desdobra em um amplo debate envolvendo vários autores. Para um texto esclarecedor, mesmo que introdutório, ver: “Cinco notas a propósito da ‘questão social’” (NETTO, 2005, p. 151-162).

perspectiva assumida é voltada para trazer à ordem do dia a condição expropriada da classe trabalhadora e os diversos segmentos e refrações nos quais se desdobra.

Ora, ao apreender a racionalidade das dinâmicas sociais, os indivíduos a expressam nas suas ações objetivas e relações concretas estabelecidas entre si. O que na sociedade, a teoria social crítica nomeia de processo de objetificação dos sujeitos (GUERRA, 2010, p. 179). No entanto, essa racionalidade só pode ser desvendada em suas contradições dentro da relação criticamente consciente entre realidade e pensamento. E para isso, é preciso que, nesta relação a consciência se faça consciência teórico-crítica com relação à realidade prática da vida e também à práxis social na sociedade, isto é, consciência que na sua forma de proceder no pensamento tome como referencial o componente teórico crítico-dialético de orientação praxiológica rumo ao que chamamos de consciência crítica de si.

Supomos ter demonstrado até aqui, o peso que adquire não só o conteúdo (a teoria) desse componente de referência teórica, mas sobretudo, sua forma de pensar (o método) para a relação que se estabelece, entre consciência (agora, crítica de si) e práxis na sociedade como um todo, assim como entre teoria e prática para a produção do conhecimento. Nesta, se apresenta o terreno no qual, como parte da própria práxis social, se encontra a práxis política, da qual as classes sociais e suas refrações, pela sua função social marcada por uma dimensão igualmente política, se enredam ao longo do desenvolvimento histórico da sociedade.

A sentença conclusiva é: a emancipação teórica na consciência se traduz como a emancipação na relação que a consciência dos sujeitos — todo seu sistema de (auto) representações, seus componentes de referência teórica, e

sua forma de pensar a sociedade — estabelece com sua vida prática, e também com a práxis social dos indivíduos em sociedade; justamente por ser na totalidade concreta desta última (a práxis social) que se situam e são significados o papel e o lugar de cada classe social, grupo ou indivíduo. Sem esquecer que esse fluxo subjetivo (a consciência) é determinado pelo seu dinamismo real e objetivo; embora, as vezes, nele e por ele se possa exercer papel determinante. Não somente uma classe ou grupo social, mas cada indivíduo também representa o ser social.

Outro ponto decisivo a que chegamos é: a consciência enquanto fluxo subjetivo pode reagir criticamente em decodificação do próprio real desmistificando-o perante si mesma; pode desempenhar uma reação determinante frente ao processo social. Nos referimos especificamente ao sujeito desenvolver a forma de consciência crítica de si diante da realidade, a partir de tensões advindas do próprio real. Aquilo que no fenômeno da luta de classes aparecia mistificado em acepções unilaterais — ora focalizadas exclusivamente no discurso teórico-ideológico sobre determinada classe e seus elementos constitutivos “internos” numa determinada sociedade; ora fatalmente determinista ao afirmar uma classe ou grupo como puro produto ou “reflexo” da realidade social mais abrangente — poderá ser desvendado à medida que essa consciência crítica de si se debruça em analisar a sociedade, as relações sociais e suas formas de organização política mais complexas e atuais.

Nesse contexto, a relação entre teoria e práxis é para a consciência crítica de si, simultaneamente teórica e prática; **prática**, na medida em que a teoria, como componente referencial para a prática, enquanto instrumental teórico-crítico para leitura da realidade no processo de conhecimento

da mesma, molda a forma de apreender o real e os processos sociais, assim como as ações e comportamentos decorrentes desta; **teórica**, na medida em que esta relação é consciente e sobretudo, criticamente consciente (isto é: teórico-crítica). Simultaneidade esta, ineliminável.

No jogo de determinações reflexivas entre realidade e pensamento, situado na correlação imbricada na totalidade dos atos e relações sociais estabelecidos na práxis social (unidade dialética de elementos diversos), a consciência, embora, a priori determinada e condicionada pelas contradições sociais — constituídas na tensão entre dependência e relativa autonomia frente às suas condições objetivas —, pode jogar um papel, não raro, determinante. Se em algum momento o sujeito desenvolve consciência crítica a respeito da sua própria realidade, como fica a situação dessa consciência na relação entre realidade e pensamento que compõe o seu ser? Quais as tensões que se estabelecem entre essa forma de consciência e a práxis social? Teria essa consciência um papel mais abrangente na história? Evoco o resgate das questões fundamentais que, ao que parece, ainda permanecem não resolvidas. Talvez nos encontramos em condição semelhante ao velho Dante às portas do inferno, quando esbarra com as duras inscrições – o que não significa paralisia, afinal, há um longo caminho pela frente até os pontos mais altos e certamente, não menos áridos da nossa trajetória investigativa que apenas se inicia:

*Lasciate ogne speranza, voi ch'entrate.*²³

23 Em italiano: “Abandonai toda esperança, ó vós que entráis”. É o que encontram os dois poetas (Dante e Virgílio) ao chegarem à entrada do Inferno. In: ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. Tradução e notas e Italo Eugenio Mauro. – São Paulo : Ed. 34, 1998.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadete Siqueira (organização e texto final). *História da Filosofia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 2004.

ALVES, Luiz. *Karl Marx – Homem de Ciência e Lutador Socialista*. Disponível em: << <http://pcrbrasil.org/karl-marx/> >> Acesso em 03. Jan. 2012.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno*. Tradução e notas e Italo Eugenio Mauro. – São Paulo : Ed. 34, 1998.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. SOCIEDADE, ESTADO E POLÍTICA SOCIAL: CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA ALIENAÇÃO POLÍTICA. In: *Argumentum*.v. 3, n. 1, 2011, p. 82-107. Disponível: << <http://periodicos.ufes.br/argumentum> >>.

ARON, Raymond. *Marxismo de Marx*. – tradução de Jorge Bastos. – São Paulo : Arx, 2005.

ATTALI, Jacques. *Karl Marx e o espírito do mundo*. Título original em francês: *Karl Marx ou L'esprit du monde*; tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

BISHOP, Matthew. *Economia sem mistério: glossário de termos essenciais* ; [tradução Carlos Mendel Rosa]. – São Paulo : Publifolha, 2005.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma introdução*. Tradução: Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

FEUERBACH, L. A. *A Essência do Cristianismo*. - tradução e notas de José da Silva Brandão. - 2. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2009.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx : 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009.

GRANEMANN, S. “Processo de trabalho e Serviço Social I”. *Capacitação em Serviço Social e Política Social*. Brasília: CEAD/UnB, módulo 2, “Reprodução Social, trabalho e Serviço Social”, 1999.

GUERRA, Yolanda. *A instrumentalidade do serviço social*. – 8. ed. – São Paulo : Cortez, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo : Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores). Vol. XXX.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* [*Phänomenologie des Geistes*]. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

IASI, Mauro Luis. “Reflexão sobre o processo de consciência”. In: *Ensaio sobre consciência e emancipação*. – 2ª. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro : Contraponto : EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. – 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio, 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, 8ª. Reimpressão, 2010.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Tradução de Carlos Roberto Alves Dias. Rio de Janeiro, São Paulo, Forense, 1968.

LUKÁCS, Georg. *Marxismo e questões de método nas ciências sociais*. In: NETTO, José Paulo (org.). *GEORG LUKÁCS*. 2. ed. – São Paulo : Editora Ática, 1992.

LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento ; supervisão editorial de Ester Vaisman. – São Paulo : Boitempo, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso – São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. *Grudrisse : manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. – supervisão editorial

Mario Duayer ; tradução Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). – São Paulo : Boitempo ; Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Economia Política*. In: *Marx*. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores), 2005a.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; supervisão e notas Marcelo Backes. – São Paulo : Boitempo, 2005b.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro 1 – *O Processo de Produção do Capital*. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant’ Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Quarta edição, 1890). São Paulo : DIFEL, 1985.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Título original: *Ökonomie-philosophische Manuskripte*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Feuerbach – A contraposição entre as cosmovisões materialista e idealista*. Título original: *Die deutsche Ideologie*. Editora Martin Claret, São Paulo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. – São Paulo, Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista* [Título original: Manifest der Kommunistischen Partei (1848)]. São Paulo, Martin Claret, 2003.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.

MICHAELIS : Dicionário escolar alemão : alemão-português, português-alemão / Alfred J. Keller. – São Paulo : Editora Melhoramentos, 2002.

NETTO, José Paulo. *A controvérsia paradigmática nas ciências sociais*. In: Cadernos ABESS, n. 5, “A produção do conhecimento e o Serviço Social”. - São Paulo, Cortez, 1993.

NETTO, José Paulo. *Cinco notas a propósito da “questão social”*. In: NETTO, José Paulo. *Capitalismo monopolista e serviço social*. – 4. ed. – São Paulo, Cortex, 2005.

NETTO, José Paulo. *O Serviço Social e a tradição marxista*. In: Serviço Social e sociedade. – São Paulo, Cortez, 30, 1989.

NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. - 4. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2007, p. 8.

PONTES, Reinaldo Nobre. *Mediação e serviço social*. – 5. ed. – São Paulo, Cortez, 2008.

PREOBRAJENSKY, Eugênio. *A Nova Econômica*. Tradução, apresentação e notas de Leôncio Martins Rodrigues. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

QUESNAY, François. *Quadro econômico dos fisiocratas*. – tradução de João Guilherme Vargas Netto. – 3. ed. – São Paulo : Nova Cultural (Os economistas). 1988.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética : Hegel, Marx e a teoria social do devir.* – São Paulo : Boitempo, 2011.

REDYSON, Deyve. *Uma filosofia para o futuro: semelhanças e distâncias entre Feuerbach e Nietzsche.*
In: CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio Gimenes de (orgs). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach.* – Fortaleza: Edições UFC, 2009.

RICARDO, David. *Princípios de economia política e tributação.* – tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. – 3. ed. – São Paulo : Nova Cultural (Os economistas), 1988.

SAY, Jean-Baptiste. *Tratado de Economia Política.* São Paulo, Abril Cultural, 1983.

SILVA, Francisco P. *MARX E ENGELS: ASPECTOS DA VIDA E DA OBRA DOS FUNDADORES DO MARXISMO.*
Disponível em: << <http://www.lemarx.faced.ufba.br/marxeengels.html> >>. Acesso em 27. Fev.2011.

SMITH, Adam. *Riqueza das Nações.* Edição condensada ; [tradução: Norberto de Paula Lima]. – 1. ed. – São Paulo : Folha de S. Paulo, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A significação da Fenomenologia do Espírito.* In: HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. - 5. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes: Bragança Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 13-24.

VÁZQUÉZ, Adolfo Sánchez. *Ética.* – tradução de João Dell'Anna. – 31. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VÁZQUÉZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. - 1. ed. - Buenos aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO ; São Paulo : Expressão Popular, Brasil, 2007.

VIEIRA, Leonardo. *Synanairēisthai e Aufheben: alguns aspectos das dialéticas platônica e hegeliana*. *Kriterion* [online]. 2010, vol.51, n.121, pp. 195-214. ISSN 0100-512X.

WHEEN, Francis. *KARL MARX – BIOGRAFIA*. Título original: *Karl Marx*. Lisboa: Bertrand Editora, 1999.

Decorre da necessária desmistificação que Marx ilustrara ao apontar que em Hegel a dialética estava de “de cabeça para baixo”, uma forma de proceder no pensamento integralmente nova, de orientação praxiológica. Nele, a dialética da razão moderna, inaugurada em Hegel, é refundada como razão dialética. Essa orientação ao pensamento fundamentada na práxis faz de Marx o formulador do primeiro método teórico crítico, realmente dialético, nem idealista, nem materialista — ao modo do materialismo que lhe antecedia —, mas que supera as contradições inerentes a essas duas formas de pensamento opostas entre si (na filosofia), e para além de si (na economia política). Essa consciência crítica de si revela-se como razão que se reconhece criticamente no seu próprio mundo desmistificado pela práxis reabilitada ao nível do pensamento. Sua linguagem desvenda-se socialmente na sua vida (práxis), assim como seu Ser se (auto)representará teoricamente por meio da sua própria crítica que adquire realidade consciente nas formas de expressão da sua linguagem.

ISBN 978-85-237-1188-7



9 788523 711887