

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

O CONCEITO DE PRÁXIS EM MARX

AUTOR: RENATHO ANDRIOLLA DA SILVA

Natal-RN

2017

RENATHO ANDRIOLLA DA SILVA

O CONCEITO DE PRÁXIS EM MARX

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Ética, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Maria Cristina Longo Cardoso Dias

Natal-RN

2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Silva, Renatho Andriolla da.

O conceito de práxis em Marx / Renatho Andriolla da Silva. -
2017.

104f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do
Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, Natal, RN, 2017.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Longo Cardoso Dias.

1. Materialismo-histórico. 2. Dialética. 3. Práxis. 4.
Revolução. I. Dias, Maria Cristina Longo Cardoso. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 141

RENATHO ANDRIOLLA DA SILVA

O CONCEITO DE PRÁXIS EM MARX

Natal, _____ de _____ 2017.

BANCA DE QUALIFICAÇÃO

Maria Cristina Longo Cardoso Dias

Presidente da Banca

Dr.^a. Em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Professora adjunta na Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Gabriel Eduardo Vitullo

Membro da Banca

Dr. em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Antônio Rufino Vieira

Membro da Banca

Dr. em Filosofia pela Universidade Do Rio de Janeiro

Professor Titular da Universidade Federal da Paraíba.

Natal – RN

2017

AGRADECIMENTOS

Deixo meus agradecimentos à prof. Dr^a. Maria Cristina Longo Cardoso Dias, pela maravilhosa orientação.

Agradeço também aos meus pais Geralda Andriola Machado e Francisco Inácio da Silva pelo apoio irrestrito e todo o auxílio que me deram ao longo da vida, bem como, aos familiares que me auxiliaram no percurso do trabalho.

Muito obrigado aos meus amigos, que são meus sustentáculos no caminho acadêmico tanto em discussões acaloradas quando em suporte moral.

Agradeço também a Davi Revoredo, meu companheiro, por me dar apoio e fortalecimento nas horas de maior necessidade.

RESUMO

Pretendemos, neste trabalho, abordar o conceito de práxis em Marx. Este conceito corresponde ao cerne principal na teoria marxiana, pois é a partir dele e com ele que surgem tanto uma teoria capaz de capturar o mundo humano em seu movimento real quanto direcionamentos para ação imediatamente prática em prol da transformação do mundo.

Nossa intenção é compreender os principais fatores metodológicos contidos no materialismo-histórico-dialético. Isso nos permitirá pensar tempos históricos específicos, notadamente, a Grécia clássica e o renascimento, assim poderemos iniciar nossa compreensão sobre qual era a consciência da práxis que pairava no pensamento de cada uma dessas épocas, e mais, com a aplicação do método marxiano poderemos notar as justificativas materiais-histórico-dialéticas que fundamentam uma tal visão da práxis.¹

Rastrear a consciência histórica da práxis nos levará necessariamente a Marx, que por viver em um tempo em que a transformação material do mundo permitia-lhe enxergar claramente de onde vinham as determinações que moldavam a sociedade, pôde romper com a consciência da práxis que lhe precedia. E não só isso, também conseguiu indicar o caminho da revolução necessária para a transformação do mundo contida na práxis social revolucionária, caminho este que podemos utilizar até hoje.

Palavras chave: Materialismo-histórico; Dialética; Práxis; Revolução.

¹ Notemos que não é nosso trabalho aprofundar as estruturas econômico-sociais (dialéticas) de cada época estudada, mas tão somente relevar aquilo que simboliza o pensamento sobre a práxis em cada uma delas e apontar, concomitantemente, sua origem na estrutura material dos povos em questão.

ABSTRACT

In this work, we intend to approach the concept of praxis in Marx, this concept corresponds to the main core in Marxian theory, because it is from him and with him that arise a theory that captures the human world in its real movement as well as directions for action immediately practical for the transformation of the world.

Our intention is to understand the main methodological factors contained in materialism-historical-dialectic, this will allow us to think specific historical times, notably, classical Greece and Renaissance, so we can understand what was the consciousness of the praxis that hovered in the thought of each of these Epochs. In addition, with the application of the Marxian method we can note the material-historical-dialectical justifications that underlie such a view of praxis.

Tracing the historical consciousness of praxis will necessarily lead us to Marx, who, living in the moment when the material transformation of the world allowed him to see clearly the determinations that shaped society, managed to break with the consciousness of the praxis that preceded him. Moreover, not only this, too has been able to indicate the path of revolution for the transformation of the world contained in revolutionary social praxis, a path we can use today.

KEYWORDS: historical-Materialism; Dialectics; Praxis; Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O Método marxiano.....	16
1.1. Materialismo em Marx e Engels.....	17
1.2. Dialética.....	22
1.3. Conceito de história em Marx: Visão de Fausto.....	29
1.3.1. História da Liberdade.....	32
1.3.2. História da Riqueza.....	36
1.3.3. História da satisfação.....	41
1.4. Considerações finais.....	43
2. Visão histórica da Práxis na perspectiva de Vázquez.....	47
2.1. Antiguidade Clássica.....	49
2.2. Renascença.....	55
2.3. Visão natural da práxis e visão burguesa da práxis.....	60
2.4. Considerações finais.....	64
3. Noção marxiana de Práxis.....	69
3.1. As formas da práxis.....	71
3.2. A práxis para Marx.....	75
3.2.1. Revolução e práxis.....	82
3.3. Considerações finais.....	89
Análise final da noção de práxis para Marx e conclusão.....	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	102

Introdução

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho pretende explicar o conceito de práxis em Marx, para tanto, recorreremos primordialmente à visão do próprio autor e secundariamente à visão do filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, em sua obra intitulada *Filosofia da Práxis*. Nesta obra encontramos um arcabouço teórico poderoso que explica desde as nuances históricas sobre o tema até a filosofia da práxis marxiana. A revelação do seu cerne é o pensamento capaz de guiar ações em prol da transformação do mundo, no sentido da dissolução da luta de classes e fundação de uma sociedade comum e próspera. A final de contas como nos diz Marx nas teses sobre Feuerbach importa para um pensamento filosófico não só, ou não somente, a interpretação do mundo, mas sim sua transformação (2015)².

É também nosso objetivo, não o esgotamento do assunto, pretendemos manter em andamento a discussão sobre o tema, pondo em perspectiva as interpretações correntes, não deixando morrer a filosofia que daí decorre.

Pode parecer ao leitor que não nos preocupamos com uma linearidade de comentadores amplamente conhecidos e repetidos em muitos trabalhos do gênero. Isto é proposital, uma vez que dentro da tradição marxista existem inúmeras interpretações, que vão desde um dogmatismo derivado das revoluções socialistas reais, até alusões completamente não ortodoxas ou ramificações em teses provenientes da obra de Marx. Cabe aqui uma escolha, e a fizemos, elencamos vozes que nos emprestam interpretações (sistemáticas) da teoria subjacente às obras do autor, notadamente, uma possibilidade de visão ordenada de seu método em que encontramos conceitos chaves tais como, materialismo, dialética e história. Tais conceitos são essenciais para o bom entendimento dos pontos de vista de Marx.

Estas vozes não concordam todo o tempo e admitimos uma infinidade de interpretações diametralmente opostas. Não obstante, a harmonia do nosso trabalho repousa justamente na possibilidade dialética implícita na teoria marxiana, promovendo não a anulação dos discursos utilizados, e sim sua convivência em função de uma totalização do próprio sistema que desejamos entender.

Apesar do nosso foco repousar na concepção de práxis, não poderemos abordá-la sem antes fazer uma alusão ao método de Marx, uma vez que sem esta ferramenta minimamente clarificada incorreríamos em um possível falatório historicista. O método materialista-

² A versão das “teses sobre Feuerbach” que estudamos para compor nosso texto estão contidas no livro *A ideologia alemã* que também utilizaremos, deste modo suas datas serão idênticas.

histórico-dialético, permeia a obra de Marx, e para entendermos o núcleo da filosofia da práxis que dele advém temos que compreender como ele se dá.

Nosso primeiro capítulo cuidará da análise detida de cada parte do método de Marx. Primeiramente, iniciaremos uma discussão sobre o que seja o conceito de materialismo, em seguida, o conceito de dialética, em terceira instância, a noção de história, para enfim sintetizarmos uma compreensão geral do que seja o método marxiano. Não é nosso objetivo afirmar inflexivelmente uma tal visão que pareça final sobre este método, já que as discussões sobre ele nos é extremamente profícuas e suas diversas interpretações concorrem para um diálogo capaz de impulsionar o debate sempre atual dos temas marxianos.

Quanto ao materialismo, nossa fonte mais próxima será Engels e Marx, pois são eles que desenvolvem mais exatamente o conceito de materialismo histórico. Engels em seu livro “Do Socialismo Histórico ao Científico” aborda o conceito de materialismo diretamente nos mostrando como Marx o via e como o utilizara em sua obra, notadamente, em *A sagrada Família*.

Na segunda seção do primeiro capítulo começaremos a explanação do que seja o método dialético levando em conta a pesquisa de Benoit que o classifica, enquanto método, a um modo de apresentação utilizado por Marx para captar a inteireza do mundo real e suas contradições. Neste capítulo os leitores notarão também uma influência cabal do marxista Ruy Fausto, ele que nos conduzirá a uma visão lógica da dialética, já que desenvolve em sua carreira uma obra dedicada ao estudo desta lógica.

Ademais, quanto ao que se refere a um conceito de história há quem estude e dê continuidade aos pressupostos históricos utilizados por Marx, estes sustentam uma filosofia ou teoria completa da história no autor “buscando analisar e compreender a relação entre Marx e a história, buscando desenvolver uma possível filosofia da história em Marx, como é o caso de Castoriadis, ou uma teoria marxista da história, como em Benoit, Lefort ou Giannotti” (PRADO, 2011, p.95)

Contudo, contrariando autores como estes, Fausto aponta para apresentações fragmentárias da história que ele nota a partir da lógica por trás de algumas obras de Marx. Ou seja, para Fausto cada apresentação da história possui sua lógica intrínseca, e pressupostos que ganham sentido a depender deste ponto de vista. Ele nos mostra três tipos de apresentações históricas em Marx, sendo elas: a história da liberdade (ligada à leitura do *Manifesto Comunista* e “à Ideologia Alemã”); a história da riqueza (ligada à leitura de *O*

Capital e os *Grundrisse*); e a história da satisfação (ligada à leitura de “Os manuscritos de 1844”³

Por fim, depois de explicitados estes conceitos chaves, passaremos à síntese reflexiva do que seja o método marxiano que utilizaremos como fundamento para nossa visão histórica da práxis.

Mesmo com o método marxiano explicitado, antes de abordar o conceito de práxis propriamente dito, iniciaremos, no segundo capítulo, uma retrospectiva histórica de como este conceito se apresentava em momentos distintos da história. Nos basearemos, para tanto, em recortes específicos que representam modos de produção radicalmente diferentes que geram conceitos característicos de práxis. Aqui caminharemos junto a Vázquez novamente, porém munidos de um entendimento da história que nos permitirá analisar dialeticamente os tempos recortados para que possamos compreender o porquê da práxis assumir diferentes formas e, também, compreender a influência que tais formas de pensar exerciam nas sociedades em que nasceram.

Na primeira parte do segundo capítulo abordaremos o conceito de práxis na Grécia clássica, notaremos que o pensamento, a essência, a contemplação etc. é que ganhavam a dianteira em relação ao trabalho e conhecimentos técnicos, ou *poiésis* (como era entendida pelos pensadores gregos deste período). Isso acontecia pois seu modo de produção, escravista, servia como base para relações sociais resumidas na divisão de classes senhores/escravos, em que o trabalho material era indigno por ser derivado dos escravos enquanto a contemplação era pensada como a excelência própria dos seres humanos, em resumo, dos homens livres e detentores dos bens sociais.

Em seguida, passaremos a abordar a visão renascentista da práxis, em que ganha força uma interpretação da práxis oposta à do período clássico, também veremos que sua base econômica tem influência direta nesta modificação, a saber, na renascença surge a manufatura propriamente capitalista e desta disseminação surgem novas relações intersubjetivas que promovem o trabalho material e rebaixam a contemplação especulativa ao mesmo tempo que enaltecem a técnica e a nova ciência.

³ Essas subdivisões dos modelos de história não são estanques e participam em maior ou menor medida umas das outras, assim podemos encontrar um misto de cada modelo em cada uma dessas obras, o que nos compete é mostrar como Fausto indica a tônica de cada modelo de história em sua obra para que possamos iniciar nosso entendimento sobre o lugar da história no pensamento de Marx.

A visão burguesa da práxis também será abordada no sentido de que coincide com a visão geral da práxis na renascença e perdura até nossos tempos. Além disso, abordaremos uma “visão comum” da práxis e sua ligação com os interesses da classe dominante. Estes nuances históricas sobre a práxis vai nos servir de esteio para falarmos, no terceiro capítulo, sobre a noção marxiana de práxis e nos permitirá entender a filosofia e o conceito de práxis no autor.

Procuramos delinear nosso pensamento em relação ao método marxiano que toma corpo na dialética e em seguida procuramos traçar uma linha histórica relativa aos níveis de consciência da práxis e suas correspondências históricas concretas dadas pela vigência de determinados modos de produção, iniciamos com o modo escravocrata do mundo clássico e finalizando com o modo capitalista de produção. Estes esclarecimentos prepararam nosso caminho no intuito de facilitar e complementar nossa compreensão da filosofia da práxis marxiana, que se sustenta como um nível da consciência da práxis historicamente posterior ao das épocas visitadas correspondente ao modo de produção capitalista, mas se reflete nele fazendo referência de forma negativa⁴ a um conceito quase-totalizado de práxis.

No terceiro capítulo tentaremos diferenciar, junto a Marx e Vázquez, o conceito de ação em geral e o conceito de ação transformadora (práxis) no sistema marxiano de pensamento. Isto nos permitirá entender o que é uma ação propriamente humana, promovendo a compreensão de suas características distintivas, a saber, sua essência dialética, a necessidade de consciência na ação e sua adequação a fins.

Este é o germe ao redor do qual derivaremos a filosofia da práxis marxiana que por sua vez tenta situar suas duas dimensões, a saber, interpretativa e de ação, no escopo da práxis. Dito de outro modo, para que uma filosofia seja ela mesma práxis é necessário que se caracterize como tal, portanto, entender a diferença fundamental entre ação e práxis nos ajudará a esclarecer essas características e permitirá com que as encontremos na teoria de Marx.

O conceito de práxis é fundamental na teoria marxiana, pois é ele que engloba o cerne teórico e prático e a depender da forma que o interpretemos poderemos apoiar ações radicais em âmbito social. Para Marx a mudança social deve se dar pela luta da classe proletária

⁴ Este termo será recorrente em nosso trabalho já que representa não uma negação vulgar, de simples exclusão mútua entre contrários, mas sim é parte de um esquema de quase totalização seja da história seja do conceito na história que leva em conta as contradições inerentes à própria base econômica em função de uma terceira posição derivada que supera, reflexivamente, as partes contrárias.

(despossuídos) contra a classe burguesa (possuidores do capital), a fim de tomar para si os meios de produção, de forma violenta, a partir de uma revolução, abolindo, por fim, todas as classes sociais.

A práxis no nosso século assume uma importância vital no que diz respeito a como lidaremos com as ações sociais em curso, na política democrática, na ética, na moral cotidiana etc. Este trabalho não pretende, contudo ampliar a discussão a este ponto, no entanto, será mister a compreensão deste conceito para orientar sua aplicabilidade, segundo o esquema de pensamento de Marx.

Capítulo I: O método marxiano.

1. O Método marxiano.

Antes de introduzir o tema principal de nossa pesquisa é necessário abordar o conceito e aplicação do método marxiano, pois é através dessa pressuposição que o autor de *O Capital* tece suas considerações sobre seus temas basilares, a saber, o homem, a sociedade e sua organização para produção, práxis etc. Sem uma compreensão mais rigorosa deste método não teremos ferramentas suficientes para fundamentar logicamente nossas assertivas e conclusões a respeito da filosofia da práxis marxiana.

Marx não nos deixou sistematizada nenhuma obra onde abordasse minuciosamente o método que utilizara para obter algumas de suas conclusões sobre o que via decorrer no mundo a sua volta. Segundo alguns filósofos, “a orientação essencial do pensamento de Marx era de natureza ontológica e não epistemológica” (LUKÁCS, 1979, apud NETTO, 2011, p.27). Isso poderia servir de indício para explicar o porquê desta falta de sistematização de seu método já que, segundo esta perspectiva, “o seu interesse não incidia sobre um abstrato “como conhecer”, mas sobre “como conhecer um objeto real e determinado””. (NETTO, 2011, p.27) seu movimento real e vivo.

Para Netto essa orientação essencial de que fala Lukács pode ser apreendida na leitura das obras de Marx em especial, em *O Capital*. Ele nos lembra que Marx não nos deixou uma lógica em sentido epistemológico, mas sim uma análise concreta de uma estrutura socioeconômica real e de todas as ramificações e consequências de sua lógica interna “[...] Marx não deixou uma Lógica, deixou a lógica de *O capital*” (LÊNIN, 1989, p. 284 apud NETTO, 2011, p.28). Mais considerações sobre um possível sentido puramente ontológico serão dadas a frente quando tratarmos do conceito de dialética, não obstante, nos posicionamos desde já de forma a suspeitar de qualquer ontologia vinculada a um princípio de não contradição.

O objetivo de Marx, segundo Engels, não era ser talhado ao padrão dos pensadores alemães de sua época, ele não buscava aquela “terrível e poderosa *Gründlichkeit*⁵ – Um radicalismo profundo ou uma radical profundidade” (ENGELS, 1999, p.12). Não obstante, Engels, seu parceiro de ideias, teve a oportunidade de escrever sobre o tema e defini-lo com o epíteto imortalizado (materialismo histórico), interpretado e reinterpretado pelas gerações vindouras até nosso tempo.

Em suma, o método que buscamos explanar se utiliza de três elementos do pensamento filosófico, como veremos, o pensamento materialista, uma concepção de história e a lógica dialética. Podemos observar esses três elementos separadamente, muito embora estejam

⁵ O grifo é nosso. Este termo é utilizado por Engels, em seu opúsculo *Do socialismo utópico ao científico*, para compor uma fina ironia lançada contra um dos contendores do Socialismo de Marx àquela época.

irremediavelmente conectados na dinâmica marxiana, de fato estampados em seus textos. Ou seja, são elementos vinculados intrinsecamente que dão sentido às assertivas de Marx ao abordar os temas que lhe são recorrentes.

Em seguida, precisaremos buscar o método em sua totalidade para que este nos sirva de guia e suporte ao meditarmos sobre as ideias do autor.

Sem esse aporte conceitual poderia, àqueles que não têm familiaridade com os textos marxianos, parecer vão e sem razão tudo o que será exposto no decorrer deste trabalho.

1.1. Materialismo em Marx e Engels.

As fontes do materialismo são muitas e também trata-se de um assunto complexo, portanto, nosso objetivo aqui é buscar a visão de Marx e Engels sobre o tema, pois o que tentaremos é entender melhor o método por trás das obras desses autores, notadamente, Marx. Ainda assim, apesar de nosso foco repousar nas obras marxianas, especialmente aquelas que nos apontam para o conceito de práxis, não é possível, ao menos neste trabalho, deixar seu companheiro de pensamento fora de nossas elucubrações, principalmente no que toca este assunto, já que é ele que dá foco ao tema que tratamos, ele o faz em uma obra específica, a saber: *Do socialismo utópico ao científico*.

Procuraremos, nesta seção, passar de forma rápida por uma reconstrução do seu modo de ver o materialismo, desta maneira, tentaremos delimitar nossa fala à visão de Marx e Engels.

Para Marx, o materialismo moderno, enquanto corrente de pensamento filosófica, tem seu berço na Inglaterra do século XVII, e já encontra sua primeira formulação no nominalismo⁶. Esta corrente de pensamento prepondera no período escolástico, mas como nos

⁶ O nominalismo é uma corrente de pensamento predominantemente escolástico que assume a primazia do mundo externo substancial em relação ao mundo interno ideal. Para Engels era o pensamento filosófico que continha os germes do materialismo posterior. Em suas próprias palavras em nota de seu livro *Do socialismo utópico ao científico* ele nos diz que o nominalismo é uma “Tendência da filosofia medieval que considerava que os conceitos gerais genéricos eram nomes engendrados pelo pensamento e pela linguagem e só serviam para designar objetos soltos, existentes na realidade. Em oposição aos realistas medievais, os nominalistas negavam a existência de conceitos como protótipos e fontes criadoras das coisas. Deste modo reconheciam o caráter primário da realidade e secundário do conceito. Neste sentido o nominalismo era a primeira expressão do materialismo na idade média” (ENGELS, 1999, p.132)

O próprio Marx em *A sagrada família* nos diz o mesmo: “o materialismo é o filho inato da Grã-Bretanha. Já o escolástico Duns Escoto se perguntava “se a matéria não podia pensar”. Para poder realizar esse milagre [...] ele obrigou a própria teologia a pregar o materialismo. E Duns Escoto era, ademais, nominalista.” (MARX, 2011, p.146) com isso nosso autor quis exemplificar que é no nominalismo (escolástico) que origina, na Inglaterra, a primeira fonte de declaração do materialismo tal como buscamos em nossos autores. Não pretendemos, neste trabalho, ir além das definições como eram entendidas por Marx ou seu mais próximo colega de pensamento Engels,

lembra o autor de *A Sagrada Família* “O nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas ingleses, da mesma maneira que é, em geral, a primeira expressão do materialismo.” (MARX, 2011, p. 146).

Não obstante, Marx reconhece que o materialismo moderno surge com Bacon, ele o funda ao mesmo tempo que a ciência experimental moderna. Segundo a explicação que dá do pensamento de Bacon, é dos sentidos (sensualismo) que surgem todos os nossos conhecimentos, e sua veracidade só pode ser comprovada a partir da experiência que temos do mundo.

Portanto, para Bacon, é preciso submeter o que angariamos dos sentidos a uma racionalidade própria, conforme corrobora citação de Marx ao se referir ao autor de “*Novum Organum*”: “a ciência da natureza é, para ele, a verdadeira ciência, e a física sensorial a parte mais importante da ciência da natureza. Segundo sua doutrina, os sentidos são infalíveis e a fonte de todos os conhecimentos” (2011, p.147). Este pressuposto segue como base fundamental de todo materialismo posterior.

Além disso, todo conhecimento angariado desta maneira deveria advir de uma ciência experimental vinculada a um método da razão que validaria aquilo que conseguimos perceber pelos sentidos, assim, para Bacon “a indução, a análise, a comparação, a observação e a experimentação são as principais condições de um método racional”. (2011, p.147)

O sensualismo baconiano serviu de aporte teórico para uma sistematização ulterior feita por Hobbes. Marx, referindo-se ao materialismo originado por Bacon ressalta que ele estabelecia-se como uma doutrina aforística e deixava-se abrir ao que ele chama de “inconsequências teológicas”, em suas palavras:

Em Bacon, na condição de seu primeiro fundador, o materialismo ainda esconde de um modo ingênuo os germens de um desenvolvimento omnilateral. A matéria ri do homem inteiro num brilho poético-sensual. A doutrina aforística em si, ao contrário, ainda pulula de inconsequências teológicas (MARX, 2011, p. 147).

notadamente, quando concordam ambos com a mesma interpretação. Ademais, não nos propomos aqui a aprofundar ou explicar em detalhes o nominalismo.

Sua característica sensualista abria a doutrina a interpretações omnilaterais⁷ da natureza. Era um período de descoberta e fascínio em que era fácil perder-se nas elucubrações e abrir espaço para interpretações do materialismo que distavam de um cientificismo unilateral.

Em seu desenvolvimento posterior, o materialismo torna-se unilateral. Hobbes é o sistematizador do materialismo baconiano. A sensualidade perde seu perfume para converter-se na sensualidade abstrata do geômetra. O movimento físico é sacrificado ao mecânico ou matemático; a geometria passa a ser proclamada como a ciência principal. O materialismo torna-se misantrópico. E, a fim de poder dominar o espírito misantrópico e descarnado em seu próprio campo, o materialismo tem de matar sua própria carne e tornar-se asceta. Ele se apresenta como um ente intelectual, mas ele desenvolve também a consequência insolente do intelecto. (MARX, 2011, p.147)

Segundo Engels, em Hobbes o materialismo de Bacon encontra sua sistematização e toma para si um único lado. Hobbes se concentra em uma geometrização do pensamento materialista e anula o sensualismo de Bacon trazendo todo o foco do materialismo para um corpus teórico desencarnado e analítico (1999). “Hobbes havia destruído os preconceitos teístas⁸ do materialismo baconiano” (MARX, 2011, p.149), mas ainda carecia a Hobbes aquela fundamentação do princípio baconiano, a saber, os sentidos como geradores de todo conhecimento. Esta fundamentação só aparecerá em Locke que através de pressupostos simples sustenta que onde há percepção há conhecimento, quando ela não existe não podemos dizer que conhecemos, mesmo que nossa imaginação nos abra as portas da suposição e da crença.

Não é nosso objetivo neste trabalho adentrar na reflexão do materialismo lockeano, tão somente pretendemos mostrar como Marx via a história e as fontes do materialismo de que se serve.

Aqui estão, segundo o autor, os pais do materialismo inglês, Bacon, Hobbes e Locke. Neles também está a responsabilidade de influenciar o materialismo francês do século XVIII como assevera Engels: “É inegável, apesar de tudo, que Bacon, Hobbes, e Locke foram os

⁷ A palavra Omni é um elemento usado para formar palavras que, pela natureza de um dado discurso, desejem significar a ideia de todo, inteiro e este sentido é positivo no pensamento marxista.

⁸ “Em linhas gerais, segundo Abbagnano, o teísmo pode ser entendido como a crença em uma divindade pessoal e criadora de todo o universo a partir de uma vontade e razão próprias, o conceito de teísmo, admite que podemos conhecer esta entidade, tanto pela razão, mas também e com firmeza pela fé através da revelação além disso, o teísmo admite uma teologia natural além de uma puramente racional.” (2007) Esta última característica permite aos teístas um elo com as ciências naturais, e na perspectiva marxiana, este elo toma forma de preconceitos teístas auxiliando no processo de alienação do homem e da ciência.

país daquela brilhante escola de materialistas franceses” (1999, p 21). Este materialismo que se pauta como um elemento da cultura francesa vem de Locke e como diz Marx, “desemboca de forma direta no socialismo” (2011, p.144).

Na França essa corrente ganha proporções sociais de grande porte, pois o modo de vida e o modo de ver o mundo dos franceses do século àquela época divergia grandemente do modo de vida e o do ponto de vista sobre o mundo dos ingleses.

Lá os costumes e o desenvolvimento cultural filosófico espelhou-se nas derivações do pensamento materialista em detrimento da metafísica cartesiana⁹. Isto gerava um ambiente muito mais propício à disseminação e fortalecimento da doutrina materialista. Em terras francesas, o materialismo fez frente a toda pretensão metafísica do século XVII. Marx nos mostra que:

O colapso da metafísica do século XVII pode ser explicado pela teoria materialista do século XVIII apenas na medida em que se explica esse movimento teórico partindo da conformação prática da vida francesa de então. Essa vida era orientada para as exigências diretas do presente, para o gozo do mundo e dos interesses seculares, para o mundo terreno. À sua prática antiteológica e antimetafísica, à sua prática antimaterialista tinham necessariamente de corresponder teorias antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. A metafísica havia perdido praticamente todo o seu crédito. na crítica à metafísica alemã no século XVIII (2011, p.145)

A crítica materialista na França ultrapassou os limites da crítica à religião e foi aplicada sistematicamente a todas as fronteiras do conhecimento¹⁰. A este ritmo para Marx o pensamento materialista logo se converteu no credo de todo jovem culto na França e seu potencial revolucionário se plasmou com toda a força na grande revolução francesa que culminou na vitória absoluta da burguesia (2011).

⁹ “A metafísica do século XVII, representada na França principalmente por Descartes, teve, desde a hora de seu nascimento, o materialismo como seu antagonista. Ele atravessou o caminho de Descartes pessoalmente na feição de Gassendi, o restaurador do materialismo epicurista. O materialismo francês e inglês se achou sempre unido por laços estreitos a Demócrito e Epicuro. Outra antítese a metafísica cartesiana se encontrava no materialista inglês Hobbes. Gassendi e Hobbes triunfaram sobre seu adversário muito tempo depois de terem morrido, no momento mesmo em que este já imperava como uma potência oficial em todas as escolas da França” (MARX, 2011, p.145)

¹⁰ A esse respeito Engels relata o surgimento dos assim chamados enciclopedistas, homens que produziram, através da aplicação das ideias materialistas, uma extensa obra onde tentavam aplicar seus princípios a todo conhecimento de sua época. Alguns desses audazes pensadores eram Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot entre outros.

Neste ínterim, o teísmo, enquanto preconceito, segundo Engels, fora banido da ciência. Este foi um passo necessário à afirmação do materialismo. Com a exclusão de tal preconceito evitamos aquelas tendências a inconseqüências teológicas, que redundam desnecessárias e contraditórias em face à lógica das ciências modernas. Com esta visão é que Engels considera o inglês agnóstico em *Do socialismo utópico ao científico*, os fundamentos em que o agnóstico se pauta são completamente materialistas, mas por desejar manter o preconceito teísta mantém uma posição “morna” em relação ao que sabe na ciência e o que crê religiosamente. Portanto, concordamos com ele quando assevera: Enquanto “homem de ciência, na medida em que sabe algo, o agnóstico é materialista; fora dos confins de sua ciência, nos campos que não domina, traduz sua ignorância para o grego, chamando-a agnosticismo” (ENGELS, 1999, p.28-29) Este é o contraponto gerado pela noção de materialismo dos ingleses em contraste com o materialismo francês, neste último não há mais espaço para um teísmo prático e os homens devem lidar diretamente com seu mundo sem a ideia de um intermediário divino.

O materialismo, para Engels, nos leva a pensar sob determinados critérios, notadamente: que todo conhecimento que possamos auferir tem sua fonte em nossos sentidos; que podemos chegar a fundamentar leis que derivam do nosso entendimento do mundo natural através dos sentidos, sem influências de agentes exteriores enquanto motores dos fenômenos naturais (tais como Deus e suas diversas manifestações); que pela aplicação do nosso conhecimento das coisas, ou seja, pelo conhecimento de suas qualidades através dos sentidos e experiência, servindo como instância de prova, podemos de fato dizer sobre aquilo a que nos referimos, enquanto conhecimento de algo exterior, caso corresponda inteiramente às nossas expectativas de uso, que sem dúvida é real¹¹; e que o materialismo enquanto corrente de pensamento está ligado à análise do concreto, âmbito em que circunscreve seus esforços de apreensão do mundo (1999). Estas características gerais estão na base do pensamento marxiano e atuam como conteúdo para a ideia que rege a fundamentação do método que pleiteamos esclarecer. Assumir esses pontos do materialismo, ligados à potência que esta corrente filosófica ganha para os franceses no século XVIII, pode possibilitar-nos o início do

¹¹ Quanto a este ponto, Engels nos diz que a resposta para demonstração da existência de um mundo concreto fora de nós já foi respondida por Hegel e cita: “A prova do pudim é comê-lo” nota do editor do texto *Do socialismo utópico ao científico* (ENGELS, 1999, p.25), ou seja, não havendo discrepância entre o conhecimento que temos das qualidades do pudim e sua aplicação em nossa ação investigativa, não pode haver dúvida sobre se conhecemos de fato o pudim ou não. E isso é válido para todos os outros casos onde devemos julgar a realidade do mundo exterior.

entendimento sobre as questões levantadas por Marx ao redor de sua teoria socialista de forma geral. Marx é absolutamente claro ao utilizar-se desses elementos, ele nos diz:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (2008, p.47)

Este trecho demonstra a utilização de um método materialista por excelência. Não obstante, seu ponto de vista parece ser mais abrangente, no sentido de superar o subjetivismo psicológico do materialismo corrente e em seu lugar buscar o conhecimento através das condições materiais que regem a existência dos homens na sociedade. Esta forma de ver o mundo abre os caminhos em direção ao entendimento da dialética própria à história na tentativa de captar o movimento concreto que motiva os acontecimentos históricos.

Partiremos agora para uma possível conceituação de dialética em Marx, seguindo nossa observação estante de cada parte do seu método, mas lembrando que são ideias intrinsecamente ligadas compondo, como veremos, um método unificado e aplicável à natureza da nossa investigação em direção ao conceito de práxis.

1.2. Dialética.

Esclarecer este conceito é essencial para entendermos o método marxiano, este é o cerne lógico que dá o sentido geral ao método que pleiteamos entender.

Primeiramente, o pensamento dialético não é uma invenção de Marx. Historicamente se funda na Grécia clássica com Platão, que o elege como a forma por excelência de filosofar. “A dialética teria nascido em Platão e suas formas vagaram baldias por 2 mil anos [...] é uma ciência a que desde a Antiguidade foi atribuída a Platão.” (HEGEL apud BENOIT, 2017, p.1)¹². Este modo de pensar considera os objetos do mundo em sua imanência.

Notemos aqui que esta característica da dialética acaba não nos autorizando a levar nosso discurso a defender uma epistemologia científica ou mesmo uma ontologia que trate do ser concreto até as últimas consequências, pois, isso seria incorrer em uma afronta direta à

¹² Neste trabalho não entraremos em detalhes no conceito de dialética para Hegel, nossos limites estão condicionados à visão marxiana da dialética em especial aquelas que permitem ao diálogo uma abertura ininterrupta para a renovação e inovação teórica.

necessidade da totalidade entre as contradições, próprias à dialética. Neste sentido, tanto a epistemologia científica quanto a ontologia necessitam de um princípio inerente de não contradição, em outras palavras, na epistemologia existem conhecimentos verdadeiros ou falsos enquanto em uma ontologia o ser não pode ser e não ser ao mesmo tempo.

Deste modo, a raiz platônica da dialética não toleraria uma visão científica (epistemológica) e o mesmo vale para uma ontologia.

O que se passa é que “em nenhum momento, Marx desenvolveu uma filosofia das ciências da natureza ou uma teoria dialética sobre a matéria” (BENOIT, 2017, p.3). Para Benoit, em Marx não há uma procura pela organização das ciências a partir de um ponto de vista dialético este foi um trabalho posterior iniciado por Engels e sua inspiração é muito mais positivista, já que ele tentava inserir o discurso dialético no contexto das ciências do seu tempo. (2017).

Quanto a uma visão ontológica da dialética, ele nos lembra que em sua origem todo o projeto de ontologia está comprometido com o princípio da não contradição e isto por si já parece empecilho suficiente para que não aceitemos um tal projeto no pensamento dialético. Fazer as contradições coexistirem como partes integrantes do sistema de pensamento é componente da própria dialética, vejamos:

O projeto ontológico, que aparece também na filosofia antiga, é diretamente ligado à tradição parmenideana e, assim, à lógica da não-contradição. Quando no diálogo Sofista, de Platão, chega-se à demonstração do ser do não-ser e, assim, realiza-se o parricídio a Parmênides (o pai da lógica da não-contradição), ao mesmo tempo, como comentou, corretamente, Pierre Aubenque, Platão torna impossível toda teoria centrada a partir da hegemonia absoluta do Ser e arruína, pela raiz, todo o projeto ontológico. (BENOIT, 2017, p.3)

É posto que a lógica da contradição própria da dialética não pode se resumir a um projeto no qual a contradição é lançada fora como condição de sua possibilidade, não é nosso intuito alongar esta discussão. Sabemos que Lukács tenta demonstrar uma ontologia em Marx¹³, apesar disso, os argumentos que Benoit apresenta nos parecem contundentes no sentido de nos desviarmos de uma leitura ontologizante no que diz respeito a dialética.

¹³ O projeto ontológico em Marx, via Lukács nos parece ser muito profundo e extenso para ser descartado inteiramente, não obstante, nosso propósito é manter a reflexão sobre suas obras o mais próximo possível do que

Como então devemos iniciar nosso entendimento sobre a dialética? quando levamos em conta que a dialética marxiana dista da dialética de Hegel, não sendo ela mesma uma continuação da dialética hegeliana¹⁴ e que, como vimos, não poderíamos falar de uma filosofia da ciência em Marx nem de um projeto ontológico como forma de caracterizar e justificar seu conceito de dialética, Benoit nos mostra uma forma diferente de abordar esta problemática, a saber, a dialética vista como modo de exposição.

Para ele esta visão da dialética é a mais bem documentada na obra de Marx e leva em consideração uma divisão na forma de tratar os fatos sociais. Para Marx era necessário um primeiro passo que recorria à análise material dos conteúdos e dados, um segundo passo seria a forma de exposição desses dados de maneira a abarcar a totalidade viva do real. Após a análise material, é preciso representar tudo isso que se estudou de maneira que se consiga dar vida à matéria, “em outras palavras, ao aplicar a dialética enquanto razão interna numa exposição do mundo, partimos de um ponto de vista “antes e aquém da ruptura analítica de um sujeito que, por abstrações perceptivas, aproximou-se de partes desta totalidade, dividindo-a e recortando-a” (BENOIT, 2017, p.4). Percebemos claramente os dois passos e também a necessidade do pensamento dialético (necessidade de uma lógica da contradição), notadamente, análise material histórica dos dados e subsequente organização em uma reconstrução dialética destes dados.

Primeiro procedemos a uma farta análise dos elementos e dados que extraímos empiricamente da realidade, neste caso da realidade histórica¹⁵ as informações nos aparecem, inicialmente, do ponto de vista do indivíduo que analisa que tem sua percepção, enquanto sujeito individual, como a única certeza concreta e tudo mais que se lhe deriva como abstrato, nas palavras de Marx:

acreditamos ser uma interpretação próxima ao autor. E no que diz respeito a uma lógica das contradições a ideia de uma ontologia nos moldes que expomos aqui não nos parece viável. Para mais informações consultar a obra *Ontologia do Ser Social*, a referência encontra-se na bibliografia deste trabalho.

¹⁴ Para este ponto devemos ter atenção e cuidado, não queremos dizer que a dialética hegeliana é de pouca monta, ou pouco importante na formação do pensamento de Marx, para isto todo o mérito é reconhecido. O foco neste trabalho é mostrar pontos um tanto mais heterodoxos no pensamento marxiano para abrir a possibilidade de fuga do lugar comum de sua teoria e assim salvaguardar os processos de pensamento e aprofundamento filosófico das obras de Marx. Também citamos o próprio autor quanto a este tema: “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (MARX, 2013, p.90)

¹⁵ Mais à frente abordaremos pormenorizadamente uma noção de história que nos permitirá perceber nas obras do próprio Marx essa movimentação de um método de análise histórica não dialético para um método que comporte a negação e contradição, dialético.

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [stoff] em seus detalhes, *analisar*¹⁶ suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é a agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori (2013, p.90)

Normalmente é assim que tecemos o quadro geral de um dado fenômeno, tanto na ciência como, coincidentemente, no senso comum. Já que esta forma de análise do mundo corresponde ao olhar de um sujeito individual mergulhado nas relações de produção, este olhar perpassa o senso comum, fortemente influenciado pela classe dominante. O risco de permanecermos neste nível de observação do mundo se plasma, por exemplo, em interpretações mecanicistas e historicistas da obra de Marx. Isso porque, desconsiderando a dimensão da exposição dialética que deveria se seguir a este tipo de análise, não conseguimos ultrapassar os limites da própria ideologia¹⁷ que gera o ponto de vista da classe dominante.

Já ao aplicarmos a estes dados um ponto de vista dialético, como faz Marx, por exemplo, em *O Capital*, percebemos a exposição de um ponto de vista histórico correspondente à classe não dominante, e que contradiz e nega o ponto de vista de uma classe dominante, pondo em evidência as incoerências desta classe ao mesmo tempo que gera uma superação prática através da crítica que lhe advém. Citamos Marx:

Na medida em que tal crítica representa, além disso, uma classe, ela só pode representar a classe cuja missão histórica é a derrubada do modo de produção capitalista e a abolição final das classes "o proletariado (2013, p.87)

Neste trecho se expressa o movimento de contradição e superação negativa no mundo material, forma da qual Marx se utiliza para compor a totalidade do real, superando o

¹⁶ Grifo nosso.

¹⁷ A ideologia corresponde a uma distorção no conhecimento social (de forma geral) causada pela divisão do trabalho na sociedade, o que gera pontos de vista dissonantes e áreas de ação contraditórias entre si provocando divisões ideológicas nas pessoas. "Marx não entendia a ideologia como uma espécie de subproduto que cada classe infiltraria, a seu modo, na vida cultural. [...] A ideologia dominante na sociedade, a seu ver, era certamente a da classe dominante; mas a existência da distorção ideológica, em geral, não podia ser explicada exclusivamente a partir da manipulação das ideias pelos detentores do poder: ela derivava da divisão social do trabalho, da propriedade privada, da dilaceração da comunidade humana" (KONDER, 1992, p.34). Esta visão corresponde à visão que adotamos sobre a ideologia.

indivíduo analítico, é justamente a razão própria à dialética, capaz de fazer conviver os contrários (uma visão burguesa e uma visão proletária) num quadro histórico dado. Isso nos permite capturar o movimento real da história, que se configura na própria luta de classes. E estando ambas estas classes em contradição, se negam mutuamente abrindo espaço para a dissolução final das classes, num comunismo por vir.

A coexistência entre as coisas que são, enquanto categorias capitalistas, e as coisas que são enquanto discurso do proletariado, gera esta unidade contraditória das classes. É o ponto pelo qual podemos iniciar nossa compreensão sobre como funciona uma teoria dialética tal que nos permita desvendar o mundo a nossa volta e que não seja “somente representação abstrata do real, mas, sim, representação concreta, viva, logo perpassado pelo histórico e que retorna a este como movimento do negativo, como negação da negação, como práxis.” (BENOIT, 2017, p.5)

Depreendemos até aqui um posicionamento importante dentro do esquema de explicação a que nos propomos, a saber, que percebemos a dialética como um modo de exposição do mundo, *darstellungsweise*¹⁸ que nos permite exhibir a totalidade do movimento vivo do real sem incorrer nos preconceitos burgueses¹⁹.

Agora, procedamos a um exame mais profundo sobre o sentido lógico do conceito de dialética para isso, nos basearemos na visão de Ruy Fausto.

Recorreremos a uma breve analogia defendida por Fausto em relação à fenomenologia do espírito de Hegel e à estrutura dialética que encontramos em Marx.²⁰ Com efeito, se falamos do conceito de homem na dialética, o homem por vir, segundo Fausto, encontraremos analogamente o homem em uma situação comparável ao espírito na fenomenologia de Hegel, nas palavras de Fausto: “a situação do homem no esquema marxista da história (nos *Grundrisse*, pelo menos) é análoga à situação do espírito na fenomenologia do espírito de Hegel” (2015, p.43).

Queremos dizer com isso que na fenomenologia não encontramos uma história do espírito, mas sim um itinerário até seu pleno surgimento, ou seja, sua pré-história “o espírito

¹⁸ Tradução livre: modo de apresentação.

¹⁹Entenda-se preconceitos burgueses como a forma ideológica de ver o mundo própria desta classe social que está presa em seus próprios limites históricos.

²⁰É importante lembrar que não compreendemos a dialética marxiana como uma continuidade da dialética hegeliana, e que o artifício de comparação ao qual recorreremos não passa de uma analogia defendida por Fausto.

só se apresenta enquanto espírito no final da fenomenologia”²¹ (FAUSTO, 2015, p.44). Assim também, o homem no esquema marxiano da história, levando em consideração uma abordagem dialética, só se apresenta no fim de sua pré-história.

As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana. (MARX, 2008, p.48)

Isto implica em duas maneiras de falar do homem, uma através dos seus predicados²² e outra como pré-suposição em relação à concretização de sua história, ou seja, numa perspectiva burguesa em contraposição a uma perspectiva comunista. Dito de outro modo, só com o advento dessa compreensão da formação social, como diz Marx, é que podemos iniciar uma abordagem que capte o homem histórico concreto, em suas atuais relações de produção (seus predicados) e também permite que capturemos o homem pressuposto do comunismo por vir através da negação, ou seja, passando reflexivamente pelos seus predicados.

Isto se explica pois enquanto nos referimos à pré-história de um ser nos referimos de fato à história dos seus predicados e não a suas determinações²³ de fato, “para dizer a pré-história de um ser só se deve dizer seus predicados” (FAUSTO, 2015, p.45). Determinar o

²¹ Aqui segundo Fausto o espírito (hegeliano) pode ser visto em duas abordagens, primeiro em uma concepção comum, e segundo numa concepção filosófica. Na primeira o espírito está ausente, “a consciência comum só conhece as figuras do espírito, ela não sabe [...] que a sucessão delas constitui a (pré) história do espírito” (FAUSTO, 2015, p.44). No segundo caso, na consciência filosófica, encontramos o espírito em sua ausência, em outras palavras, o encontramos de forma dialética, reflexivamente em seus predicados, enquanto pressuposição. “É que a fenomenologia não é uma história (filosófica) do espírito, mas uma história (filosófica) da constituição do espírito” (FAUSTO, 2015, p.45). Isto quer dizer que a fenomenologia não trata da exposição das determinações do espírito, mais sim da forma como ele se apresenta em estágios de evolução intermediários até alcançar de fato suas determinações.

²² Por predicados de um determinado ser são todas aquelas designações que podem lhe ser imputadas durante o período de constituição deste mesmo ser, com efeito, o homem propriamente dito só se constitui, para Marx com o advento do socialismo antes disso só podemos nos referir a ele pelos seus predicados. Por exemplo, se considerarmos a história da geração de um bolo, em sua pré-história podemos nos referir a ele desta maneira: o bolo é a farinha, o bolo é o fermento, o bolo é o leite, ou ainda, o bolo é a relação entre determinados ingredientes etc., ou seja, falamos indiretamente do bolo através de predicados.

²³ As determinações de um ser dado correspondem a tudo aquilo que podemos dizer sobre este ser depois de seu período de constituição. Voltemos ao exemplo do bolo, depois de constituído poderemos falar sobre ele através de suas determinações e não mais somente através de seus predicados, nos referimos a ele assim: o bolo é um alimento com propriedades sociais e nutricionais determinadas e não mais como ingredientes separados que participam da concepção do bolo em sua pré-história.

que seja esse ser num contexto de sua pré-história seria incorrer em imprecisão, já que ele mesmo ainda não é de fato o sujeito em sua concretude. Não obstante, podemos acessar negativamente este sujeito, pois abordando-o pelo seu predicado não falamos sobre o sujeito diretamente, mas negativamente “ou, em outros termos, no nível de sua pré-história as determinações [...] de qualquer objeto são negações” (FAUSTO, 2015, p.45).

Com efeito, levando em conta uma abordagem dialética, se nos perguntamos o que é o homem no esquema da história marxiana, conseguimos expressar seus predicados ao falarmos que homem é o capitalista, ou o homem é o operário, o homem é o burguês, o homem é o proletário, etc. nenhuma dessas definições alcança as determinações do homem enquanto um universal concreto são definições contingentes acessórias a um outro sujeito que as contém, a saber, o próprio capital²⁴.

“Ainda assim, o homem passa por todos esses predicados de forma negativa enquanto seu outro. “O homem está lá mas só existe nos seus predicados, e estes predicados, em vez de serem determinações do sujeito “homem” [...] são de fato negações do homem enquanto homem.” (FAUSTO, 2015, p.48), mas esta negação “*Alfhebung*”, não é vulgar, pois o sujeito se encontra no seu predicado de forma refletida, ou seja, é do sujeito concreto de que se fala, mesmo que ele ainda não esteja totalmente presente.²⁵

Podemos falar de uma relação intrínseca entre os predicados e o sujeito, não obstante, à medida que nos utilizamos dos predicados do sujeito, digamos, o sujeito homem, e digo o homem é o capitalista, ou o homem é o operário eu falo o que é o homem (em um determinado contexto), porém, ao dizê-lo em seus predicados, não faço referência ao homem enquanto homem, mas sim, ao capitalista, ao operário etc.

Dito de outro modo, quando dizemos o homem é o capitalista, ou o homem é o operário, o sujeito homem não se exprime enquanto um universal concreto nestes predicados. A este sujeito (homem) ainda atribuiríamos, enquanto em sua pré-história, muitos outros predicados que não correspondem as suas determinações de fato. Como dissemos, o sujeito que define esses predicados aqui é o próprio capital, só no comunismo, situação em que o homem

²⁴ “O capital, diz, com efeito, o capítulo 4 (original) do tomo I de O capital, é sujeito. O capital é “sujeito que domina” (ubergreifendes Subjekt), “sujeito automático” (automatisches Subjekt), “sujeito de um processo” (Subjekte in Prozesses).” (MARX, apud FAUSTO, 2015, p.48)

²⁵ A negação dialética difere da negação vulgar, pois seu objetivo não é a obtenção do produto de uma negação determinada, mas sim a manutenção da contradição no seio da negação que gera uma superação de ambos os contrários na relação, esta terceira posição obtida reflexivamente da negação (negação da negação) representa a totalização do conceito que buscamos ao manter a negação dialética.

poderia alcançar o status de sujeito pleno, teríamos as determinações adequadas do homem como ser totipotente) em meio aos papéis sociais que tenha capacidade de exercer. O autor nos diz em *A ideologia alemã*:

Na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX; ENGELS, 2015, p.38)

Aqui temos claro, numa perspectiva finalista da história, o ponto em que encontramos as determinações próprias do homem, apesar disso, enquanto esta realidade não se concretiza é preciso pôr este quadro na perspectiva dialética e só através de uma noção, posta de forma dialética, que conseguimos de fato acessar essas determinações de um universal concreto, possível através do sujeito negado em seus predicados²⁶

Depreendemos daí o homem em seu devir histórico, de modo que, ao mesmo tempo que entendemos seus predicados enquanto o que eles são, também podemos notar determinações possíveis, do conceito de homem, através da descontinuidade²⁷ que a dialética nos provê fazendo coexistir o homem que é e o homem que não é ao mesmo tempo, permitindo um avanço de consciência em direção à práxis adequada para a qual devemos dar atenção quando quisermos transformar (modificar) essa aparente contradição que se ergue através das lutas de classe.

1.3. Conceito de história em Marx: Visão de Fausto.

Como dissemos, trabalharemos três conceitos filosóficos fundamentais para o início do entendimento do método marxiano do qual nos valem para alcançar um sentido mais claro do conceito de práxis posto por Marx em seus escritos.

Vimos uma breve apresentação do conceito de materialismo na visão de Marx e Engels chegando à conclusão de que o materialismo fornece pressupostos decisivos na formação do

²⁶ Esta diferenciação, a saber, visão finalista da história, e visão dialética da história abordaremos na seção que segue. Porém cabe notar que ambas coexistem no corpus teórico de Marx e nos parece, têm funções importantes no quadro geral de sua teoria, não obstante, não nos proporemos, neste trabalho, a abordar em profundidade essas funções.

²⁷ A descontinuidade dialética diz respeito a uma visão de quase-totalização da história, que será abordada na seção seguinte.

método marxiano, a saber, a certeza da realidade exterior, a capacidade de extrair conceitos concretos e a recusa a qualquer metafísica que não esteja fundamentada na análise do concreto.

Também iniciamos nossa percepção do conceito de dialética no sentido de um modo lógico de apresentação dos dados obtidos por Marx para captar o devir social em sua inteireza viva e concreta. Agora abordaremos de forma geral em que sentido podemos entender o termo história em Marx.

Notemos que as noções de história, que aqui abordaremos, surgem da análise das obras do pensador do materialismo histórico e nem sempre são expostas de maneira dialética, não obstante ela é tema geral de seus trabalhos, ora demonstrada analisando a realidade material ora de modo dialético segundo a necessidade específica que rege a apresentação de cada trabalho do autor.

Assim como em seu método, nosso autor não nos legou um sistema da história definido, em Marx “há antes histórias do que história” (FAUSTO, 2002, p.13). O que justifica a tentativa dos continuadores do pensamento marxista a tomada deste árduo trabalho para si.

Como consequência dessa falta de sistematização, temos forçosamente visões diferentes sobre o que possa significar “história” no arcabouço de pensamento marxiano. Muitos autores que procuram uma relação entre os escritos de Marx e um conceito de história “tentam desenvolver uma possível filosofia da história em Marx, como é o caso de Castoriadis, ou uma teoria marxista da história, como em Benoit, Lefort ou Giannotti.” (PRADO, 2011, p.95)²⁸

Ainda assim, pensamos que para nos aproximarmos desta recusa à sistematização fechada que encontramos em Marx seria mais prudente seguir a concepção de modos de apresentação da história defendida por Ruy Fausto. Ao contrário de uma filosofia da história ou uma teoria da história bem definidas ele nos lembra, mais uma vez, que Marx não nos legou uma sistemática da história e vê nos escritos do autor apresentações da história, com lógicas e conteúdos próprios.

²⁸ Não nos cabe aqui aprofundar cada um desses pensadores e sua busca por uma filosofia ou teoria da história em Marx. Para mais esclarecimentos ver sugestão de Prado: A instituição imaginária da sociedade de Castoriadis; A luta de classes como fundamento da história de Benoit; As formas da história de Lefort; Trabalho e reflexão: Ensaio para uma dialética da sociedade de Gianotti. (2011)

Marx não deixou apenas uma versão da sua apresentação da história. Sem dúvida, os modelos que encontramos são em parte convergentes, mas só em parte. Se não quanto às linhas da ação política que eles propõem, as diferenças entre os modelos são significativas quanto ao sentido que se dá à história, e à lógica em que se articula o conjunto do processo histórico. Elas se manifestam assim tanto no plano da forma, que é ela mesma uma determinação do conteúdo, como no plano do conteúdo. (FAUSTO, 2002, p.91)

A esse respeito, Fausto nos mostra três grandes formas de apresentação de história que consegue discernir nos textos de Marx, a saber: O modelo do *manifesto* comunista e da *Ideologia alemã*; o dos *Grundrisse* e de *O Capital*; e finalmente o do Manuscritos de 1844. Reforçando aquilo que já dissemos, em cada um desses modelos podemos encontrar uma lógica interna e pontos de articulação de conceitos tais como, história, ideologia, universalidade, relação temporal, progresso etc. (2002).

No quadro geral da análise de cada modelo teremos uma noção de história, chamada por Fausto de meta-suposição (quando construídas numa dada obra gera uma visão de quase-totalização do processo histórico), aqui “a estrutura pressuposta é a da gênese, a da passagem de uma pré-história a uma história.” (FAUSTO, 2002, p.92). Outro conjunto de conceitos ele denomina pressuposições, conceitos que aparecem envoltos pelo modelo de história e se articulam nesta lógica interna, notadamente, homem, riqueza, liberdade, propriedade, satisfação etc. as meta-suposições podem desenvolver, neste contexto, um papel de quase-totalização linear enquanto as pressuposições desempenham um papel de quase-totalização circular.²⁹ Além disso o discurso pressuposto está em relação contraditória (negativa) com o que ele chamará discurso posto, ou seja, chamaremos posto, todo discurso que caracteriza os conceitos chave (homem, riqueza, satisfação etc.) de forma limitada, assim é o discurso sobre o homem no capitalismo (ideologicamente falando).

Os modelos de história descritos por Fausto e expostos a seguir não pretendem esgotar a discussão sobre história em Marx. Também devemos lembrar que este é um modo de

²⁹No primeiro caso temos um conceito de história posto no respectivo modelo que conduz a uma noção de progresso finalista, no qual ocorrem mudanças de forma no conteúdo (do homem no capital para o homem no comunismo por vir, por exemplo). No segundo caso temos conceitos pressupostos pela organização lógica da meta-suposição (conceito de história dado no modelo proposto) que se articulam de forma não linear, a saber, uma negação da negação que gera como produto um universal concreto. “Poder-se-ia distinguir em Marx, de um lado, noções, como as de “história”, que articulam um movimento de quase-totalização com um curso retilíneo, noções que chamarei de meta-suposições; e de outro noções, como as de liberdade, propriedade, riqueza, satisfação, que remetem a um movimento de quase-totalização circular, e que chamarei de pressuposições” (FAUSTO, 2002, p.92). Uma terceira característica é que em ambos os grupos de conceitos estabelecidos por Fausto “passa-se de uma negação (precedida por uma posição em um deles) a uma posição final.” (2002, p.92). Em outras palavras, ambos estão submetidos a um modo de exposição dialético.

exposição das tônicas gerais (observadas por Fausto) da história nas obras de Marx. Isso significa dizer que estes modelos não são estanques eles confluem e se misturam, de modo que em todas as obras citadas podemos achar indícios tanto da história da liberdade, quanto da riqueza e da satisfação.

1.3.1. História da Liberdade

No primeiro modelo denominado história da liberdade analisaremos, junto a Fausto, *O Manifesto Comunista* e a “Ideologia Alemã”, neles encontramos uma noção de história que subordina as pressuposições prejudicando um entendimento de quase-totalização circular dos conceitos envolvidos, fugindo a uma análise rigorosa e dialética incorrendo numa visão que poderia ser interpretada como “historicista”, em que há uma continuidade entre os termos pressupostos sem a instauração de um processo de totalização, reflexivo e de negação comuns à dialética. “Algo que fica aquém de uma rigorosa apresentação dialética” (FAUSTO, 2002, p.94).

Em outras palavras, não encontramos nesses textos uma construção das meta-pressuposições dentro de uma lógica dialética, não há uma passagem da pré-história do homem, período anterior ao comunismo, à uma história do homem vista de forma negativa e total no comunismo. O que temos é um recorte no tempo onde há explicações sobre o tipo de liberdade, propriedade etc., parciais característicos do capitalismo sempre e unicamente, sem o movimento que vai do que está posto enquanto reflexo do sujeito no predicado (liberdade, propriedade, homem etc.) e negativamente em um movimento de totalização caracterizada pelo que virá enquanto o homem de fato, a liberdade de fato, a propriedade de fato (no comunismo). Esta visão também mantém o período do comunismo em igual patamar em relação a outros períodos revolucionários de modo que ele não aparece como uma descontinuidade radical em relação a outros períodos revolucionários mas somente como um fim histórico necessário.

Tudo que vemos, por exemplo no *manifesto*, é uma sucessão de conceitos eminentemente voltados à ação explicados e motivados pelas atuais formas de ser plasmadas pelo capital, sem a radical negação imposta por uma possível meta-pressuposição dialética que implicaria uma quase-totalização do processo histórico. Assim, temos frases como estas no *manifesto*: “A abolição (*Abschaffung*) das relações de propriedade que até agora existiram não é a característica distintiva do comunismo” (MARX; ENGELS, 2011, p.57); “O comunismo pode assumir sua teoria nessa única expressão: abolição (*aufhebung*) da

propriedade privada”³⁰ (Ibidem, p.57); “por liberdade compreende-se o livre comércio, a livre compra e venda” (ibidem, p.59).

Como percebemos, todos os termos que deveriam ser pressupostos (para fins de uma rigorosa exposição dialética) não são construídos em sua totalidade dialética, se vimos propriedade é a propriedade burguesa, ou mesmo liberdade é da liberdade burguesa de que falamos.

Examinando a noção de história, percebemos que por não haver uma construção dialética e sim de continuidade temporal, não conseguimos perceber uma separação pela negação do sujeito posto, ou seja, do tempo até agora e do tempo por vir do comunismo, como se não houvesse uma coexistência totalizante dos contrários (liberdade burguesa, liberdade verdadeira, negada, refletida no sujeito liberdade burguesa), mas sim uma continuidade temporal que é levada, pela história, do capitalismo ao comunismo sem maiores explicações sobre a forma que tais conceitos teriam em uma perspectiva total da história. Aqui não temos, no quadro das pressuposições, a geração clara de uma contradição do termo liberdade refletida em seus conceitos no capitalismo, concomitante a sua sempre atual negação e presença que leva à história da verdadeira liberdade no comunismo por vir como veremos que há nos *Grundrisse* e em *O Capital*.

A visão do comunismo no *manifesto* é o que caracteriza este modelo de história, a saber, a história da liberdade, todo o *manifesto* busca a liberdade em relação à dominação de uma classe sobre outra, mais que outros tipos de modelos da história, seu ímpeto é sempre apontar aqueles momentos na história passada onde uma classe dominou outra demonstrando que até agora (nos moldes de tempo do *manifesto*) na sociedade capitalista ainda reina uma dominação de classes que deve ser dissipada. “A história aparece assim como história da liberdade. Mais do que história da satisfação, e mesmo, relativamente, do que história da riqueza.” (FAUSTO, 2002, p.98)

As considerações feitas por Fausto no *Manifesto* também são válidas para *A ideologia Alemã*. A diferença, segundo ele, seria que na “Ideologia” há uma recusa escancarada à construção das pressuposições, “De uma maneira ainda mais clara do que no *Manifesto*, porque a rejeição é absolutamente explícita, não há processo de constituição das pressuposições” (FAUSTO, 2002, p.98). A seguinte citação retirada de *A ideologia alemã* nos ajudará a compreender esta afirmação:

³⁰ Querendo significar a abolição da propriedade burguesa.

Os indivíduos que não estão mais subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome "o homem", e todo esse processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento "do homem", de modo que "o homem" foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de auto alienação [Selbstentfremdung]"do homem", e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior." Com essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência. (MARX; ENGELS, 2015, p.74)

A rejeição da construção dos pressupostos de que falamos, se torna nítida quando entendemos esta crítica ao conceito ideal de homem. Este conceito foi desenvolvido pelos “filósofos” em um engano grosseiro denunciado por Marx, que consiste em tomar a consciência que eles faziam do homem pelo homem concreto, como se ele fosse livre das correntes materiais que o mantém subsumido em relações intersubjetivas dadas, confundindo-o com uma realidade universal, sem considerar sua natureza própria (material). Em outras palavras, os “filósofos” e a “filosofia” até aqui procuraram libertar os homens somente no pensamento (gerando o conceito abstrato do homem) mas não se ocupou do verdadeiro homem sempre representado com a consciência posterior tomada por primeira.

Este movimento, de denúncia e exposição dentro da estrutura da “Ideologia”, aponta para uma radical negação da constituição de qualquer pressuposição dialética, pois quando Marx fala de homem não fala enquanto um pressuposto dialético mas sim enquanto um sujeito subsumido a correntes práticas e conceituais sempre atuais que precisam ser cindidas em nome da liberdade, ou melhor, da incitação à ação pela liberdade. Podemos então nos perguntar o que seriam as pressuposições na “Ideologia Alemã”, o que elas representam em termos de significação dentro do contexto da obra em questão, para isso, Fausto nos responde:

Sabemos que as ideias exprimem as relações materiais dominantes. Entre elas e estas relações, existe uma distância que é fruto de uma transfiguração. Esta é ao mesmo tempo uma idealização e uma universalização. Por exemplo, a partilha temporária do poder, episódio da “luta entre o rei, os príncipes e a burguesia, se transfigura em doutrina da divisão dos poderes (2002, p.99)

Desta maneira entendemos que uma ideia particular, própria de uma classe, a burguesia neste caso, é ilusoriamente tomada como universal, como se encarnasse de fato o interesse de todas as classes que busca representar, como se, por exemplo a doutrina da divisão dos poderes, fosse uma escolha prática de todo o corpo social quando na realidade é a escolha particular de uma classe determinada na sociedade. E como a luta de Marx na “Ideologia” é também pela liberdade, nada mais justo que lutar contra as raízes conceituais que fundamentam as posições capitalistas. Não obstante, para operar tal crítica, como dissemos, ele fica aquém de uma rigorosa apresentação dialética, considerando a visão de Ruy Fausto³¹. Assim, sempre que Marx aborda um conceito que cabe ao escopo das obras analisadas, o aborda de uma forma histórica que privilegia a continuidade, sempre em referência ao sistema que os gera (os conceitos), o que os torna “refratários de toda totalização”³² (2002, p.94), numa perspectiva de continuidade da história em prejuízo de uma noção dialética de descontinuidade e negação.

Neste terreno é fácil cair numa interpretação historicista, ou num reducionismo economicista-materialista, que pode nublar nossa visão em relação ao todo que busca a dialética marxiana, ainda assim essa instancia de interpretação se faz necessária no sentido de incitar e demonstrar uma práxis necessária para que possamos operar, de fato, as transformações possíveis na sociedade em que vivemos.

Tomar consciência desta interpretação da história em Marx e saber que ela não segue uma lógica dialética nos auxilia a evitar, se quisermos, interpretações quase fatalistas e reducionistas do pensamento marxiano. Já que sabemos agora que nessas obras parece haver uma necessidade, por parte do autor, de um modo de exposição que não privilegia o modo dialético. Mas serve a seus propósitos ao possibilitar um entendimento prático do conteúdo desenvolvido, localizando este enquanto parte do todo num possível panorama geral de seus textos.

³¹ Sader na sua apresentação da *Ideologia alemã* traz uma visão dissonante, ele considera a obra uma obra da expressão da dialética em Marx. Não obstante, buscamos aqui um posicionamento que reflita uma inquietude em relação às interpretações correntes de Marx. As formas de apresentação da História que encontramos em Fausto nos possibilita uma proximidade maior com a crítica aos textos, bem como, nos mune com instrumentos argumentativos para sanar as possibilidades de interpretação de Marx que possam desembocar num historicismo, ou seja, numa visão fatalista não dialética.

³² Na “Ideologia Alemã” Marx denuncia a forma como os conceitos parciais (próprios da classe burguesa) e geram e são erroneamente tomados como universais prejudicando a liberdade efetiva da sociedade. Quando falamos em totalização aqui fazemos referência a uma totalização dialética e não a um status de falsa universalização de uma pressuposição, por exemplo, o homem, como acontece na forma de apresentação da ideologia, escapando a uma construção das pressuposições de forma dialética.

1.3.2. História da Riqueza

Aqui passaremos pela análise feita por Fausto do *Grundrisse* e do *Capital*, como veremos, a descontinuidade dialética é o imperativo no que concerne a uma lógica interna em visível contradição com a noção de continuidade histórica que vemos no modelo de história da liberdade. Em outras palavras, frente a um discurso posto devemos admitir uma negação anterior a uma posição final, onde vemos os moldes dialéticos funcionando plenamente

Se *no* manifesto e na Ideologia alemã, o discurso posto tende a absorver o discurso pressuposto, nos *Grundrisse* e em *O Capital* — os modelos mais elaborados e dialéticos da apresentação marxista da história —, discurso pressuposto e discurso posto coexistem de forma dialeticamente contraditória. (FAUSTO, 2002, p. 110)

As meta-suposições estão bem desenvolvidas o que marca contrariamente o que vimos no caso do modelo precedente de história, encontramos nessas obras o tempo dividido em dois aspectos, essenciais à um esquema de quase-totalização retilíneo, a saber, a pré-história e a história, ou seja, há um processo de constituição (gênese). “Isto significa que o comunismo representa a posição do homem (em oposição à sua suposição) e a posição da História (em oposição à pré-história)” (FAUSTO, 2002, p.110)

Do mesmo modo, encontramos bem desenvolvidas as suposições (riqueza, liberdade, propriedade, etc.) sendo elas colocadas num esquema circular que compreende seu entendimento em três momentos, a saber, um positivo e limitado (entenda-se positivo no sentido de posto), um negativo e “infinito” e uma posição final positiva e infinita, respectivamente. Em outras palavras, um entendimento do processo de constituição das suposições no pré-capitalismo, no capitalismo e no comunismo

As suposições neste quadro são “postas [...] em forma limitada no pré-capitalismo [...], elas são “negadas” no modo de produção capitalista, mas supostas como presentes para a totalidade dos indivíduos. O comunismo representará a reposição delas em forma não só positiva, mas infinita.” (FAUSTO, 2002, p.110). Dito de outro modo, a riqueza é parte do discurso posto e efetivado na sociedade do período clássico (a sociedade grega servirá como nosso exemplo capital), porém, limitada pelos próprios conceitos gerados por uma noção forte de propriedade da comunidade; no capitalismo a riqueza, enquanto discurso posto é negada, ou seja, junto a ela surge um discurso sobre a riqueza que é pressuposto (fazendo emergir uma figura propriamente dialética), é considerada “infinita”, pois se crê abrangente a toda

sociedade quando de fato como vemos em Marx, não é. No comunismo ela toma um caráter positivo, ou seja, é discurso posto e efetivado, e só aqui se torna realmente infinita, pois abrange concretamente toda a sociedade.

Quanto ao discurso posto, do capitalismo, não vemos como foco principal, nessas obras, as questões sobre a propriedade, ou divisão do trabalho, ou liberdade estritamente burguesas, o que temos é um foco à noção de capital e sua negação constante, portanto, um modo de apresentação da história com foco na riqueza, mais que na história da liberdade ou mesmo da satisfação.

Fausto continua sua exposição falando que Marx, nos *Grundrisse*, na parte em que mostra as formas que antecedem a produção capitalista precisa a existência de três delas, a saber, a forma da comuna oriental, a do mundo germânico, e a do mundo greco-romano³³. Apesar disso, ele elege a forma greco-romana (antiguidade clássica) como a forma utilizada para acessar o conteúdo do pré-capitalismo “A forma clássica irá representar em certa medida o universo do pré-capitalismo.” (FAUSTO, 2002, p. 111).

Passaremos aqui à pressuposição “riqueza” enquanto parte de um esquema circular e assim entenderemos como a estrutura dialética destas obras incidem sobre essa pressuposição especificamente, lembremos também que aqui se trata da primeira parte do esquema de quase-totalização retilínea, notadamente, estamos falando ainda da pré-história deste termo, pretendendo demonstrar a construção dialética das meta-pressuposições em claro contraste com a análise anterior na história da liberdade.

Como dissemos, na sociedade greco-romana a pressuposição “riqueza” é positiva, porém limitada coincidindo com a primeira posição no nosso esquema circular dialético.

Para deixar este ponto mais claro entendamos como os gregos clássicos viam a riqueza. Para Marx na época clássica (no pré-capitalismo de forma geral) é compreendido que o homem possua, para além do seu corpo o que nosso autor chama corpo inorgânico, em suas palavras: “o sujeito trabalhador [era] indivíduo natural, existência natural, a primeira condição objetiva de seu trabalho apareceu como natureza, terra, seu corpo inorgânico; ele próprio não é só o corpo orgânico, mas essa natureza inorgânica como sujeito.” (MARX, 2017, p. 318), este corpo inorgânico é inseparável do sujeito, mas, não em sentido de continuidade e sim de existência paralela e natural ao sujeito. “Este corpo inorgânico é a riqueza” (FAUSTO, 2002, p. 112).

³³ Ver mais detalhadamente estas formas pré-capitalistas nos *Grundrisse* (MARX, 2017, p.309)

A riqueza neste modo de ver se relaciona à propriedade em dois níveis, um enquanto produto material, propriedade, e outra enquanto valor, ou seja, enquanto poder sobre o trabalho de outros, em ambos, para o gozo próprio e não por um imperativo interno de dominação do outro (como notamos no capitalismo). O próprio conceito de comunidade e pertencimento, ou propriedade com sentido de “próprio à comunidade” participa deste entendimento de corpo inorgânico, a comunidade é parte da riqueza dos homens e seu limite subjetivo. A riqueza na idade clássica deve ser limitada. Aristóteles, segundo Fausto, defende no livro I da política que existem duas formas de riqueza, uma sem limites viciosa, e uma necessária e virtuosa

Falamos assim da forma não necessária da crematística³⁴, indicamos a sua natureza e a razão pela qual precisamos dela; tratamos ainda da sua forma necessária, e mostramos que ela é diferente da primeira, e que a economia doméstica é conforme à natureza (eu entendo, aquela [economia] que se relaciona com as subsistências). Ela não é, como a outra, ilimitada, mas tem limite (ARISTÓTELES apud FAUSTO, ano, p. 112-113)

Para o Estagirita, o limite da riqueza é rompido quando ela assume uma função estranha à sua natureza que é própria somente aos seres vivos “(na linguagem da dialética moderna, uma função de Sujeito)” (FAUSTO, 2002, p.113). Portanto Aristóteles àquela época condenava esta extrapolação do dinheiro na forma de juros, para ele, a função da moeda era a troca e os juros multiplicam a moeda sem sequer uma efetivação da troca, tudo se passa como se o dinheiro desse cria, parece uma frase inusitada, mas o próprio termo juro em grego pode significar criança (*tókos*). Para Aristóteles esta forma de obter dinheiro era a menos adequada, em outras palavras, a que mais se desvia da função natural do dinheiro (2002).

Pensamos que esta positivação limitada se dê justamente por não haver ainda desenvolvido os meios burgueses de produção, pois eles que permitem a extrapolação dos limites impostos

³⁴ A crematística é a arte (poiésis) da obtenção e acúmulo da riqueza sua “função é adquirir e produzir bens” (TABOSA, 2009, p. 731). Aristóteles a separa em uma crematística natural e uma antinatural, isto se dá em quando atentamos para a forma de aquisição da riqueza “Aristóteles distingue e contrapõe duas formas de aquisição; uma forma natural, aquela que adquire os bens diretamente da natureza e que corresponde às atividades como agricultura, caça, pesca, mineração, etc. Essa espécie de aquisição pertence à economia, pois os bens obtidos por intermédio dessa forma de aquisição constituem a verdadeira riqueza. A riqueza verdadeira segundo Aristóteles é aquela que está relacionada com a propriedade; por isso ela é essencialmente limitada. A outra espécie de aquisição é a antinatural ou artificial. Ela não é idêntica a arte de aquisição natural, contudo se assemelham, pois sua função também é alcançar bens e propriedade; só que ela adquire as coisas não para usar ou consumir, mas para voltar a trocar” (TABOSA, 2009, p.731). Acrescentaríamos, para voltar a trocar por mais riqueza, contrariando a forma própria da efetivação da riqueza na comunidade.

pela comunidade, em última análise, a comunidade no período pré-capitalista é a instância reguladora dos limites, no caso da antiguidade clássica o cidadão era educado para a comunidade, para a *pólis*. Havia pois uma relação de pertencimento e uma efetivação limitada da riqueza, ou seja, sua positivação é real, e válida para todo cidadão, mas ao mesmo tempo limitada pela estrutura da própria comunidade. “A liberdade antiga e pré-capitalista em geral é liberdade limitada pela comunidade; não se trata do limite da lei moderna, que legitima o ilimitado.” (FAUSTO, 2002, p.113).

A negação destes pressupostos só se efetiva no período capitalista, no mundo antigo “Liberdade, propriedade, riqueza, satisfação, aparecem assim como determinações idênticas a si mesmas, isto é, não afetadas pela negação, mas ao mesmo tempo como limitadas” (FAUSTO, 2002, p.114). Veremos melhor este movimento adiante.

No capitalismo a riqueza (verdadeira) é todo tempo pressuposta, Em *O Capital* assim como nos *Grundrisse* atentando ao esquema de constituição das pressuposições ela não alcança uma positivação, como no período clássico, aqui ela é negada, mas não vulgarmente, a negação é parte do esquema das pressuposições, ou seja, um esquema de quase-totalização da história. Ao negar internamente o discurso do capital, geramos enquanto pressuposição seu contrário e um quadro quase total do conceito riqueza, já que aqui o sujeito se reflete no predicado, a “ilusão está antes em supor positivo (ou seja, posto) o que é negativo (ou pressuposto)” (FAUSTO, ano, p.111).

Assim, nas obras em questão o sujeito não é o homem, ou a riqueza positivada, mas sim uma parte de sua história, ou melhor, o início de sua história. Tratamos aqui do capital ele mesmo. Ele se coloca como o sujeito e usa o que chamamos pressupostos (homem, riqueza, satisfação, liberdade etc.) como suportes.

O capitalismo segue, e seu primeiro ato é romper os limites impostos pela comunidade com o advento da manufatura. Com ela os vínculos comunitários são cooptados para o interior das oficinas “a maquinaria específica do período da manufatura permanece sendo o próprio trabalhador coletivo, que resulta da combinação de muitos trabalhadores parciais” (MARX, 2013, p.423). Neste sentido a manufatura gera uma divisão tal do trabalho que faz com que os homens sejam obrigados a se especializar cada vez mais em trabalhos parciais (cria-se assim a figura do trabalhador parcial) e só sua união num todo orgânico no interior da oficina é que resulta no trabalhador total. “Com a manufatura, primeira forma do modo de produção capitalista, reencontramos, no interior do processo de produção, num modo despótico, a sociabilidade comunitária que existia, fora do processo produtivo, nas formas pré-

capitalistas.” (FAUSTO, 2002, p.120). A comunidade, enquanto instituição limitadora da riqueza se perde na evolução do capital e é absorvida enquanto força produtiva pela manufatura sob o domínio de um só, a saber, o capitalista.

Na prática isto é inverter a divisão do trabalho do período clássico. Nesse período temos uma divisão social do trabalho consciente e autoritária, regrada pelos limites da comunidade e a inexistência desta divisão (manufatureira) no interior da produção, a não ser de forma accidental. No capitalismo vemos o contrário, a anarquia impera na divisão social do trabalho, e ao mesmo tempo há uma planificação e organização imperativamente harmônicas dentro das oficinas. Esta inversão destrói toda possibilidade da positividade limitada que encontramos no pré-capitalismo e nos permite perceber, por exemplo, que a riqueza não é posta como querem que acreditemos e sim pressuposta já que não se efetiva no presente. Ela só poderá alcançar seu ser efetivo no comunismo vindouro, onde as pressuposições (riqueza, homem, satisfação, liberdade) se efetivem enquanto realmente postos para a totalidade da sociedade

Chegamos então à grande indústria, nela os anseios da subsunção do trabalhador (trabalho vivo) ao processo de produção encontra seu ápice. Na manufatura temos uma subsunção formal já que o trabalhador ainda pode ser considerado seu órgão vital a despeito de usarem ferramentas, ele é o motor que anima a produção neste período. Com o advento da maquinaria, via ampliação do arcabouço da ação científica, essa subsunção se torna efetiva.

Se a ciência corporificada na maquinaria aparece de certo modo como o “corpo inorgânico do capital”, o trabalhador passa a ser o seu corpo orgânico. A relação do capital para com esse corpo inorgânico é a do morto-vivo que explora o vivo “mortificado”: “O capital é trabalho morto, que se vivifica de maneira vampiresca através da sucção do trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais absorve” (W 23, K I, p. 247 [F]). “O prolongamento da jornada de trabalho noite adentro, para além dos limites do dia natural, age só como paliativo, acalma só de forma aproximada a sede de vampiro por sangue vivo de trabalho” (W 23, K I, p. 271 [F]). O capital aparece assim como o não-vivo que vive (FAUSTO; MARX apud FAUSTO, 2002, p.122)

Daí podemos depreender que o modo de produção no capital, enquanto sujeito, se apropria do mundo dos homens, ou melhor o subsumi, o coisifica, gera uma “ilusão” que não nos permite chegar as suas determinações verdadeiras. Por ser, na visão marxiana, a última instância da luta entre as classes, o capitalismo acaba, também, contraditoriamente aos seus propósitos, gerando seu negativo, tanto prático, quanto de conteúdo.

Abordamos até agora a posição do pré-capitalismo, a negação no capitalismo e agora à posição da riqueza no comunismo por vir. Segundo Fausto, Marx prevê um capitalismo pós-grande indústria, que seria, no nosso entendimento, um momento de transição (revolução) entre o capitalismo e o comunismo, “do capitalismo de pós-grande indústria ao comunismo, a passagem em termos estruturais se faria eliminando a subordinação formal do trabalho ao capital, ainda subsistente” (FAUSTO, 2017, p.140) esta eliminação se daria ao passo que a quantidade de trabalho cristalizado em forma de maquinaria, capital fixo etc. conseguisse excluir completamente o homem do trabalho. A riqueza aqui toma forma de “não trabalho”, segundo Fausto: “Ora, com a mutação que se produz após a grande indústria, a riqueza interverterá o próprio tempo de trabalho em tempo de não-trabalho. E, mais ainda, ela mesma tornar-se-á tempo de não-trabalho” (2002, p.139).

O momento do comunismo é o momento da efetivação absoluta da negação do capitalismo. Aqui todos os pressupostos envolvendo a sociedade se tornam universais concretos, ou seja, são positivados de forma infinita, dito de outro modo, são postos à totalidade da sociedade. E o homem se encontrará como sujeito de sua própria história, em visível contrariedade ao sujeito do capitalismo, ou seja, o próprio capital. Esta época representa “a universalidade dos indivíduos não como universalidade pensada ou imaginada, mas como universalidade das suas relações reais ou ideais” (FAUSTO, 2002, p.141).

Aqui se completa o quadro da história da riqueza³⁵. O pré-capitalismo, o capitalismo e o comunismo estão presentes, em maior ou menor intensidade, tanto no *Grundrisse* quanto em *O Capital* e o uso do modelo expositivo da dialética marxiana se mostra fortemente presente nessas obras.

1.3.3. História da satisfação

Analisaremos junto a Fausto³⁶ os manuscritos de 1844, aqui observaremos um movimento diverso do que observamos nas obras analisadas anteriormente. No *Manifesto Comunista* e na “Ideologia Alemã” o discurso posto domina, nos *Grundrisse* e em *O Capital* temos a coexistência contraditória de ambos os discursos (posto e pressuposto), já nos Manuscritos notaremos que o discurso pressuposto “o discurso totalizante (que deixa assim de

³⁵ Muito mais seria necessário falar sobre este tema, no entanto, este não é o trabalho a que nos propomos, nossa intenção é explicitar uma compreensão da teoria da história em Marx que nos permita compreender melhor seu método.

³⁶ Lembremos mais uma vez, que este modelos são apresentados por Ruy Fausto totalizando quatro deles, por tanto para que o leitor não estranhe o alongamento em neste autor se faz necessário lembrar que um modelo de história (no esquema geral de Fausto) está interconectado com todos os outros, não sendo formas estanques de ver a história.

ser pressuposto) tende a absorver todo discurso particular (que, desse modo, não é mais a rigor, um discurso posto)” (FAUSTO, 2002, p.152). Notamos aqui um movimento contrário ao primeiro modelo. Neste caso, contrariando completamente o “historicismo finalista” do primeiro modelo temos aqui meta-suposições que geram uma quase totalização posta da história. Há também negação no discurso posto (particular), “Entretanto, essa negação deixa intacto o discurso totalizante” (FAUSTO, 2002, p.152)

Nesta obra encontramos o ponto inicial da discussão na sustentação da tese de que o homem, como ser histórico, tem uma origem e um processo de constituição, ou seja, uma pré-história. “A história é representada como pré-história, história do nascimento ou história natural do homem” (FAUSTO, 2002, p.152). Esta forma de explicar o processo de constituição do homem, nos *Manuscritos econômico filosóficos*, se aplica também à natureza, eis um ponto de diferenciação em relação à história da riqueza. Lá temos um processo de constituição do pressuposto homem-natureza, não obstante, numa visão “prometeana” da natureza, ou seja, uma visão de dominação da natureza pelo homem, e não de composição mútua como vemos nos manuscritos, em relação ao estatuto do homem e da natureza no comunismo, vejamos esta passagem dos *Manuscritos econômico filosóficos*:

A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência humana e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendet*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito (MARX, 2015, p.106-107)

Este duplo movimento de constituição (homem-natureza; natureza-homem) promove um encontro do homem com a natureza excluindo uma relação de dominação de um sobre o outro, a natureza humanizada e o homem naturalizado convivem em plena harmonia no comunismo por vir. “O desenvolvimento histórico, que é pensado como uma gênese, não vai mais na direção de uma dominação final da natureza, mas de uma reconciliação com ela.” (FAUSTO, 2002, p.154).

Aqui a natureza é o complemento do homem, ou seja, seu corpo inorgânico, tal qual a definição que encontramos no mundo clássico, poderíamos dizer que o próprio homem é natureza, segundo Marx nos *Manuscritos econômico filosóficos*: “Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (2015, p.84)

Neste caso o movimento lógico é de coincidência entre um termo e outro (natureza e homem). Não é do nosso estofo explicitar pormenorizadamente essa forma lógica do discurso dos *Manuscritos* de 1844, portanto, nos contentaremos em saber que num dado período da história do homem, a saber em sua constituição final, poderemos explorar uma outra lógica que se dará de forma universal e concreta, possibilitada pelas modificações radicais no modo de produção e subsequente modificação nas relações intersubjetivas e no pensamento.

Esta lógica não é propriamente a dialética nos moldes marxianos, pois o fim da negação (dialética) está atrelado ao fim da luta de classes, e se estabelece na totalização concreta do que no capital só obtemos de forma pressuposta. Neste caso a “nova” lógica (própria ao comunismo), nos parece muito mais uma realização final da dialética, seus resultados acabados e concretizados na história.

A propósito da temática deste modo de apresentação da história não poderíamos encontrar nos *Manuscritos* uma prevalência das pressuposições dos outros modelos (liberdade, riqueza) mas sim a história da satisfação, do gozo. Neste caso, talvez encontremos um elemento dialético, já que o gozo é negado na pré-história do homem para ser afirmado em sua história. Não obstante, para que alcancemos este gozo é necessário um processo de educação da sensibilidade do homem e este processo, por sua vez, só se dá no socialismo (pleno). Aqui também teríamos que explicitar inúmeras questões e conclusões sobre o tema, mas também não é parte do nosso trabalho atual. Sabemos por Fausto que nos *Manuscritos* a história é a história da satisfação dado que o processo de constituição histórico totalizante é concomitante entre o homem e natureza e sua consequência lógica é a satisfação última dos homens.

1.4. Considerações finais.

Até aqui examinamos separadamente as características que determinam o método que buscamos entender, o materialismo, a dialética e sua lógica, e uma interpretação de história em Marx que encontram-se intimamente conectados e juntos nos dão a possibilidade de uma

ferramenta metodológica com a qual trabalhar para obter os resultados que buscamos, a saber, um entendimento em relação À filosofia da práxis encontrada em Marx e desenvolvida por Vázquez.

Relembremos que a vertente do materialismo francês o qual Marx se filia já está desde o início imbrincada com fatores de produção e históricos (condições materiais de existência). Acrescentando a este material seu modo de exposição dialético obtemos um panorama do método inspirado por Marx, a saber, o método materialista-histórico-dialético, ou melhor, materialismo-histórico exposto de modo dialético em algumas obras, enquanto em outras temos uma abordagem materialista-histórica analítica (que não é expressa em modo dialético). Quando falamos de método depreendemos concepção de duas formas metodológicas, de um lado o materialismo-histórico, e do outro o modo de exposição segundo uma lógica dialética.

Neste sentido, por exemplo, a dialética, sua lógica, e seu movimento concreto (na história), enquanto conceitos, são pontos centrais em todas as obras de Marx, o que diferencia sua abordagem é somente o modo de exposição ora através de análise material histórica ora dialética propriamente dita.

Do materialismo Marx herda a capacidade prática de pensar o mundo em termos concretos, da história (enquanto história da luta de classes, ou história dos modos de produção) nosso autor retira o conteúdo que nos permite perceber tanto a continuidade histórica quando suas discontinuidades, isto graças à aplicação da lógica da dialética que desde já não é a mesma dialética hegeliana. Como dissemos, esta está comprometida em sua origem tanto com o aspecto materialista quanto com o aspecto histórico e ambos também se comprometem com este modo de explicitação tendo em vista a apreensão do todo em seu devir constante. Em outras palavras, tendo em vista os processos de constituição do homem em sua história, tanto em aspectos postos quanto em aspectos pressupostos, e meta-pressuposições quase totalizadoras.

Também vimos que este modo de exposição não está presente de forma contundente em todas as obras marxianas. Como foi dito, para Fausto o *Manifesto Comunista* e *A Ideologia Alemã* são exemplos dessa não aplicação rigorosa da dialética. Ainda assim, não podemos deixar de notar a necessidade, nessas obras, de que isto se passe exatamente assim, dado que é imperativo explicitar tanto aspectos de continuidade quanto de quase-totalização do processo histórico, ou seja, expressar um ponto de vista “historicista” em que o discurso posto domina e absorve o discurso pressuposto e também deixar claro que este mesmo discurso (posto),

quando entendido de uma perspectiva totalizante (negativa) se interverte em seu contrário, possibilitando uma visão ampla do todo social.

Além disso, para aqueles que se dedicam ao estudo das obras de Marx, esta informação pode auxiliar inclusive numa aplicação posterior da dialética a textos que originalmente não dispõem de uma tratamento rigorosamente didático e, também, auxiliar na argumentação em defesa da forma como o autor constrói sua teoria em face daqueles que o acusam tão facilmente de reducionista.

Ainda assim, o objetivo central deste capítulo, é o de nos esclarecermos e também aos leitores sobre os alicerces de onde partiremos para explicar o próprio conceito de Práxis que surge no horizonte das propostas marxianas como um princípio de ação que necessita de explicações ulteriores e sem este embasamento prévio da metodologia que seguiremos seria muito difícil mostrar nossos pressupostos ao explicar, por exemplo o porquê das mudanças na história do pensamento em relação ao termo práxis, ou mesmo a forma como extrairemos tal conceito dos textos marxianos fundamentando nosso caminho justamente com o auxílio das exposições aqui descritas, respeitando a corrente materialista de que procede Marx, escolhendo uma apresentação da história sempre adequada à nossa proposta conceitual e por fim respeitando e compreendendo melhor o modo de exposição dialético e sua lógica interna.

Capítulo II: A visão histórica da práxis na perspectiva
de Vázquez.

2. Visão histórica da Práxis na perspectiva de Vázquez.

Como é de se esperar a palavra práxis assume vários significados ao longo do tempo e em diversas línguas diferentes, na tentativa de rastrear sua terminologia específica para fins de entendimento do conceito filosófico de práxis, Vázquez admite a origem grega da palavra, a saber, *πρᾶξις (Praksis)*. Para Aristóteles, por exemplo, a práxis se apresentava como um tipo de ação peculiar cujo fim não produz algo diferente da própria ação, em outras palavras, a ação da práxis para o estagirita deve ter o seu fim em si mesma, tais eram as ações políticas e éticas dos cidadãos na *pólis*, mais adiante esclarecimentos serão dados sobre esta visão. Em nosso tempo o sentido comum da práxis refere-se àquilo que é prático, não se distanciando do uso corriqueiro da palavra prática e lhe servindo, portanto, como sinônimo. Não obstante, o que procuramos não é a utilização corriqueira desta palavra, mas uma definição filosófica do que seria práxis em momentos históricos cronologicamente especificados e marcados por um modo de produção próprio.

Assim sendo, o termo em questão não pode se prender a acepções usadas no nosso cotidiano, pois neste campo a estreiteza de seu significado não dá conta de tudo o que é a práxis (apesar de compor uma parte do próprio conceito), a forma com que utilizamos este conceito enfrenta a contingência histórica da nossa época e mescla-se a uma consciência comum da práxis, o que buscamos superar com a aplicação da dialética-materialista-histórica marxiana. No nosso dia a dia utilizamos a palavra práxis para designar aquilo que é utilitário num sentido superficial de utilidade e isso não nos basta.

O prático entendido de forma comum está associado com a presteza nas ações, com as soluções da problemática cotidiana, com os benefícios da ação etc., com efeito, é comum designar o vocábulo para pessoas ou mesmo objetos sempre que suas ações ou serventia se mostram eficientes e que seu modo de operar pode ser facilmente reproduzido, ou ainda, para indicar a experiência em alguma habilidade que lhe é específica a qual ele executa de forma eficiente.

Aqui já obtemos um paralelo com os desígnios internos do modo de produção atual, o capital exige eficiência para obter mais valia³⁷. Ser prático é o elogio do capital para aqueles

³⁷A evidência desta afirmação pode ser encontrada em *O Capital*. Neste livro Marx nos fala dos princípios históricos e teóricos do capitalismo, mas exatamente, o tema da eficiência, entendido como uma das regras fundamentais do capital encontra-se contido na teoria da mais valia, dito de outro modo, para obter mais capital o capitalista deve valorizar a mercadoria somando a força de trabalho humana (adquirida no mercado) ao capital constante (ferramentas, maquinaria, matéria prima, oficina etc.), em busca de ampliar este valor a eficiência tanto por parte dos trabalhadores quando por parte do capital constante se torna um imperativo, geralmente

que demonstram eficiência. Posto que nosso ponto de vista não se prende somente a esta concepção, iniciemos nossa explanação sobre a práxis revisitando a história desde a antiguidade até o renascimento e posterior desenvolvimento do modo de produção capitalista, para termos noção de como mudanças na história material dos homens produziram dialeticamente diferentes visões da práxis.

Este movimento nos permitirá perceber a evolução do conceito em suas transformações e níveis de consciência, sempre ligados às modificações materiais-históricas associadas a um determinado período. A análise que pretendemos fazer aqui tentará respeitar uma apresentação dialética do tema, em que exporemos as contradições internas do próprio pensamento de cada época, a saber: a limitação do conceito de práxis na antiguidade clássica até atingirmos a negação dialética³⁸ propriamente dita que se inicia com a manufatura capitalista na renascença e se desenvolve até a grande indústria e permite notar claramente as nuances entre o conceito de práxis burguês e conceito de práxis que buscamos em Marx.

Neste capítulo tentaremos responder a algumas questões importantes, notadamente: nunca houve até Marx uma consciência da práxis? E se houve quais eram seus limites? A estas perguntas responderemos em diversas instâncias pois, como veremos, existem vários níveis de consciência da práxis, desta forma, sendo afirmativa uma parte da resposta da primeira questão, nos resta explicar como e porque existem esses níveis de consciência da práxis.

Nos valendo da interpretação da dialética histórica materialista do pensamento marxiano, exposta no primeiro capítulo, podemos tentar compreender como se dava a consciência da práxis nas diversas épocas históricas, ou melhor, não só como ela se dava, mas também explicar os motivos pelos quais ela aparecia no pensamento filosófico, de uma determinada maneira, numa conjuntura histórica dada.

perseguido com obsessão “todos os métodos de produção do mais valor são, ao mesmo tempo, métodos de acumulação, e toda expansão da acumulação se torna, em contrapartida, um meio para o desenvolvimento desses métodos” (MARX, 2013, p.720), ou seja, um meio para torná-los mais eficientes.

³⁸ Lembremos aqui do sentido de negação a que chegamos no capítulo precedente, não se trata aqui de uma negação vulgar que por sua natureza anula seu contrário, mas sim uma negação dialética, ou seja, uma negação que aceita ambas as partes conflitantes como partes de um todo e nos leva a uma terceira posição que sintetiza o conflito gerado pela negação, gerando um sistema de quase-totalização que nos permite, quando aplicado à materialidade e à história, compreender o mundo social em seu movimento, não somente em instâncias analíticas ou psicológicas.

2.1. Antiguidade Clássica

Como foi dito acima, o significado de práxis na antiguidade clássica (para Aristóteles) se referia a ações com fim em si mesmas. Um exemplo disso é a ação política e moral, todo o resto não poderia ser definido como práxis, deste modo, a ação de quem fabrica e obtém os víveres, valores de uso, para a *pólis* não poderia ser chamada de práxis, mas sim *poiésis*.

A *poiésis* é aquele tipo de ação capaz de gerar algo diferente de si mesma e está no início da definição da práxis que queremos esclarecer, como veremos no decorrer deste trabalho³⁹.

Para Aristóteles ainda havia mais um tipo de ação humana além da práxis e da *poiésis*, notadamente, a teoria. Esta atividade era sem dúvida a atividade humana por excelência, mas só alguns poucos conseguiriam chegar aos píncaros iluminados da contemplação. Isso se dava, pois era clara a divisão entre o infame trabalho braçal dos escravos e o sublime pensar dos filósofos (homens livres, às vezes cidadãos, e muitas vezes aristocratas). Entre um e outro a vida desejável parecia mais que óbvia aos olhos daqueles que dispunham de ócio para se dedicar ao pensamento. Em outras palavras, era o pensamento ele próprio que deveria reinar. E mesmo que os seres humanos não pudessem contemplá-lo em sua plenitude, eles deveriam aproximar-se dele o máximo possível⁴⁰.

Neste ponto já podemos notar o caráter limitado que a conjuntura dialético-histórica da época clássica dava à práxis no que toca o pensamento filosófico.

Para entendermos melhor esta divisão e a dimensão da práxis no período clássico, primeiramente, deveremos examinar as bases materiais gregas àquela época resumidas em sua força produtiva, para então determinar as relações intersubjetivas que se formam a partir das relações de produção. Este recorte não é acidental, já que esta é a época em que viveu Platão e

³⁹A. S. Vázquez escreveu uma obra intitulada *Filosofia da Práxis* e ele mesmo chega a admitir que o título de seu livro deveria ser filosofia da *poiésis*³⁹, apesar disso, não abre mão da utilização do termo práxis, de um lado porque é assim que o próprio Marx define sua descoberta³⁹ e de outro por razões semânticas. Pois o significado da palavra práxis contempla a interpretação grega de práxis, ainda assim, não se resume a ela. Além disso, a palavra *poiésis*, que poderia ser utilizada, ganha, em nossa língua, um sentido muito diferente em seu uso corriqueiro, o que poderia prejudicar o entendimento geral do termo em questão.

⁴⁰ Para ilustrar esta visão Vázquez invoca Platão e Aristóteles "Platão considera humilhante para a geometria sua aplicação a problemas práticos e, no seio de uma mesma ciência, estabelece uma distinção entre a ciência "sábia" e nobremente teórica, e a ciência vulgar e baixa de caráter experimental (Filebo, 56d)" (VÁZQUEZ, 2011, p.44) na sequência seguindo pelas mesmas razões, à esteia de seu mestre, Aristóteles também defende uma separação entre o conhecimento teórico e prático ele diz: "Um Estado dotado de uma constituição ideal (...) não pode tolerar que seus cidadãos se dediquem à vida do trabalhador mecânico ou do comerciante, que é ignóbil e inimiga da virtude" (ARISTÓTOTELES, apud VÁZQUEZ, 2011, p.40).

subsequentemente Aristóteles, grandes influenciadores do pensamento ocidental, com o qual estamos bem familiarizados.⁴¹

Nesta ocasião a economia era basicamente escravista, obviamente havia o trabalho livre, que em sua essência não se diferenciava do trabalho servil escravo, porém, o grosso de todo este trabalho era executado pelos escravos, principalmente os trabalhos mais pesados, nas minas, ou em construções exaustivas, por exemplo.

Se seguirmos uma análise marxiana deste quadro de coisas salta aos olhos uma divisão de classes, de um lado os escravos e de outro seus senhores, considerados em sua maioria cidadãos ou com direitos similares⁴². Isso denota uma estratificação social baseada nesta divisão em que aquilo a que se dispunham os escravos como atividade cotidiana era visto como vil e baixo em relação àquilo que se dispunha como a práxis dos cidadãos.

Tendo isto em mente, podemos notar uma divisão de atividades, enquanto os escravos eram dedicados basicamente a atividades poéticas, no sentido de poiésis que abordamos acima, trabalhos ligados à materialidade do mundo, os cidadãos eram dedicados à atividades de cunho espiritual, moral, políticas e contemplativas. Quanto a isto Vázquez sustenta: “a atividade prática material, e particularmente o trabalho, era considerada no mundo grego e romano como uma atividade indigna dos homens livres e própria dos escravos” (2011, p.39). Esta realidade nos serve de justificativa quanto a forma de divisão das atividades humanas propostas tanto por Platão quanto por Aristóteles, o trabalho já havia se dividido em trabalho material e trabalho intelectual. Observando nossa época é fácil perceber que para o filósofo da *República* não poderia haver outros termos quanto à divisão dos trabalhos entre os homens.

Deste modo, a matéria, por manter os homens seus escravos, acorrentados no fundo da caverna sem a possibilidade de que rastejem sofredamente em direção à luz das verdades imutáveis não poderia ser vista de outra maneira, era ela a culpada pelos vícios dos homens e, portanto, não poderia ser a base para sua busca final.

⁴¹ Notemos que neste ponto é possível interpretar erroneamente nossa intenção e pensar que iniciamos uma operação reducionista dos aspectos gerais de uma época fundamentados somente em sua base econômica, não obstante, o que estamos operando é o primeiro passo para a demonstração dialética histórico- materialista que nos permitirá fundamentar a noção de práxis para cada período analisado.

⁴² Na Grécia clássica encontramos três categorias legais que dividiam os gregos, notadamente, os cidadãos, os metecos e os escravos. Entre eles os cidadãos detinham os direitos em sua plenitude, os metecos, que eram residentes fixos, mas não cidadãos, se encontravam em uma posição intermediária e podiam, em alguns casos, deter mais direitos que outros de sua categoria e os escravos no geral eram notados como posse do seu dono.

E mesmo que seja necessária para manutenção dos corpos, por exemplo, ainda assim, os anseios e necessidades da matéria, incluídos aí os desejos ilimitados (desregrados) do corpo são vistos como empecilhos para que o homem chegue à contemplação da verdade. Só a libertação das atividades práticas (trabalho), ou melhor dizendo, só o ócio permite que o homem se liberte dessas amarras.

Se retrocedermos um pouco na história notaremos que Platão, dentre os filósofos de sua época, consegue sintetizar com bastante precisão os anseios da classe dominante, bem como, as nuances das relações intersubjetivas que pairam na sociedade grega e servem, posteriormente, de inspiração para Aristóteles. Não é à toa que além da voz daqueles que reivindicam a primazia da vida contemplativa surge, na República, pintada de desafio, a voz de Trasímaco. Este personagem caracteriza-se como ponto de contrariedade dialética inserido propositalmente no texto por Platão, o que demonstra sua imensa sensibilidade para com as ideias que surgiram a partir da base material de sua época.

Em resumo, Trasímaco, pela boca de Platão, defende uma ideia de justiça, a saber, que o que é justo é a vontade do mais forte, essa defesa contraria seu interlocutor Sócrates. Este último sustenta que a justiça deva estar acima dos governantes (aqueles que detém a força) eles devem ser obedientes à justiça e não fazer dela um artigo de interesse pessoal. Ora, no que concerne às relações intersubjetivas que se desenvolviam a partir da base material na Grécia clássica, aqueles que detinham o poder estavam muito bem localizados como cidadãos, e quanto mais poder acumulavam quanto mais escravos, terras, títulos e honras detinham. Estes dirigentes estavam mergulhados na materialidade do mundo e mesmo que sua práxis, enquanto cidadãos, estivesse um passo à frente da atividade própria aos escravos ainda estava contaminada pelos interesses materiais, portanto, a noção de justiça apresentada por Sócrates no diálogo ansiava ainda uma maior distância entre aquilo que era digno do homem (a contemplação) e o que deveria caber somente a escravos, incluindo aí homens livres que não passavam de “escravos” da materialidade atrelados à busca de honras, dinheiro, poder etc. A única saída para tal estado de coisas só poderia remeter à uma concepção da essência da justiça livre de qualquer laço material. Em outras palavras, só essa ideia redentora seria capaz de tornar os reis, filósofos.

Não obstante, como nos mostra a história, as ideias do mestre da academia não se concretizaram na realidade, onde reina justamente a força e suas formas materiais, ou seja, não podiam contrariar a realidade concreta de sua época, em outras palavras, todo o poderio teórico de Platão não poderia se sobrepôr à concretude dos atos de quem detinha o poder de

fato. Como exemplo, Platão foi atraído para Siracusa e lá fora escravizado mais de uma vez, justamente por perseguir seus propósitos redentores sem levar em conta a historicidade e interesses concretos dos que lá governavam. Morreu sem ver seus utópicos planos de perfeição civil serem realizados, e provavelmente não poderiam.

Como já foi citado na introdução, a poiésis, a práxis e a teoria como ápice da atividade própria aos homens já faziam parte do ideário do “herdeiro” de Platão, seu pupilo Aristóteles. Ele definiu os tipos de atividades às quais os homens devem se entregar, mas já não tinha o espírito de seu mestre, para ele não era mais possível deixar de lado o mundo em favor de essências perfeitas. Elas deveriam ser respeitadas, mas a práxis política não poderia se submeter às leis daquela ordem, esta práxis subsiste como uma ordem racional de outro tipo. Esta racionalidade seria própria à prática, ou seja, à política e à moral "tem um conteúdo racional, mas de outra ordem, a razão que a inspira - razão prática - não tem por objeto as essências puras, mas sim, as ações humanas" (VÁZQUEZ, 2011, p.42). Com esta distinção os reis teriam seu lugar, fundamentados por uma razão prática, e os filósofos, por sua vez, deveriam ater-se à busca das razões últimas, essas duas atitudes perduram, mas, em planos autônomos.

A absolutização de uma em relação à outra já não lhe era viável, pois a realidade material que lhe circundava impunham-lhe novas formas de relações intersubjetivas, a vida já havia separado aquilo que para Platão deveria constituir uma unidade entre teoria e prática em que a primeira poderia pretender ajustar a outra a seus princípios absolutos (VÁZQUEZ, 2011). Quando levamos em conta a realidade histórica e política de sua época notamos o porquê de sua desconfiança, os princípios teóricos não podem servir de base para a prática política, apesar de desejáveis, suas exigências se demonstram impraticáveis, não somente pela dificuldade de compreender e contemplar as essências, mas também por sua incompatibilidade real em relação aos interesses materiais e políticos postos pela sociedade na qual vivia.

Aristóteles foi tutor de *Alexandre O Grande*, ele mesmo não era originariamente grego, e seus modos, portanto, estavam mais vinculados àqueles que mais tarde dominariam a Grécia no período de enfraquecimento deixado pela guerra do Peloponeso. Essas ligações já eram fortes uma vez que seu pai fora médico na corte de Felipe II e se intensificaram com o domínio macedônico.

Por mais que a teoria ainda fosse em grau mais desejável e mais perfeita que a práxis, só na práxis (entendida como aquela instância moral e política) as ações humanas poderiam ser justificadas, não seguindo uma ideia essencial de justiça, mas a implementação de ações que fossem conforme a virtude⁴³, e sabemos que errar é sempre mais fácil do que acertar em casos de virtude, pois esta virtude, enquanto prática humana, não se pretende divina, perfeita, mas é parte própria das ações dos homens. Como pudemos notar, o cenário político havia mudado graças às mudanças materiais (guerras, tomada de poder por parte de outra nação com princípios beligerantes de expansão territoriais), mas as classes sociais de então não se dissolveram. Com efeito, as ideias refletidas no pensamento filosófico só poderiam ser similares e implicaram em um reforço ao ideário da classe dominante.

Deste modo, seria incoerente com a proposta interpretativa de Marx se hierarquicamente a teoria ainda não fosse vista em um patamar mais nobre que a prática neste período, pois essas ideias correspondem aos preconceitos de classe que se estampam através do pensamento. Sendo assim, Aristóteles só pode defender que o homem deve ser aquilo que realmente é através da racionalidade e teoria, estas devem ser suas excelências, portanto, concordamos com Vázquez quando diz:

Tal concepção faz parte da ideologia dominante e corresponde às condições sociais da idade antiga na qual a impotência, por um lado, do modo de produção escravista e, por outro, a suficiência da mão de obra servil para satisfazer as necessidades práticas, fazem com que se ignore o valor do trabalho humano, e que este apareça como mera rotina ou atividade servil em que conta, sobretudo, não o produtor, mas, sim, o produto. (VÁZQUEZ, 2011, p.42)

Aqui vimos novamente o fundamento material para a separação entre teoria e prática na Grécia clássica, notadamente, os escravos, como classe, não dispunham de força política para fazer valer seus direitos, já eram depreciados desde seu nascimento ou de seu rebaixamento a esta condição, sendo portanto individual e socialmente impotentes. Mas aqui vemos a impotência também do próprio modo de produção em gerar algo além de concepções limitadas na dimensão das ideias. Estas limitações são próprias do sistema escravista que mantém aquele que produz duplamente aferrado, primeiramente pela sua condição política e

⁴³ Para Aristóteles “a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma.” (1991, p.22)

depois pelo próprio produto que só pode ser visto pelo que parece ser, ou seja, pelo seu valor de uso⁴⁴.

É a necessidade de outros que movimenta as mãos do escravo, ou seja uma relação externa separa o produto de seu produtor. Em outras palavras, o escravo não produz para si mesmo por duas razões, primeiro por ser ele próprio um instrumento e mercadoria e depois porque sua finalidade não repousa em si mesmo mas na realização da vontade de terceiros. Esta cisão reverbera inevitavelmente na forma que os homens livres veem a si próprios e como criam o estatuto da ciência verdadeira em depreciação da práxis material produtiva. Esta estrutura serviu como escama nos olhos daqueles que observavam e criaram barreiras para o desenvolvimento intelectual, moral e técnico dos homens daquela época.

Tal era a concepção das ações humanas para o pensador grego do período clássico da época de Aristóteles, era possível salvar a práxis política admitindo-a como sendo de segundo grau em relação à busca da sabedoria, que por sua vez, era oposta à natureza escrava e servil da práxis produtiva material (poiésis). Se as bases materiais são tais que nos fazem tender a ver o homem como essencialmente, ou verdadeiramente, um ser racional e teórico, percebemos que seu contrário, os seres necessariamente vinculados à materialidade não podem alcançar o mesmo status e serem considerados homens de fato sem antes obterem sua liberdade.

São lados antagônicos que na vida real se revelam na figura dos homens livres donos do poder numa relação de mando e dominação e escravos servis, trabalhadores, destinados ao labor material. No âmbito do pensamento se plasmam, respectivamente, como homens capazes de exercer a prática política (racional), que podem se elevar inclusive para além dela em direção à sabedoria e ciência e do outro lado bestas que estão condenadas ao trabalho degradante da matéria.

Seguindo esta forma de pensar também poderíamos analisar a filosofia helenística e romana, uma vez que o sistema de produção baseado na exploração dos escravos vigorou

⁴⁴ O próprio Marx em *O capital* ressalta que a época em que viveu Aristóteles toldara seus olhos impedindo que ele fosse além da teoria da forma valor. Para o estagirita a igualdade entre valores de uso completamente diferentes, se fosse real, deveria poder ser encontrada em uma relação de equiparação entre eles, não obstante, Aristóteles só chega e só pode chegar à conclusão de que este é um "artifício para necessidade prática" (MARX, 2013, p.136), pois "a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. [...] O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que "na verdade" consiste essa relação de igualdade" (MARX, 2013, p. 136).

também nesta sociedade. Seria preciso reconhecer que o pensamento dessas épocas, como resultado das relações intersubjetivas que se erguiam do modo de produção devem ser similares aos encontrados no pensamento de Platão e Aristóteles na época clássica.

Não é nossa pretensão analisar detidamente estes períodos, ainda assim será importante assinalar as regularidades da tese que defendemos em cada um deles até que cheguemos no momento crucial onde há uma mudança substancial no modo de produção adotado pelas sociedades que aos poucos vai mercantilizando-se e metamorfoseando-se em sociedades capitalistas. É importante notar que a noção de práxis gerada que se eleva em cada um desses períodos é similar ou sustenta a noção geral exposta no período clássico e permite-nos evitar que o nosso conceito careça de fundamentos históricos verificáveis.

2.2. Renascença

Em resumo, vimos que os gregos da época clássica, ilustrados, no âmbito do pensamento filosófico, por Platão e Aristóteles, já tinham uma consciência da práxis, mas seu nível de entendimento estava condicionado, ou melhor, ligado intrinsecamente ao modo de produção próprio a sua sociedade, a ponto de perceberem que a atividade adequada aos homens repousava na contemplação e ela que deveria direcionar a vida na *pólis*. A atividade contemplativa era vista como melhor em qualidade que a atividade produtiva propriamente dita. Esta realidade tomou formas diversas no helenismo e na filosofia romana posterior⁴⁵, mas como seu modo de produção não havia se modificado, fundamentalmente, a forma dominante de ver a práxis também não se modificou preponderantemente

Saltemos agora ao período renascentista. Aqui é onde iniciam-se de fato as atividades burguesas por excelência, as antigas manufaturas herdadas do feudalismo, que também já existiam como parte do trabalho da mão de obra escrava do império romano, atingem sua maturidade e transformam-se em algo mais, a saber, o desejo do capital, o desejo de acumulação, de valorização e fetiche do dinheiro. Este desejo toma a produção e a anima de modo a transformar muito radicalmente as relações sociais que se erguiam até então.

Junto às manufaturas capitalistas, começam a se erguer duas classes, os burgueses e o proletariado. À medida que o capital se torna mais poderoso também gera mais sujeitos que caem na nova classe subalterna. O proletariado, nestas condições, é explorado até a última

⁴⁵ Não é nossa pretensão analisar estes períodos neste trabalho, pois o modo de produção nessa época, como já pusemos em relevo, continuava o mesmo.

gota de sangue e suor e, na medida que se torna a classe mais numerosa, seu potencial revolucionário se revela.

Isto acontece pois o modo de produção capitalista necessita de uma mercadoria especial, única capaz de gerar mais valor às mercadorias, notadamente, a força de trabalho, ou seja, “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc.” (MARX, 2013, p.121) Esta força de trabalho, ao valorizar a mercadoria, deixa nas mãos de seu empregador o mais valor.

O mais valor ou mais valia é a razão final da acumulação no capital. É o que move a atenção dos capitalistas burgueses, gerando uma necessidade interna de autovalorização do próprio capital. Nas palavras do nosso autor: “a produção de mais-valor ou a extração de mais-trabalho constitui o conteúdo e a finalidade específicos da produção capitalista”. (MARX, 2013, p.369) Neste fato reside a exploração cabal de uma classe sobre a outra, bem como, o conflito permanente entre os burgueses e o proletariado.

Para que a mais valia seja possível o trabalhador passar por severa exploração de sua força de trabalho seja em jornadas extenuantes, ou na diminuição direta de sua remuneração, pelo aumento da produtividade com o avanço da tecnologia. Neste ponto encontramos a justificação para uma consciência da práxis voltada à cientificidade, e como o trabalho passa a ter importância vital para o movimento do capital nesta época, vemos decorrer uma valorização de sua prática e um afastamento do pensar puramente especulativo.

Na renascença, a valorização do trabalho material se dá na medida em que este é uma condição para que a natureza mais pura do homem possa florescer, em outras palavras:

O trabalho físico não é definido como negação do propriamente humano, sua qualidade positiva se reduz a ser a atividade que torna possível ou prepara esse estado propriamente humano, a contemplação, isto é, subsiste a separação de teoria e prática por que subsiste a divisão social do trabalho (intelectual e físico) que lhe serve de base. (VÁZQUEZ, 2011, p.47)

Ou seja, o trabalho material necessário, pois sem ele a contemplação pode ser prejudicada. Tal era a visão dos pensadores deste época, este modo de ver a práxis permite uma aproximação das ciências ao mundo material. Esta mudança de perspectiva admite um enaltecimento do homem no âmbito de sua ação prática (material), em especial o trabalho produtivo. Não obstante, para além de uma interpretação romantizada, ao aplicarmos aquelas características da dialética materialista, percebemos que o que de fato movia esta mudança era

a necessidade crescente do próprio capital de fortalecer a produção com vistas ao aumento paulatino e voraz do acúmulo de riquezas.

Homens geniais aproveitaram a nova conjuntura para expandir seus conhecimentos e defender sua visão de mundo. Nomes que ilustram esta época, segundo Vázquez, são os de Leonardo Da Vinci e Francis Bacon, bem como Pícolo de la Mirandola, Campanella, Maquiavel etc., entre outros que carregam os conceitos próprios da renascença em seus trabalhos e pensamento. (2011)

A distância entre a contemplação pura e a materialidade é reduzida por força da necessidade do próprio sistema. Os homens precisaram complexificar seu modo de produção, até então manufatureiro de base artesanal, e viram nas forças motrizes da natureza inspiração para revolucionar os meios de produção. Isto provoca um grande avanço na forma e profundidade do pensamento humano.

Neste sentido, as evoluções tecnológicas surgem e se aprimoram em função da necessidade de aproveitar a força motriz da natureza nos processos de produção "a roda-d'água é necessária para explorar a força motriz da água; a máquina a vapor, para explorar a elasticidade do vapor" (MARX, 2013, p.460).

Estes movimentos findam por aproximar o trabalho manual produtivo do trabalho mental (intelectual), assim: "a oposição entre a atividade teórica e a prática, ou entre o trabalho intelectual e o físico [...] já se reduziu o suficiente para não ser vista agora simplesmente como uma oposição entre uma atividade servil e humilhante e outra livre e elevada" (VÁZQUEZ, 2011, p.46). Isso só é possível pelo fato de o sistema produtivo há muito já não ser mais fundamentado pelo trabalho escravo propriamente dito. Este fator aliado ao que já falamos sobre o protagonismo da ciência a favor da produção capitalista produziu um sentimento de maior aprovação em relação ao trabalho produtivo, como não seria possível em um regime de escravidão.

A relação produto e produtor também se altera. Agora que o produto é feito por homens livres, as obras estão relacionadas a seus produtores e passam a ser vistas como obra do trabalho humano (2011). Isso não é de pouca monta para a modificação paulatina e radical das relações intersubjetivas.

A pintura, por exemplo, que é fortemente atacada em épocas precedentes por não ser uma atividade própria daqueles que buscam as verdades da contemplação, portanto,

banalizada e mundanizada⁴⁶, teve que ter seus fundamentos elevados à ciência para que esta a redimisse elevando-a a patamares nunca antes alcançados por esta atividade enquanto arte.

Neste notável ponto de intersecção entre contemplação e materialidade surgiu espaço para que coisas deste gênero acontecessem. O acúmulo e geração de riqueza por parte daqueles que usavam a ciência em seus negócios aumentava a medida que a ciência crescia e era respeitada e concomitantemente, em proporção, quanto mais crescia a ciência mais permitia a otimização da produção e acúmulo de riquezas. Neste processo, toda atividade humana que pudesse se provar científica em seus princípios também ganhava seu manto e coroa.

Esta visão gera uma separação necessária entre aqueles que detêm a ciência e os que não a possuem, seja contemplativamente, seja através do capital. Aqui as ações humanas também estão bem delimitadas. Ainda temos uma atividade política, temos a arte, e a contemplação, porém, apenas uma pequena parcela do povo detém acesso aos bens que decorrem dessas mesmas ações. Para entendermos melhor essa afirmação vejamos o que diz Vázquez:

Considerada em seu conjunto, a consciência filosófica renascentista da práxis, ainda que não rejeite a atividade prática material produtiva e inclusive a enalteça, relega-a definitivamente a um plano inferior. Há certamente outras formas de atividade – como a arte e a política -, mas essas, do mesmo modo que a contemplação, revestem o caráter de atividades excepcionais, às quais a massa de sujeitos práticos inferiores não têm acesso: artesãos, mecânicos, agricultores etc. (2011, p. 48-49)

Estes agentes basilares da produção são crescentemente alienados de sua condição de agentes criadores, seja nas artes, na política, e no acesso ao conhecimento de toda natureza, com exceção daquele estritamente necessário para seu desenvolvimento enquanto mão de obra.

A valorização do trabalho, por mais que agora esteja na esfera do humano só é dada como uma instância necessária que viabilize os processos de ciência e contemplação. Não à toa muitos escritores ligados à religião, senão quase todos desta época, viam a necessidade do

⁴⁶ Nos referimos aqui à forma como a pintura era vista na antiguidade clássica, Platão a considera uma imitação da realidade que, por sua vez, necessariamente gera ilusão e ignorância, visão que perdurou por séculos, nas palavras do mestre da academia: “a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa que não passe de uma aparição [...] (PLATÃO, 2001, p. 455)

trabalho para afastar o homem de seu âmbito bestial. Assim condizem os trabalhos de Leonardo Da Vinci, Giordano Bruno e Maquiavel no que tange à arte (pintura e afins), à religiosidade cristã revisada e à política respectivamente.

Cada um modificando com um toque de genialidade suas respectivas áreas de ação. “Essa ideia do homem como ser ativo é sublinhada pelos mais eminentes representantes do humanismo renascentista: G. Pico de Mirandola, Leon Bautista Alberti etc.” (VÁZQUEZ, 2011, p.46). Eis aí representantes dos arautos que constituem excepcionalidades quanto ao acesso e uso do conhecimento, ou seja, eles fazem parte do privilegiado grupo a quem fora oportunizado o caminho para a ciência e contemplação.

Como eles, tantos outros também surgiram nesta época. Um exemplo marcante de consciência social e de classes, com fito à resolução do conflito de classes já patente, já podemos encontrar, por exemplo, em Campanella e sua utopia *A Cidade do Sol* onde todos deveriam trabalhar não importando sua condição social. Ele nos diz sobre os que vivem na cidade do sol, quando ao seu pensamento em relação aos que participam da sociedade corrente à sua época:

Não posso exprimir-lhe quanto desprezo têm por nós, por chamarmos de ignóbeis os artífices e de nobres os que, não sabendo fazer coisa alguma, vivem no ócio e sacrificam tantos homens que, chamados servos, são instrumentos da preguiça e da luxúria. Dizem ainda que não é de admirar que dessas casas e escolas de torpeza saiam catervas de intrigantes e malfeitores, com infinito dano para o interesse público. (CAMPANELLA, 2002, p.17)

Ele foi ousado na forma de propor suas ideias, já que em narrativas de outros autores do momento, o que encontramos é uma classe privilegiada de homens que deveriam subtrair-se do trabalho comum para única e exclusiva dedicação à contemplação.

De modo geral, o pensamento ainda estava em um grau acima da materialidade, de modo que, a aceitação do trabalho material só se fazia em vinculação à possibilidade deste retirar os homens da vida bestial e alça-los em direção à contemplação e a ciência. Não obstante, este pensamento era vinculado ao modo de produção burguês, e mesmo que exaltasse, a seu modo, a figura daquele que trabalha. Pelo trabalho o homem se liberta com fim a uma suposta contemplação. O que ocorria de fato, é que este modo de relação permitia a ascensão tanto à riqueza quanto ao conhecimento somente a uma “casta”. Uns poucos

escolhidos, “aqueles que liderariam os homens à glória” mas, para que estes pudessem se apartar e se tornarem os libertadores da sociedade era preciso que todos os outros fossem levados a apoiá-los, trabalhando e gerado o ócio necessário para que estes cumprissem sua função.

2.3. Visão natural da práxis e visão burguesa da práxis.

Como vimos, ao analisar o conceito de práxis foi preciso tomar o caminho de uma breve retrospectiva da Grécia clássica até os expoentes do pensamento renascentista, cada uma dessas épocas lançou as bases para os conceitos que lhes eram necessários e a prática tomou diversas formas no pensamento filosófico de cada uma delas. Não obstante, a consciência maior⁴⁷ da práxis nunca pôde ser notada pelas teorias filosóficas na inteireza que dispomos hoje, devido aos limites histórico materiais que circunscreviam o surgimento de cada visão de práxis na história, demonstrando que cada tempo produz um conceito de práxis que dá as condições de possibilidade da ação e conseqüentemente uma teoria sobre elas.

Apesar deste movimento de reflexão e da geração de teorias no decorrer da história, o homem⁴⁸ sempre esteve imerso em seu cotidiano e na sua ação imediata. Esta atividade prática o leva a crer que suas ações não carecem de explicações e fundamentos, uma vez que bastam a si mesmas, e que do ponto de vista prático-utilitário faz a vida em sociedade se movimentar. Este nível de percepção da práxis vê a atividade teórico-contemplativa como algo inútil para a vida cotidiana, Este grau de consciência da práxis sempre esteve entrelaçado com os interesses das classes dominantes em qualquer época da história e coadunam perfeitamente com seu intento de manter o *status quo* numa sociedade. Veremos isso mais detalhadamente em relação à ideologia capitalista.

Daí notamos a importância das tentativas filosóficas de compreender a práxis em outros níveis. Ainda assim, como percebemos, estes níveis de compreensão da práxis estão sempre ligados a concepções ideológicas e são, portanto, limitados pelas contingências históricas do tempo que as geraram. Podemos perceber também que as interpretações filosóficas estão inevitavelmente entrelaçadas a esta concepção comum⁴⁹ da práxis a uma concepção comum

⁴⁷ Nos referimos com esse termo à consciência da práxis que só pode surgir numa conjuntura histórica específica, que permita sua visão. Em outras palavras, a consciência da transformação do mundo através da práxis e seu uso racional para a construção de um mundo social equilibrado.

⁴⁸ Nos referimos aqui ao homem do senso comum, aquele que está tão absorto nas necessidades do cotidiano que reserva, ou tem de fato, pouco tempo para a reflexão mais aprofundada sobre seus afazeres.

⁴⁹ Uma concepção comum de práxis quer dizer uma concepção do senso comum em relação a sua própria forma de agir. Que é notada como natural, e não teórica, como veremos a seguir.

da práxis e surgem muitas vezes em resposta a ela e levam até certo ponto à crítica dos valores estabelecidos, mas só para reforçá-los depois em outro nível. Aqui esclareceremos principalmente a relação desta consciência comum da práxis com a ideologia burguesa, tentando notar em que pontos ela serve a esta ideologia e com isso demonstrar a necessidade de sua superação.

Vázquez resume a consciência comum como uma “atitude natural cotidiana [...] Essa atitude natural baseia-se em ver a atividade prática como um simples dado que não requer explicação. Nela a consciência comum acredita estar em uma relação direta e imediata com o mundo dos atos e objetos práticos” (2011, p.33). Em outras palavras, neste nível de consciência as experiências que temos do mundo não são postas em dúvida por um processo reflexivo intenso, pelo contrário, são vistas como naturais e parte da realidade. Não são colocadas em dúvida.

As conexões desta consciência com o mundo ao redor prescindem de teorias elaboradas. Seu foco é a ação prática. Isso nos leva a uma questão importante dentro das teorias marxistas, notadamente, a relação entre teoria e prática⁵⁰. Neste caso em particular, esta relação está obscurecida por uma noção de naturalidade do mundo que gera a ilusão nos homens de que as coisas são suficientes em si mesmas ao ponto de não suscitarem mais nenhuma indagação ou dúvida. Com efeito, um homem dotado exclusivamente de uma consciência comum da práxis percebe a necessidade do trabalho para sua sobrevivência e sabe que se relaciona com o mundo, mas a consciência de o transformar, e mais ainda, de o transformar socialmente se atenua, dada a impotência deste homem frente ao que ele vê como realidade última. Assim, quando ele é vítima de uma injustiça econômica, social ou política sua tendência é a resignação. Esta consequência serve bem aos interesses dominantes, já que representa uma via aberta que facilita o movimento do próprio capital reforçando-o legislativamente e juridicamente.

Para explicar isso recorreremos à ideia de que a consciência comum da práxis, ao contrário do que pensa de si mesma, não está necessariamente em contato direto com o mundo e sim que ela está carregada de conceitos e preconceitos pré-estabelecidos por teorias

⁵⁰ Esta relação, em Marx segundo Vázquez se plasma como uma unidade entre teoria e prática. Não há uma precedência de uma sobre a outra, mas sim um movimento dialético de superação mútua que sempre nos leva a uma nova relação prático-teórica ou teórico-prática que permite a transformação efetiva do mundo e da realidade social. (2011)

afinadas com o contexto histórico em que se engendra, não obstante essas teorias aparecem de forma distorcida na consciência comum⁵¹.

O homem comum e corrente é um ser social e histórico; isto é, encontra-se imerso em uma rede de relações sociais e enraizado em um determinado terreno histórico. Sua cotidianidade está condicionada histórica e socialmente, e o mesmo se pode dizer da visão que tem da própria atividade prática. Sua consciência nutre-se também de aquisições de toda espécie: ideias, valores, juízos e preconceitos etc. (VÁZQUEZ, 2011, p.33)

Este fato nos mostra principalmente que existem ou podem existir teorias inseridas na consciência comum da práxis, já que é necessário um entendimento prévio do mundo para direcionar nossas ações.

Esta relação leva a motivações fundamentadas principalmente na utilidade imediata de uma determinada ação, isto faz referência ao já ao conceito de práxis advindo do cotidiano.

A teoria quando vista deste lugar não tem nenhum apelo, pois não se trata, quando falamos de consciência comum da práxis, de especular ou idealizar o mundo, mas de agir como se o mundo fosse impenetrável em seus desígnios, como se naturalmente ele se comportasse de uma maneira determinada. É aqui que podemos notar a ação da ideologia dominante, pois é ela que determinará em grande medida os conteúdos que circularão na sociedade como fatos naturais, como realidade para a maioria das pessoas.

O homem comum e corrente imerso no mundo de interesses e necessidades do cotidiano, não se eleva a uma verdadeira consciência da práxis capaz de ultrapassar os limites estreitos de sua atividade prática para perceber – sobretudo em algumas de suas formas – o trabalho, a atividade política etc. -, em toda sua dimensão antropológica, gnosiológica e social. (VÁZQUEZ, 2011, p.38)

Esta condição nos parece ser facilmente explorada pela ideologia dominante, isso quer dizer que o contato irrefletido com o que a consciência comum entende por realidade faz com que os homens aí inseridos não consigam perceber inteiramente onde estão localizados social

⁵¹ Esta distorção nos parece ser causada propositalmente pelo poder corrente, que se utiliza das mais diversas teorias filosóficas e científicas para sustentar suas ações.

e politicamente, deixando-se a mercê de interesses diversos daqueles que deveriam ter. Assim, no nosso mundo capitalista em que o principal valor é a acumulação de capital, os homens da consciência comum da práxis acabam promovendo a ascensão de políticos corruptos (ligados a interesses exclusivamente empresariais e não do povo), bem como, têm suas ações sociais (protestos, greves, intervenções etc.) distorcidos por líderes sindicais desprovidos de moral que se tornam peões dos interesses ideológicos burgueses e pela mídia igualmente corrompida, isso quando não são eles próprios os agentes contrários aos seus direitos conquistados, pois adotam posicionamentos pessoais que ecoam a tônica do pensamento burguês, e conseqüentemente suas formas de ação e reação.

Não obstante, para entendermos como funciona a influência da ideologia dominante sobre os homens inseridos na consciência comum da práxis precisamos compreender como ela formou-se historicamente.

A partir da renascença, com o fortalecimento crescente da classe burguesa o conceito de práxis se volta à materialidade em nítido contraste com a forma como era visto na antiguidade clássica. A materialidade ganha um protagonismo nunca antes visto pois, como podemos perceber, é na revolução industrial do século XVII que a necessidade imperiosa de transformação da natureza em favor do sistema de produção se intensifica enormemente, tal mudança não poderia passar sem uma profunda alteração na forma de conceber o conceito de práxis.

Este ritmo intenso e afã em relação à ciência e filosofia natural, além de gerar mais divisões no trabalho gera também divisões no pensamento. A especulação pura e simples passa a ter menos valor, enquanto a ciência que permite o homem dominar os elementos da natureza e pô-los a seu favor, ganha o palco e, ao mesmo tempo que é gerada pelo sistema produtivo, o faz crescer, o gera. O novo poder da contemplação investigativa gera experiências e permite a metamorfose constante dos meios de produção que, por sua vez, produz uma visão utilitária das mercadorias e dos homens, entendamos utilitária num sentido de prática, eficiência etc.⁵²

Trata-se de dominar a natureza em função da produção, este movimento promove uma elevação da práxis produtiva em detrimento da contemplação especulativa. Eis a práxis entendida do ponto de vista burguês. Este entendimento acaba por enaltecer o trabalho

⁵² Entendamos a palavra utilidade em seu sentido comum hodierno, despojada de qualquer conteúdo filosófico, isto serve para evitar confusão em relação à corrente de pensamento utilitarista de Benthan e Mill.

material, mas sem que este seja enaltecido enquanto trabalho humano em sua plenitude, já que a própria força de trabalho deve ser conhecida e dominada em prol da eficácia da produção. “Eleva-se cada vez mais o valor do trabalho humano e da técnica, ainda que isso não ocasione paralelamente uma valorização do trabalhador e do significado humano de sua atividade” (VÁZQUEZ, 2011, p.50)

Este modo de ver o mundo provoca e intensifica o que Marx mais tarde chamará de alienação. (Ela é a forma irrefletida de ver o mundo, que reina na consciência comum da práxis e reforça ações sociais que concorrem para manutenção dos princípios do sistema capitalista).

Além disso, se o esquema dialético de modelos da história que vimos no primeiro capítulo estiver correto seria certo dizer que o período em que ocorre uma visão negativa da práxis⁵³ coincide com o início da manufatura e seus desdobramentos na grande indústria, consequentemente coincidindo com a visão renascentista e burguesa da práxis. E de fato encontramos, por exemplo em Rousseau, os germes desta consciência negativa, entre os iluministas de seu tempo sua voz não poupou críticas à forma como a dominação da natureza se deu e a própria práxis como era entendida até então.

Sua voz contrasta radicalmente com a dos pensadores iluministas de seu tempo [...]Rousseau, por um lado, parece ficar atrás de todos eles, mas, por outro, por ter apontado essa negatividade relativa da práxis produtiva humana, adianta-se a seu tempo e antecipa ideias que aparecerão mais tarde com Marx (VÁZQUEZ, 2011, p. 51)

Não é nosso foco os pensamentos de Rousseau sua presença aqui serve para ilustrar, ao modo como fizemos com Campanella, a contradição que já era vista àquela época por pensadores como eles.

2.4. Considerações finais

Agora, ao retomar nossas questões anteriores, a saber, se nunca houve até Marx uma consciência da práxis e se houve quais eram seus limites? Podemos dizer quanto a isso que a consciência da práxis sempre existiu mesmo antes de Marx focar seu pensamento neste assunto, ela existiu e existe tanto numa atitude natural da consciência comum da práxis quanto em atitudes reflexivas nas consciências filosóficas da práxis ligadas a tempos históricos delimitados, como era o caso da consciência da práxis na Grécia clássica e no renascimento.

⁵³ Lembremos mais uma vez que esta negação não é a negação vulgar, nem é a visão limitada das pressuposições encontradas no período clássico, mais sim uma negação dialética plena.

A consciência antiga da práxis, vista a partir da Grécia clássica está, como vimos, em consonância com o modo de produção adotado àquela época. O modo de produção escravista, gera divisão de classes entre escravos e senhores que por sua vez gera, no pensamento, ideias claras do que seja a práxis própria dos escravos (considerados seres não humanos) e a práxis própria dos homens livres únicos capazes de alcançar a contemplação da teoria. Notamos também o paralelo com uma apresentação dialética da história ao percebermos que este conceito de práxis é positivo, porém limitado pela comunidade, em outras palavras, ele se realiza de fato em função do bem estar daqueles que participam da comunidade (cidadãos), mas não podem ser concretamente universais já que os limites impostos pela estrutura da comunidade (*pólis*) e as ideias correntes que se seguem a ela impunham essa necessidade.

Já no início do período manufatureiro burguês gera-se no pensamento a consciência da práxis do renascimento e do iluminismo posterior, bem como sua visão negativa. Esta consciência da práxis coincide com a consciência da práxis burguesa já que se fundamenta na potencialização desta classe em particular. Isso quer dizer que a práxis ganha um caráter antagônico em relação à forma como era vista na antiguidade clássica, ou seja, não é mais a contemplação especulativa a expressão máxima da atividade humana, mas sim a ciência prática associada ao trabalho material.

Por fim, como pano de fundo, reforçando uma noção natural da realidade encontra-se o âmbito de consciência comum da práxis, que ao contrário dos supracitados existe sem a necessidade de uma reflexão filosófica e se alimenta da teoria produzida pelas classes dominantes em qualquer tempo histórico, reforçando sua validade e convidando à alienação.

Essas diferentes formas e níveis de visão da práxis importam em duas instâncias, primeiramente, na medida em que podemos entender dialeticamente suas origens em cada época, e depois como possibilidades no pensamento que se misturam e se apagam de acordo com as necessidades de uma sociedade determinada, nos mostrando a contingência de seus postulados e abrindo caminho para uma reflexão mais ampla sobre o tema. Isto nos permite notar dentro de um quadro de modificação histórica onde um sistema econômico substitui o outro, uma forma de observar a evolução das lutas de classes a as ideias que lhes cabem refletir.

Esta sequência de possibilidades históricas nos serve como ponto de reflexão que permite, nos nossos dias, termos consciência de uma visão negativa da práxis, que é uma pressuposição da dialética, e nos permite vislumbrar o conceito futuro da práxis

correspondente a uma sociedade a ser construída conscientemente. Em outras palavras, nos permite uma visão integral do movimento histórico e, conseqüentemente, um vislumbre do conceito futuro que as sociedades comunistas adotarão. Este referido conceito já está posto na obra de Marx e é a ele que dedicaremos nossa atenção.

Este panorama histórico nos importa também, à medida que possamos entender estes processos de transformação de maneira dialética e, com isso, facilitar nosso entendimento da filosofia da práxis que encontraremos em Marx. Dito de outro modo, com o exercício do pensamento dialético podemos narrar a história não somente em seus princípios externos descritivos, mas também em seus princípios motores que se encontram, como diz Marx, na luta de classes "Até hoje, a história de toda sociedade é a história das lutas de classes" (2004, p 25). Esta é uma forma de fundamentação da história que extrapola um viés puramente historicista já que não se trata somente de buscar uma finalidade externa, mas também de encontrar sua estrutura de movimento viva e suas instâncias de justificações na materialidade produzida por cada povo.

Anteriormente, buscamos compreender o método usado por Marx para que pudéssemos proceder a uma análise histórica da consciência da práxis em épocas determinadas. Percebemos que na Grécia clássica, graças ao modo de produção (escravista), houve um claro favorecimento de uma concepção de práxis voltada à contemplação enquanto ápice da atividade humana.

Já ao abordarmos o mesmo tema em outra conjuntura histórica, notadamente, o período renascentista, em que a manufatura já dissolve os laços servis percebemos uma inversão na forma de ver a práxis, o trabalho material é enaltecido sobrando pouco espaço para a contemplação pura. É justamente quanto a ciência se desenvolve e noções materialistas protagonizam modificações radicais na sociedade em todos os âmbitos.

Estas mudanças no pensamento não são fortuitas, elas ocorrem concomitantemente à modificação da estrutura de produção. Ao observarmos as épocas por um ponto de vista materialista-histórico, considerando a forma da produção, as classes sociais que dela decorrem e as relações de produção (relações intersubjetivas) que se erguem em seu seio notamos o movimento real responsável pelas mudanças históricas. Este movimento tem a capacidade de

justificar e marcar as formas de ver das classes envolvidas e em seu limite, quando postos de forma dialética, tem a capacidade de gerar um ponto de vista negativo, ou seja, um ponto de vista que supera e transcende as posições imediatas de cada classe sintetizando uma terceira posição, no caso da moderna luta de classes, esta terceira posição corresponde aos anseios do comunismo por vir.

Mas como podemos entender e guiar nossas ações em função destes anseios? A resposta a esta pergunta está contida na forma como Marx compreende a práxis. Para ele, a práxis, enquanto ação humana em função da transformação do mundo, deve se libertar das condições impostas pelo sistema dominante. Isso significa que os homens envolvidos diretamente na luta de classes devem, em prol de sua libertação, agir para modificar sua condição, enquanto proletariado. Obviamente, não convertendo-se eles mesmos em capitalistas, pelo contrário, dissolvendo a classe burguesa.

Para que isto ocorra, é necessária a compreensão cabal do sistema de produção, seus pontos fortes e fracos (práxis produtiva), que por sua vez gera no proletariado a consciência da práxis (práxis teórica) sendo ela guia da ação revolucionária (práxis política, ou social). Este quadro de coisas norteia a visão da práxis que podemos encontrar em Marx.

Capítulo III: Noção marxiana de práxis.

3. Noção marxiana de Práxis.

Neste primeiro momento tentaremos diferenciar o conceito de ação (em geral) e o conceito de ação transformadora (práxis) no sistema marxiano de pensamento. Isto nos permitirá entender o que é uma ação propriamente humana, promovendo a compreensão de suas características distintivas, a saber, sua essência dialética, a necessidade de consciência na ação⁵⁴ e sua adequação a fins.

Este é o germe ao redor do qual derivaremos a filosofia da práxis marxiana que por sua vez tenta situar totalmente suas duas dimensões, interpretativa e de ação, no escopo da práxis. Dito de outro modo, para que uma filosofia seja ela mesma práxis é necessário que se caracterize como tal e entender a diferença fundamental entre ação e práxis nos ajudará a esclarecer essas características e permitirá com que as encontremos na teoria de Marx.

O conceito de ação que exporemos aqui pretenderá ser o mais amplo possível, para que em seu escopo estejam contempladas ações de diversas naturezas, tais como, ações entre moléculas (na física), orgânicas, mentais etc. Disto resultará o entendimento de que toda práxis é ação, mas nem toda ação é práxis. A ação consiste numa série de movimentos advindos de um ser atuante⁵⁵ específico que possa transformar a materialidade ao seu redor e a sua própria (2011).

Este conceito geral nos leva à indagação sobre a natureza do agente: ele pode ser um ser humano, uma partícula, um outro animal, forças da natureza, corpo social e político etc. A natureza do agente determinará a extensão e a qualidade das mudanças no mundo, de forma que o produto de uma ação se diversifica e varia. Por exemplo, a ação do músico produz uma composição, uma partitura, um concerto (considerando outros agentes e ações envolvidas), a ação de uma partícula pode produzir outra partícula, a ação de um pássaro pode produzir um ninho etc.

“Nesse amplo sentido, a atividade opõe-se à passividade, e sua esfera é a da efetividade, não a do apenas possível. Agente é o que age, o que atua não o que tem apenas a possibilidade ou disponibilidade de atuar ou agir” (VÁZQUEZ, 2011, p.221).

⁵⁴ A consciência na ação nos impele em direção a uma dimensão teórica da ação, que longe de se desvincular dela a complementa como parte estrutural da própria ação. Em outras palavras “a relação entre teoria e práxis é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que esta relação é consciente” (VÁZQUEZ, 2011, p.111)

⁵⁵ Estes seres atuantes podem ser de qualquer espécie ou gênero de coisas do mundo, o que faremos é definir a qual dos agentes do mundo corresponde a práxis que abordaremos.

A definição geral de ato e agente está diretamente vinculada ao produto, já que as ações ou conjunto de ações devem se entretecer para gerar o fim que é a potencialidade da ação realizada, o produto se converte nesta finalidade e orienta a ação. Com efeito, se o fim da ação é produzir vinho de uvas, não plantaremos mangas. Dentro deste universo conceitual podemos pinçar as ações que chamaremos propriamente humanas, para distingui-las de outras ações executadas por agentes diversos.

A ação humana tem uma característica peculiar, explorada por Marx para compor seu conceito de trabalho. Em referência a isto extraímos dele duas perspectivas, a saber, o conceito de agente específico e, respectivamente, o de ação inerente a este agente, quanto ao agente ele diz:

O homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Esse se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. Afim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (MARX, 2013, p.255)

Este trecho de *O Capital* deixa claro que o agente buscado é ele mesmo uma potência (natural) e também o instrumento que interage com o meio externo tendo por finalidade o domínio de outras potências da natureza para a transformação da sua própria existência. Ele faz isso através da sua força própria se tornando motor e ferramenta que possibilita o movimento de transformação externa da natureza acontecer de acordo com aquela finalidade a que se propôs. E para além desta capacidade de transformação do mundo externo, há também uma transformação concomitante do próprio agente, ou seja, há um movimento de reciprocidade (dialético) próprio do homem em sua busca pela regulação e controle metabólico com a natureza que é o início do nosso entendimento sobre sua práxis imanente.

Quanto ao conceito de ação Marx nos diz:

Pressupomos o trabalho humano numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do

processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2013, p. 255-256)

Dito de outro modo, o autor de *O Capital* aponta logo de início que espécie de ser produz a ação que deseja explicar, e enfatiza a diferença entre o trabalho instintivo dos animais e a característica específica que define a ação do homem no trabalho, a saber, a capacidade que ele tem de gerar idealmente (conscientemente) o produto a que deseja chegar e então pôr em movimento suas forças fazendo com que concorram à realização da atividade. Aqui está o núcleo da teoria-prática da ação ou a essência da práxis humana. “A atividade propriamente humana apenas se verifica quando os atos dirigidos a um objeto para transformá-lo se iniciam com um resultado ideal, ou fim, e terminam com um resultado ou produto efetivo, real.” (VÁZQUEZ, 2011, p.222). Lembrando que as ideias também formam-se a partir da experiência humana no mundo. O que está em jogo aqui é um movimento dialético entre as ações dos homens no mundo e a formação de suas ideias.

Em resumo, a atividade prática pode ser entendida de dois modos, um geral e um específico. O modo a que nos filiamos é o segundo, buscamos o modo específico de agir do homem, que para Marx se plasma em ações cuja finalidade é idealizada antes da execução da ação. Eis o ponto de diferença entre os outros agentes do mundo e o homem. O objeto da atividade prática “é a natureza, a sociedade ou os homens reais. O fim dessa atividade é a transformação real, objetiva, do mundo natural ou social” (VÁZQUEZ, 2011, p.227). Marx nos diria: a atividade humana é objetiva; humano-sensível e com isso nos revela uma espécie de materialismo que não é o materialismo do ponto de vista burguês. Na tese X sobre Feuerbach Marx nos esclarece que o ponto de vista deste novo materialismo (2015) “é a sociedade humana, ou a humanidade socializada.” (MARX; ENGELS, 2015, p.535).

3.1. As formas da práxis.

O conceito que tentamos abordar ao longo do nosso trabalho se insere e é definido pelo tipo de prática específica que tratamos na seção precedente, ou seja, a ação propriamente humana. Esta ação, como vimos, se caracteriza primeiramente por ser uma ação voltada a fins, também por possuir uma dimensão que se projeta nas ideias e finalmente por ser objetiva (concreta). A ação humana, neste sentido, pode se plasmar em diversas formas de práxis. Marx não definiu formas específicas de práxis tal como Vázquez, não obstante, para melhor

entendermos o pensamento marxiano sobre a práxis recorreremos às formas que o autor de *Filosofia da Práxis* adota em sua obra.

São exemplos de práxis, segundo Vázquez, a produtiva, a artística, a experimental, a política etc. A atividade puramente teórica, apesar de ser uma espécie de ação, não se configura como práxis, como veremos adiante. Também trataremos com cuidado da práxis filosófica pois ela pretende unir num único núcleo teoria e prática. A isso daremos mais atenção no decorrer da explanação.

A práxis produtiva está ligada à ação que visa a produção dos bens na sociedade e dela Marx deriva boa parte do conhecimento que deixou disponível em *O Capital*. O entendimento adequado da práxis produtiva permite a desmistificação do conceito de trabalho e, conseqüentemente, das relações de trabalho e toda a estrutura da produção. Permite, por exemplo, que entendamos que a matéria ao ser modelada pelo homem e suas forças próprias se torna matéria humana e adquire valor, que por sua vez é utilizado privadamente pelo capital. Abordaremos mais adiante esta forma de práxis.

A práxis artística se plasma na criação de bens que não têm, a princípio, uma relação direta com os bens de consumo para sobrevivência, conforto etc. Não obstante, estes bens demonstram um maior grau de marca da humanização na matéria, já que exprimem a capacidade da livre criação, que é uma das características distintivas da nossa ação. Em outras palavras, a arte nos permite acessar profundamente a consciência das nossas ações e objetivar no mundo bens que exprimem anseios e até microcosmos cristalizados de mundos inexistentes, o que permite uma capacidade crítica extremamente poderosa em relação ao mundo concreto.

A práxis experimental corresponde aqui à atividade própria das ciências nos moldes modernos, a necessidade da produção de fenômenos em loco e o estudo destes fenômenos para a comprovação de uma teoria dada. A experimentação, neste caso, é consequência da tentativa de provar ou testar a teoria em questão. Não se dá na medida da intensificação da própria experiência como é o caso de outros âmbitos de experimentação (artístico, educacional por exemplo). Esta característica da práxis experimental é o que dá o tom das pesquisas científicas do nosso tempo.

Há aqui uma curiosidade, ao mesmo tempo em que o discurso da ciência como o conhecemos tenta se mostrar isento de suas consequências materiais mais imediatas, permite que o sistema de poder social se apodere dessas consequências materiais sem considerar suas

dimensões éticas. Esta isenção de responsabilidade quanto às consequências materiais dos produtos da ciência não nos parece impensada ou fortuita, é parte da forma como o sistema do capital se beneficia do controle da natureza e de suas potencialidades, com a função clara de ampliar as capacidades de produção e reprodução do capital.⁵⁶

A práxis política também é uma forma de ação humana, porém uma forma reflexiva, no sentido de que na política o homem atua sobre si mesmo, sobre suas próprias condições de existência. É o tipo de práxis cujo produto é a modificação direta da realidade concreta em que vivemos. Na época de Marx, e também na nossa, esta ação é tida como uma ação social, e para gerar frutos deve ser coordenada e guiada, ou seja deve ser consciente. Esta necessidade acaba justificando a criação de partidos que lutam entre si refletindo a luta de classes que encontramos na sociedade. Pode ser travada em qualquer arena política, seja parcialmente democrática ou despótica. Esta luta não é desinteressada e está marcada pela conquista ou transformação do poder encarnado no Estado.

Neste ínterim, a práxis política tem a potencialidade de se tornar práxis revolucionária, ou seja, tem a capacidade de transformar radicalmente a sociedade, sancionando inclusive o uso da força e da violência enquanto possibilidades de luta. A obra de Marx e Engels que traduz facilmente este tipo de práxis é *O manifesto do Partido Comunista*. Lá encontramos a descrição da consciência e também da forma de luta que os que se consideram comunistas devem trilhar. As modificações sociais e históricas que aconteceram desde sua escrita nos permitem pensar a efetividade dessa consciência e das medidas que lá encontramos. Não obstante, desta obra podemos extrair o desejo de transformação social e as bases pelas quais pode-se compreender a proposta de transformação social de Marx. Mais adiante abordaremos mais profundamente esta forma de práxis.

A atividade teórica, apesar de estar no escopo das ações e mais especificamente, ações humanas, não configura-se como práxis. Quando considerada livre da sua vinculação à transformação do mundo concreto, esta atividade não coincide com nenhuma práxis. Seguindo Vázquez podemos dizer que ela gera teorias, hipóteses e leis, enquanto “produtos” (2011). Não obstante, tomadas em si a medida que a vemos como contemplação pura, ou interesse primordial pela “verdade”, não podem transformar o mundo, pois seu foco é a própria teoria e não sua aplicação prática. “Falta aqui o lado material, objetivo, da práxis, e

⁵⁶ Apesar de ser um campo interessante e extenso para se pensar a crítica à ciência moderna, não é este nosso intento ao escrever este trabalho. Não obstante, por se tratar de uma parte importante da formação de um posicionamento burguês e do fortalecimento de próprio capital deixamos superficialmente iniciada esta possibilidade de pensamento.

por isso não consideramos que seja legítimo falar de práxis teórica” (VÁZQUEZ, 2011, p.234)

Este fenômeno se dá também na relação filosofia e práxis, em que a filosofia da práxis nos aparece enquanto hiato. Dito de outro modo, a filosofia, por seu caráter eminentemente teórico estaria, à primeira vista, totalmente no escopo de uma atividade teórica (não prática) e foi assim em maior ou menor grau até Marx.

Como notamos no nosso panorama histórico sobre a consciência da práxis, as condições materiais que, por sua vez, sustentavam relações intersubjetivas, sempre reforçadas pelo poder econômico vigente, impediam a ascensão de uma consciência da práxis que extrapolasse o entendimento comum sustentado pelo poder material. É na época de Marx que surgem efetivamente as oportunidades de entendimento do mundo material (produtivo) que permite uma visão da práxis que o extrapola em relação às noções pré-estabelecidas do poder dominante em direção a um pensamento ainda “não existente”, que engloba uma noção de práxis consciente e, por sua vez, engendra as transformações do mundo. Marx nos diz em sua tese XI sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (2015, p.535)

No trecho citado acima, Marx se refere à filosofia advinda dos filósofos desde a antiguidade (conhecida e estimada à sua época) até Hegel e suas ramificações. Neste caso em especial fala sobre Feuerbach. Esta afirmação tem o poder de nos esclarecer sobre que tipo de filosofia ele pensa, e está óbvio que não é a filosofia puramente teórica, ou filosofia enquanto atividade puramente teórica. A filosofia que Marx pensa não pode ser outra senão uma filosofia da práxis, ou seja, uma filosofia que sirva “- por sua vinculação consciente com uma práxis revolucionária – à transformação do mundo (filosofia como instrumento teórico ou guia de uma transformação radical do mundo)” (VÁZQUEZ, 2011, p.266). Filosofia, essa, que para propor a transformação do mundo, parte da própria compreensão crítica dele.

É importante que a práxis filosófica esteja ligada à práxis política, notadamente, à práxis revolucionária que dela advém. Mais adiante abordaremos a noção de revolução, sua extensão e limitações na época de Marx. Ainda neste ponto de intersecção, não podemos deixar de dar ênfase à primeira parte da afirmação feita por Marx na tese XI sobre Feuerbach. Nesta tese ele desloca nosso foco para a necessidade da transformação do mundo, mas não joga fora a capacidade interpretativa da filosofia. Não obstante, a vincula necessariamente à atividade transformadora do mundo, ou seja, é importante interpretar o mundo para transformá-lo, sua

admoestação é severa para os casos em que os filósofos só detêm seu incrível poderio intelectual em função, unicamente, da interpretação do mundo sem vinculá-la a uma prática transformadora.

Poderíamos nos questionar, enquanto estudiosos de filosofia, se este pensamento condiz com a “essência” da filosofia e levantar inúmeras suspeições. Apesar disso, o que nos interessa aqui é demonstrar a existência de uma tal filosofia no escopo de trabalho de Marx. e se queremos falar de uma filosofia da práxis, devemos buscar esta vinculação teoria-prática nos trabalhos do autor de *A Ideologia Alemã*, encontrando os indícios de uma tal filosofia e demonstrá-la dentro do que entendemos enquanto práxis. “A nosso ver, a filosofia, seja como interpretação do mundo, seja como instrumento teórico de sua transformação, é em si, de um modo direto e imediato, práxis” (VÁZQUEZ, 2011, p.237)

3.2. A práxis para Marx.

No capítulo anterior vimos um panorama das possibilidades de consciência da práxis. Essas possibilidades de consciência ditam as possibilidades de interpretação de cada práxis na ação humana, nos permitindo interpretações diferenciadas do que seja a práxis a depender da época em que falamos dela. As formas da práxis são influenciadas por essas ideias que cada época tem sobre o que ela seja. Seu ponto de vista é derivado da organização do modo de produção vigente.

Assim temos à nossa disposição a noção de práxis da antiguidade clássica, que repousava justamente nas questões políticas e éticas dos cidadãos da *pólis*. No entanto, seu foco e desejo estavam vinculados a um afastamento radical entre práxis produtiva e contemplação pura em que esta última ocupava um lugar de destaque na forma de pensar daquela época. Seguindo com as transformações históricas, percebemos mudanças significativas ligadas diretamente à modificação do modo de produção, com o fim da escravidão e da servidão, destruídas pela manufatura capitalista que coincide com o período renascentista, a visão da práxis se inverte dando maior ênfase a uma práxis produtiva e retirando poder da filosofia especulativa. Haveria ainda um terceiro período que passaremos a abordar, a saber, o período propriamente industrial em que viveu nosso autor.

Este período se caracteriza, entre outras coisas, por uma exacerbação do modo manufatureiro de produção. Isto se dá na medida em que a máquina toma para si, enquanto força motriz, os instrumentos da manufatura e exclui gradativamente o homem do processo de produção das mercadorias. Isto acontece porque a necessidade de ampliação do mais valor,

coração do capital, impele o aumento da produtividade, ou seja, o aumento da exploração do homem pelo homem, tanto pelo prolongamento da jornada de trabalho (no caso da manufatura) quanto pelo desenvolvimento da maquinaria que permite uma maior extração da mais valia, ou seja, intensificação da exploração.

O advento da maquinaria e sua evolução é parte necessária no processo acumulação, e corresponde a uma revolução constante nos meios de produção, representou a arma usada para a dissolução do feudalismo, Marx nos diz:

As armas de que se serviu a burguesia para abater o feudalismo voltam-se agora contra a própria burguesia. Mas a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários (MARX; ENGELS, 2011, p.47)

Segundo este raciocínio, a classe cujo interesse reside no desejo da renovação e acumulação do capital, necessariamente, se apropria privadamente da força de trabalho alheia e a aplica na confecção de produtos que são valorizados pelo trabalho apostado no processo. Lembremos que não estamos falando de um trabalho em geral, mas sim do trabalho de homens, mulheres, crianças, idosos etc. Estamos falando do desgaste e exploração de pessoas, que vendem sua força de trabalho para o capital em troca do mínimo necessário à sua reprodução, ou seja, o proletariado. Assim, se atentarmos para a necessidade de acumulação do capital, e para o processo de geração de mais valia, que consiste na apropriação privada do trabalho excedente, e sua intensificação graças ao advento da maquinaria na grande indústria, o que temos, em termos populacionais, é o crescimento de uma classe pauperizada e explorada (o proletariado) que sustenta a avidez do capital pela acumulação crescente e que, por necessidade de sobrevivência, poderão agir em função de uma revolução violenta rumo à sua libertação.

Neste cenário a noção burguesa da práxis iniciada e desenvolvida com a manufatura capitalista se fortalece, porém, em seu enalço evidencia-se crescentemente uma noção contrária que corresponde aos anseios da classe que lhe opõe.

Neste contexto surge Marx. Sua noção de práxis gira em torno da construção e aprofundamento de três formas de práxis, notadamente, a práxis filosófica, a práxis produtiva e a práxis política (revolucionária).

Atentemos para o fato de nenhuma práxis ser de fato separada da outra. São todas ações humanas, todas compartilham as mesmas características, no entanto, nas obras estudadas as formas de práxis mais proeminentes são as ora citadas, também, é mister ressaltar que as formas de práxis formam um conjunto interdependente e dialético. É importante manter em mente que nenhum conceito marxiano é estanque em relação ao outro.

A primeira forma que toma a práxis na obra de Marx é a concepção de uma práxis filosófica. Ela se define por conter nela mesma um núcleo teórico e também, ao mesmo tempo, prático, ou seja, ela se dá de forma dialética extraindo conteúdo de uma prática prévia ou determinando o conteúdo de uma prática posterior. Deve ser algo como “uma teoria que veja seu próprio âmbito como um limite que deve ser transcendido mediante sua vinculação consciente com a prática” (VÁZQUEZ, 2011, p.111).

Esta vinculação se dá de modo processual no decorrer de sua obra, como processo de geração da filosofia da práxis, ou de uma filosofia que pudesse ser ao mesmo tempo prática e teoria. Sua compreensão e desenvolvimento devem acompanhar a compreensão e desenvolvimento da realidade e, mais ainda, deve servir de guia para que os homens, especificamente o proletariado, ajam e transformem o mundo.

Já no prefácio à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* Marx define quem são esses homens, tirando-os da generalização puramente teórica e lançando seu olhar para a realidade circundante. Ele nos diz: “O homem não é um ser abstrato, ancorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.” (MARX, 2010, p.14), ou seja, sempre que Marx se refere ao homem, refere-se a homens reais. Na Alemanha de seu tempo havia um descompasso histórico-teórico, notadamente, as condições materiais daquele país não correspondiam à crítica filosófica que se fazia em outros lugares, não obstante, era à crítica moderna que se dirigia a filosofia alemã, no que concerne à realidade histórica da Alemanha em comparação com a França e a Inglaterra, Marx nos diz:

Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: *economia política* ou *domínio da sociedade sobre a riqueza*; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: *economia nacional* ou *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. (MARX, 2010, p.149)

Este trecho nos fala das diferenças econômicas concretas de um país em relação ao outro. Essa diferença histórica faz com que a Alemanha daquela época, influenciada intelectualmente pelo clima mundial, tratasse de soluções irreais, ilusórias, de seus problemas através da crítica filosófica. Ou seja, libertavam o homem (enquanto visto como conceito geral) no pensamento e o deixavam acorrentado à situação real. Portanto, como diria Marx referindo-se ao seu povo:

“Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã [...]. O que, para as nações avançadas, constitui uma ruptura prática com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma ruptura crítica com a reflexão filosófica dessas condições.” (2010, p.150).

Esta filosofia, puramente teórica, necessitava encontrar seu contraponto prático, real. Precisava tornar-se prática. E no estado de coisas vivido pela Alemanha de sua época, ao examinar as classes sociais concretas que participavam de sua dinâmica histórica, a única classe capaz de apontar para uma tal filosofia era o proletariado.

Obviamente, o proletariado era uma classe que ainda surgia à medida da intensificação da exploração industrial, que por sua vez, dividia espaço com o poderio do principado, dos aristocratas (nobres), dos burocratas e dos burgueses nascentes. Em meio à luta intermitente entre uma e outra classe, compostas por estas pessoas, há injustiças de todos os lados. Não obstante, para nosso autor, a classe destinada à libertação radical deve ser aquela submetida à injustiça radical. E no fim desta cadeia de lutas de classe, tendo em vista o progresso histórico dos países ao redor, não resta dúvida ao nosso pensador que o proletariado é esta classe que representa a libertação final de si mesma e conseqüentemente de todas as outras classes.

O proletariado, para Marx, tem o dever histórico de unificar teoria e prática em sua ação revolucionária em função da emancipação de si (e geral). Esta unificação é a consciência do proletariado e conseqüentemente sua filosofia, ou a filosofia da práxis.

“Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará” (MARX, 2010, p.156). Lembremos que aqui se trata do germe da

forma de pensar do autor. A todo instante devemos atentar que a teoria também vai constituindo-se com a luta operária, dela os operários tiram suas conclusões e podem alimentar a teoria, ou seja, os trabalhadores não precisam ler *O Capital* para fazer revolução.

Este é o raio inicial da práxis filosófica no autor da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Obviamente, enquanto seu primeiro passo, sua completude só se dará na sequência de suas obras e com o concurso da explanação de outras formas de práxis. Para sermos mais claros, a filosofia da práxis é toda teoria que pretende ser ao mesmo tempo teoria e prática, que pretende refletir a consciência do proletariado para a execução de sua ação e portanto deve, enquanto consciência, explicar os pressupostos da ação, seu local no tempo, sua determinação na economia e na política etc., ou seja, deve abordar teoricamente o conteúdo de outras formas de práxis que são desdobramentos de sua consciência-prática do mundo.

Neste íterim, se faz necessário entender especificamente como se dá a produção e como, a partir daí, surgem as relações que geram tanto o capital quanto o proletariado. É preciso chegar à lei geral do sistema que leva à emancipação, ou melhor, que promove a criação tanto das armas teóricas quanto das armas práticas aos homens destinados à luta final entre as classes. É precisamente aqui que tocamos o conceito de práxis produtiva. Na obra *A Ideologia Alemã* Marx nos explica em que consiste especificamente esta lei geral, notadamente, a lei da luta de classes.

Naquela obra, ele mantém e dá continuidade à crítica da filosofia alemã, sustentando sua ideia central de uma classe que por sua natureza social deve levar a cabo a libertação dos homens. Porém, aqui ele já define claramente como cada classe desta disputa surge na história e na economia e com isso determina suas categorias próprias, ou seja aquilo que é do escopo do capitalista e do proletário enquanto pertencentes a classes distintas e em choque contínuo. Para tanto, recorre a uma análise histórica materialista, como vimos, não explicitada de modo dialético, mas tratando de temas dialéticos. São conclusões de sua análise em *A ideologia alemã*:

- 1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) - e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma

revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe; 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade", cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual e 4) que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma revolução; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (MARX; ENGELS, 2015, p.41-42)

Esta forma de abordar o assunto ganha corpo nesta obra, a injustiça final a que é submetida a classe proletária é claramente infligida pela classe que se põe enquanto dominante. São seus meios de organização do trabalho, seus meios de produção e extração do mais-valor que definem esta injustiça. A exploração evidente e descarada dos burgueses capitalistas sobre a massa de trabalhadores empregados pelo capital se evidencia na vida concreta do proletariado que deve, do ponto de vista do capital, suportar todo o peso da geração da riqueza sem no entanto apropriar-se diretamente dela.

Esta riqueza produzida se concentra nas mãos de poucos que detêm, também, por consequência, o poder político materializado na forma do Estado. Marx define a quem as insatisfações devem ser direcionadas e sua solução só pode ser uma revolução radical contra uma classe específica, a saber, a que domina, no caso do período capitalista, a classe burguesa.

Também depreendemos da citação acima que os efeitos da revolução do proletariado vão além dos efeitos das revoluções precedentes, pois sua missão enquanto classe final determina que ela supere as outras classes, supere a divisão do trabalho instaurada pelo capital e possa, através disso, dissolver-se a si mesma enquanto classe e quebrar todas as barreiras nacionais apontando para uma civilização comunista.

Ele finaliza levando o pensamento às suas últimas consequências e defrontando-se com uma questão, a saber, como imbuir essa consciência nos homens que necessitam dela para a transformação? A resposta, seguindo seu raciocínio, aparece quando ele postula o fato da necessidade de uma revolução, ou seja um ato prático por excelência que em sua execução imbuí o proletariado da consciência necessária à sua libertação efetiva.

Com o advento da grande indústria, a luta de classes se torna ainda mais óbvia e escancarada. Marx percebe este aumento de tensão social, porém, para abordá-lo ele necessita entender como se dá a práxis que está por trás desta tensão. Para isto ele narra todos fatos históricos do ângulo de uma dada forma de práxis, notadamente, a práxis produtiva. Como podemos notar, este início do seu trabalho é uma aplicação direta do seu método materialista-histórico, só através da observação da realidade concreta do ponto de vista da produção é possível derivar uma práxis desta natureza (produtiva).

Em “Manuscritos de 1844” e sobretudo em *O Capital* encontramos esta construção rumo à uma práxis produtiva. Nestas obras, apresentadas rigorosamente em modo dialético, ele enfatiza as características próprias desta práxis, a saber, a põe enquanto atividade geradora dos produtos na indústria e que, por produzi-los, também os define. Ao abordar o modo de produção vigente e mostrar suas incongruências, a partir de pressuposições retiradas de uma análise do mundo concreto incorporadas a um modo de apresentação dialético, Marx pôde extrair noções como trabalho, mercadoria, dinheiro, salário, relações de produção, capitalista, proletário, ou seja, definições tanto do que está posto no sistema, quanto do que só aparece negativamente de forma dialética.

A práxis produtiva é a criação de bens exteriores que permitem a sobrevivência e comodidade do homem, inicia-se com a própria caracterização do processo de trabalho que encontramos em Marx: “Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito, em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (2013, p.256). Este é, por assim dizer, o resumo do que seja a práxis produtiva.

Seu entendimento nos permite alcançar o que é a mercadoria para o sujeito que a produz, nos permite também compreender este mesmo processo (de trabalho) tomado pelo capital enquanto sua propriedade. Neste caso, podemos dizer que o trabalho é propriedade⁵⁷

⁵⁷ Queremos dizer com isto que o homem se torna, em relação ao modo de produção capitalista, mais uma mercadoria e que o trabalho, para este modo de produção, não é outra coisa senão propriedade privada, ou

privada. Notemos aqui que estas posições na análise do capital estão sempre contrapostas por pressuposições características do modo dialético, ou seja, para cada posição na análise do capital há uma pressuposição que fecha um ciclo de quase totalização, como vimos no primeiro capítulo. Por exemplo, ao falar de mercadoria, se notarmos ela somente enquanto produto da práxis que lhe é específica, salta aos olhos a potencialidade criadora do homem em função de si e da sociedade. Mas ao percebermos este mesmo conceito do ponto de vista do capital, notamos que a forma que ele ganha separa o homem de sua criação, já que se trata de um modo de apropriação privado de seu trabalho e conseqüentemente do produto deste trabalho.

Estas noções põem em relevo a voz da classe que é contraposto imediato da classe capitalista dominante, o proletariado. Talvez faça ainda mais que isso, pois materializa negativamente (dialeticamente) uma noção que pode servir como base para uma sociedade comunista futura. Dito de outro modo, à medida que Marx analisa o capital também alcança, os conceitos do comunismo. A importância da práxis produtiva e sua compreensão no trabalho do nosso autor é imensa. Sua compreensão, em termos dialéticos, funciona como lentes que garantem à nossa visão o poder de notar a história tanto em suas posições, no capital por exemplo, quanto na sua potencialidade já presente, na reflexão das meta-pressuposições e pressuposições.

Sendo a práxis teórica (filosófica) um guia para ação concreta e a práxis produtiva a efetivação desta filosofia nos homens, nos resta compreender suas conseqüências na forma de uma práxis política. A ela dedicaremos uma seção a parte dada sua complexidade e desdobramentos na época de Marx.

3.2.1. Revolução e práxis

A práxis política se define como a ação humana sobre o próprio homem. Em certo sentido é práxis social por excelência, já que lida com a organização e modificação de grupos humanos ao redor do poder concreto que denominamos Estado. No panorama da moderna luta de classes a prática política se faz através de organizações de homens que lutam pela classe que representam. Como exemplo, temos os partidos políticos, as associações de empregadores, associações de trabalhadores etc. Segundo Vázquez, a disputa pelo poder no Estado gera ações concretas, o proletariado se utiliza de algumas ações tais como protestos, reunião popular sob lideranças partidárias ou do povo, greves e mesmo ações violentas

propriedade privada do trabalho subjetivo. “A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa, é o trabalho” (MARX, 2004, p.99)

(2011). Do outro lado temos ações como greve patronal, manipulação do trabalhador em função de suas necessidades, e também uso de violência, geralmente a violência institucionalizada na forma da repressão policial.

Para Vázquez “A práxis política, enquanto atividade prática transformadora, alcança sua forma mais alta na práxis revolucionária como etapa superior da transformação prática da sociedade” (2011, p.233). Se nos voltarmos para os textos de Marx também notaremos que esta é sua visão.

Como vimos, a “Ideologia Alemã” já preconiza e defende esta prática revolucionária que está resumida nas “Teses sobre Feuerbach”, ao criticar os filósofos Marx enfatiza: “Ele não entende [...] o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” [...]. A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou auto modificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida com a prática revolucionária” (2015, p.533-534)

O que seja esta prática revolucionária ele e Engels a definem bem em *O manifesto do Partido Comunista*. Se considerarmos a necessidade da existência de grupos que tendam a defender os interesses de uma classe da sociedade e que tenha a capacidade de organizar e dar as diretrizes para alcançar fins determinados pressupomos com isso “a existência de partidos que elevem sua consciência de classe e tracem claramente os objetivos dessa luta, sua estratégia e sua tática, que organizem as forças e as dirijam” (VÁZQUEZ, 2011, p.234). Este é justamente o trabalho ao qual se dedicou Marx e seu companheiro fraterno Engels.

No *manifesto* o que temos é a tentativa de organização e compreensão do partido comunista, suas diretrizes, metas e pressupostos rumo à revolução libertadora. É o nosso maior exemplo na filosofia da práxis do entendimento e explicação da práxis política em sua face revolucionária.

Para os autores, a classe que devemos combater, enquanto proletariado, só pode ser a classe burguesa, representante do capital. Melhor dizendo, a luta de classes existe independente da nossa vontade particular já que “a história de toda sociedade até hoje é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2011, p.39).

A noção de que a classe a ser enfrentada pelo proletariado é a classe burguesa vem justamente da análise criteriosa da realidade. Quando Marx e ENGELS observam a história material dos homens percebem, desde tempos longínquos, a existência de classes conflitantes como a divisão entre senhores e escravos na antiguidade clássica, ou servos e senhores no

período feudal em que cada classe, nesta ordenação, apresenta várias outras gradações, como por exemplo, na Roma antiga guerreiros, patrícios, plebeus, escravos etc. ou como no sistema feudal vassallos, mestres, aprendizes, servos etc. Esta história é a história da dominação de uma classe sobre outra e se resume na seguinte proposição em *Crítica do programa de Gotha*:

O homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão. (MARX, 2012, p.25)

A classe burguesa em meio à sua revolução não suprime esta luta de classes, nem desfaz este princípio de dominação. O que ela faz é reestruturar a sociedade dissolvendo as relações de produção feudais e conseqüentemente dissolvendo suas relações intersubjetivas e pondo em seu lugar as relações burguesas de produção e dominação. “Onde quer que tenha chegado ao poder, a burguesia destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Dilacerou impiedosamente os variados laços feudais” (ENGELS, MARX, 2011, p.42).

Este dilaceramento, enquanto resultado direto da luta de classes, longe de dissolvê-las gerou novas classes. Porém, na visão dos nossos autores as classes que surgiram, burguesia e proletariado, se configuram como campos fortes que representam a luta final entre classes na sociedade.⁵⁸

Em seu afã na busca pela acumulação o capitalismo revoluciona constantemente os meios de produção. “A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção e, por conseguinte as relações de produção” (ENGELS, MARX, 2011, p.43) o argumento dos autores, considerando este fato, se resume a uma comparação

⁵⁸ Esta visão, em que encontramos uma linearidade de acontecimentos que devem ocorrer para que haja uma transformação histórica, é conhecida como a interpretação “etapista” da dialética histórica. Em obra conhecida como *Lutas de Classes na Rússia*, Marx, segundo Michael Löwy (na sua introdução à referida obra), revisa esta característica de sua apreciação da dialética, ele diz: “perspectiva dialética, policêntrica, que admite uma multiplicidade de formas de transformação histórica” (LÖWY, 2017, p.7) pois a revolução russa que estava prestes a acontecer trazia consigo um hiato, de certa maneira similar ao hiato vivido pela Alemanha na época da escrita das críticas ao pensamento filosófico alemão concretizadas em obras como *A ideologia alemã*, ou seja, assim como a Alemanha a Rússia ainda não havia desenvolvido (na concepção etapista) uma burguesia nos moldes industriais como as que já existiam em outros países, pelo contrário, seu modo de produção e organização social eram basicamente feudais, e como agravante, seus laços comunitários eram fortes. Não obstante, em meio a esta situação a discussão em termos de formação e ação nos partidos de orientação comunista eram bem desenvolvidas e contavam com a correspondência do próprio Marx. Num caso como este, nosso autor gera uma possibilidade diferente no esquema processual comum da dialética histórica em relação ao que vinha desenvolvendo até então. Aqui ele abre a possibilidade de uma transformação histórica ocorrer não no centro do poder do capitalismo, mas sim em sua periferia, ou seja, em um lugar onde suas forças (apesar de existentes) não estão completamente desenvolvidas.

entre o descompasso do desenvolvimento do modo de produção e sua correspondência às forças produtivas, preconizando para o capital o mesmo destino do feudalismo que, por sua vez, foi dissolvido, pois o seu modo de produção (feudal) já não comportava as forças produtivas que ele mesmo desenvolveu. Assim, no capitalismo a constante revolução dos meios de produção e seu descompasso crescente com as relações de produção já sedimentadas será um ponto crucial para sua transformação.

O proletariado que surge com e contra a burguesia tem características específicas que o tornam desde o nascedouro uma classe destinada à revolução, pois sua existência já é marcada por esta luta (2011). “De todas as classes que hoje se opõem à burguesia apenas o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária” (ENGELS, MARX, 2011, p.52). É assim, porquanto seus interesses diretos são o contraposto dos interesses do capital. Por exemplo, enquanto o capital deseja explorar o proletariado pelos meios de amplificação da mais valia, em direção oposta, o proletariado deseja ganhar mais e trabalhar menos. O que gera uma tensão cada vez mais forte que explode em movimentos políticos ou mesmo em revoltas. Para ratificar nosso ponto de vista evoquemos Marx: “o proletariado é revolucionário diante da burguesia, porque, sendo ele mesmo fruto do solo da grande indústria, busca eliminar da produção seu caráter capitalista, o qual a burguesia procura perpetuar” (2015, p.35)

O produto dessas transformações é resultado direto da aplicação de uma práxis política revolucionária e se refletem tanto na consciência do proletariado quanto nos benefícios por ele auferidos. Não obstante, a conquista maior desta classe só pode advir com a dissolução da classe dominante. “Os proletários não podem se apoderar das forças produtivas sociais a não ser suprimindo o modo de apropriação existente até hoje” (ENGELS, MARX, 2011, p.53). Esta assertiva é a constatação da necessidade de derrubada do capitalismo e, portanto, da classe burguesa.

A organização crescente do proletariado leva à geração de partidos para disputarem nas arenas políticas de cada lugar onde esta classe se forma. E aqui entra mais uma das preocupações dos nossos pensadores: como deve-se estruturar um partido que defenda os interesses comuns do proletariado, como se organiza um partido comunista?

A resposta tem ligação direta com a práxis produtiva enquanto base da práxis teórica e sua realização em práxis revolucionária. Ou seja, quanto à teoria, eles deixam claro que não seguem este ou aquele reformador do mundo, mas sim se deixam permear pelas teorias que são reflexo dos movimentos reais de luta (práxis revolucionária), e como tal, são frutos da observação concreta do mundo e do entendimento da práxis produtiva. Percebamos que estas

formas de práxis estão em estreita colaboração, sendo portanto, inseparáveis do movimento geral de transformação revolucionária do mundo.

Graças a esta interação Marx e Engels instituem os objetivos finais do partido, a saber, “objetivo imediato dos comunistas é [...]: a constituição do proletariado em classe, derrubada da dominação da burguesia, conquista do poder político pelo proletariado” (2011, p.57), como podemos notar, a proposição gerada pelos autores se configura nos padrões de uma práxis teórica, se pretende como guia prático à ação de uma classe específica em função, justamente, do movimento real da história. A práxis produtiva é a base sobre a qual encontramos os outros tipos de práxis, dando validade e suporte histórico-material aos exames da práxis teórica, que por sua vez, é possível pois existe em concomitância com a práxis revolucionária. O movimento desta última gera o pensamento que pretende se concretizar e ao seu turno o pensamento tende a se realizar no movimento da práxis revolucionária como seu guia sempre renovado.

Os objetivos específicos de um tal partido estão também traçados pela práxis teórica (ou consciência do proletariado), são eles: abolição do modo de apropriação privado do capital; dissolução da propriedade privada burguesa; abolição do direito burguês; modificação do caráter burguês da educação; dissolução da família nos moldes burgueses etc. Não obstante, este apagamento da burguesia enquanto classe resulta no apagamento necessário do proletário enquanto classe. “Em lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (ENGELS; MARX, 2011, p.67).

Para tanto, nossos autores parecem sugerir um caminho que pode parecer perigoso para muitos que observam, qual seja, o caminho da revolução violenta e despótica na forma de uma “ditadura do proletariado”. Porém, para sermos justos com sua obra, precisamos entender em que condições se dá a revolução e este suposto “despotismo” e como podemos interpretar estes conceitos à luz da práxis e suas formas.

A conquista do poder, segundo Marx e Engels, é vital para que o proletariado alcance a revolução desejada. Esta conquista em prol da revolução se configura, necessariamente, com uma tomada violenta do poder, no sentido de um combate armado direto. Esta possibilidade é fortemente aventada por Marx e Engels no *manifesto*.

Apesar desta indicação, devemos sempre lembrar que uma revolução violenta com a utilização da brutalidade das armas deve partir do proletariado enquanto classe revolucionária,

estabelecendo para si o poder político concretizado no Estado proletário ditatorial, que por sua vez não se furta da utilização do despotismo em suas ações. Para entendermos melhor devemos esclarecer o sentido do “despotismo” expresso, por exemplo, na frase: “Ditadura do proletariado”.

A confusão na interpretação deste termo ou da frase “ditadura do proletariado” se dá na medida em que o observamos do ponto de vista dos burgueses. Para Marx, o primeiro passo rumo à destruição da propriedade privada seria “a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia” (2011, p.65). Deste modo o sentido do despotismo de que Marx e Engels falam diz respeito às modificações políticas que serão necessárias ao Estado proletário para que haja de fato a dissolução paulatina da propriedade burguesa. Eles nos dizem:

O proletariado utilizará seu domínio político para arrancar pouco a pouco todo o capital à burguesia [...] Isso naturalmente só poderá ser realizado, no princípio, por uma intervenção despótica no direito de propriedade e nas relações burguesas de produção (2011, p.66)

Esta afirmação parece chocante se a virmos do ponto de vista do burguês que não deseja ter seus bens expropriados, contudo, este seria um processo que ocorreria justamente com a implantação de determinadas ações políticas através do novo Estado proletário. Como exemplo temos: “[...] Imposto fortemente progressivo; abolição do direito de herança; confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes [...]” (ENGELS; MARX, 2011, p.66)

Estas medidas, segundo nossos autores, deveriam ser despóticas no sentido mesmo de dominação de uma classe sobre a outra. Apesar disso, esta conjuntura específica deveria durar pouco, já que seu objetivo é a dissolução definitiva das classes sociais, como missão histórica do proletariado. Missão que se impõe enquanto necessidade material de libertação da classe despossuída. Quanto a isso Engels nos diz:

Se na luta contra a burguesia o proletariado é forçado a organizar-se como classe, se mediante uma revolução torna-se a classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as antigas relações de produção, então suprime também, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos de classe, as classes em geral e, com isso, sua própria dominação de classe (ENGELS; MARX, 2011, p.67)

Em outras palavras, a “ditadura do proletariado”, em sua essência, se configura enquanto tomada da real democracia, da verdadeira autogestão do povo, ou mesmo da democracia direta e consciente, possível justamente pelo conjunto das práxis humanas, notadamente, a práxis produtiva, a práxis teórica e a práxis política (revolucionária).

A finalidade da práxis revolucionária, para Marx, não pode ser outra se não a libertação das massas através da luta final entre as classes na sociedade, pois é imprescindível que haja esta dissolução das classes para que o homem possa, sem embargos, iniciar sua história enquanto ser pleno, livre e completo em termos sociais.

Ainda assim, como possibilidade Engels admite uma revolução em termos não violentos, como apoia a seguinte citação, ao ser perguntado sobre se seria possível a abolição da propriedade privada através de meios pacíficos. Vejamos: “Seria desejável que isso pudesse ocorrer e os comunistas seriam, com toda certeza, os últimos a isso se oporem. [...]” (ENGELS; MARX, 2011, p.100)

Notemos que a revolução de que fala Marx é de fato uma revolução violenta. Contudo não podemos deixar de notar que dentro da mesma obra há indícios que dão com possível uma revolução não violenta, e ainda deixa clara que a ordem da revolução é um preceito que deve surgir da classe revolucionária e não de grupos segmentados, como partidos políticos ou mesmo classes reacionárias ou que não pertencem diretamente ao escopo da classe revolucionária, Engels nos fala:

[...] Os comunistas sabem muito bem que todas as conspirações são não apenas inúteis, mas até mesmo prejudiciais. Sabem muito bem que as revoluções não se fazem deliberadamente ou por vontade, mas são sempre e em todos os lugares a consequência necessária de circunstâncias absolutamente independentes da vontade e da direção de partidos singulares e mesmo de classes inteiras. [...] (ENGELS; MARX, 2011, p.100)

Esta afirmação repousa justamente na necessidade histórica de um povo, nascida da própria dinâmica da luta de classes, a mesma que deu força à revolução francesa, por exemplo. Naquele momento os burgueses insurgentes já detinham poder econômico e aproveitando-se da luta do povo, massacrado pelo domínio aristocrático, utilizou sua força numa ataque que se revestia com os interesses universais. No entanto, ao final o que se viu foi unicamente a tomada do poder político da mão dos aristocratas e sua passagem às mãos do burguês na forma do Estado burguês.

Este mesmo caso nos serve de exemplo para a possibilidade de um levante armado de uma revolução proletária. Marx e Engels, como mostra *o manifesto*, não deixaram de pensar na tomada violenta do poder político como algo fundamental dentro do quadro da revolução comunista. Não obstante, este é um caso de necessidade histórica do proletariado, pois segundo eles os comunistas percebem que:

[...] O desenvolvimento do proletariado é reprimido com violência em quase todos os países civilizados e que, com isso, os adversários dos comunistas nada mais fazem do que trabalhar com todas as forças para uma revolução. E se, nessas condições, o proletariado oprimido for finalmente impelido para uma revolução, nós, comunistas, defenderemos a causa do proletariado como ação, do mesmo modo como agora a defendemos com a palavra. (ENGELS; MARX, 2011, p.100)

Fica claro que a ação dos comunistas (enquanto grupo segmentado), quanto à revolução armada, se viabiliza em um caso específico, a saber, em que a massa do proletariado é brutalmente massacrada pelo poder vigente e pela classe dominante, como é comum, com uso indiscriminado da violência e que, por isso, eles mesmos (os proletários) enquanto classe se ergue em uma contração também violenta em função de sua sobrevivência. Em casos como este os comunistas, organizados no partido, não só podem como devem pegar em armas para a consecução da práxis revolucionária.

3.3 Considerações finais

Vimos neste capítulo a importante diferenciação entre prática em geral e práxis, as formas da práxis em suas especificidades e por último a visão de Marx sobre a práxis.

Como pudemos notar, seu modo de conceber a práxis está intimamente relacionado com determinadas formas de práxis, a saber, a práxis produtiva, a práxis teórica e a práxis política (revolucionária). Isto não desqualifica nenhuma outra forma de práxis que possa existir, só demonstra que, na visão de Vázquez, o foco de Marx se encontra em determinadas formas de práxis.

A práxis produtiva é a base sobre qual se ergue a possibilidade do entendimento de qualquer outra práxis. Sua percepção nos dá elementos com os quais podemos justificar nosso olhar sobre o mundo, no sentido de que, ao observarmos a realidade concreta em seu desenrolar, possamos delimitar realmente todos aqueles conceitos fundamentais sobre as estruturas econômicas que regem a produção, a saber, trabalho, mercadoria, trocas, dinheiro

etc. A dialética faz seu papel neste momento quando, depois de derivados os fundamentos da estrutura econômica, podemos tecer teorias fundamentadas na materialidade humana ao invés de dar crédito a uma idealidade suspensa somente no pensamento e, por conseguinte, nos dá a consciência e o poder de transformar o mundo a nossa volta.

Esta atividade, já posta nos termos da práxis teórica, representa uma tomada de consciência em relação ao mundo circundante e, ao mesmo tempo, nos indica posicionamentos coerentes que podemos tomar enquanto agentes transformadores do mundo. Isto acontece, pois no escopo desta crítica nos deparamos inelutavelmente com a necessidade de revisar as formas gerais e abstratas da própria teoria, não para destruí-las, mas para dar-lhes a conexão necessária à concretude material da história, ou seja, para que a teoria se torne práxis revolucionária.

Por sua vez a práxis revolucionária se configura como a ação humana voltada para o próprio homem, a realização da consciência (enquanto práxis teórica) do proletariado em meio à luta em função da transformação social. Em seu andamento natural, a história da produção gera quadros que impelem as classes sociais umas contra as outras, considerando o embate entre burgueses e proletários. O sistema capitalista gera os germes de sua própria derrocada, restando para aqueles que chegam a uma consciência da práxis revolucionária a tarefa de expor os princípios da transformação e no interior da própria ação política, impelir o crescimento da consciência necessária à unificação do proletariado em função da transformação social e de um mundo comum por vir.

Não é fortuita a declaração final do *manifesto* quando conclama: “Proletários de todos os países, uni vos!” (ENGELS; MARX, 2011, p.83). Só a união concreta e consciente do proletariado com a finalidade da aplicação de uma práxis revolucionária poderia, de fato, transformar a face do mundo. Nesta esperança encontramos o ápice da concepção que Marx tinha da práxis. Ela se configura como a união indissolúvel entre formas determinadas de práxis que por sua natureza transformadora são capazes de dotar os proletários de consciência e impeli-los no plano da ação para a transformação eficaz do mundo.

Análise final da noção de práxis para Marx e conclusão

Análise final da noção de práxis para Marx e conclusão

Fica claro que, para Marx, a práxis consiste em um tipo específico de ação, notadamente, a ação voltada para um fim e que seja capaz de transformar o mundo, seja o mundo externo através da socialização dos produtos do trabalho, ou o mundo subjetivo e social através da mudança da estrutura e relações de trabalho, o que nos leva ao núcleo essencial entre teoria e prática que podemos encontrar em seu conceito de práxis.

A forma icônica da práxis no autor de *A Ideologia Alemã* está posta em suas teses sobre Feuerbach, especialmente, segundo Bloch, nas teses 2 e 8. Ao subdividir as teses em grupos ele as classifica como o grupo das teses Teórico-práticas.⁵⁹ Ou seja, estas teses nos dão o conteúdo do núcleo teórico-prático dos escritos de Marx, para mais detalhes apreciamos primeiramente a tese 2:

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 o poder, a natureza interior [*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; ENGELS, 2015, p.533)

Esta tese nos fala da natureza teórico-prática entre o pensamento e a verdade. A relação entre o que pensamos e como interpretamos as verdades em nosso pensamento só pode ser entendida na relação teoria (enquanto pensamento e consciência) e prática (enquanto ação). A prova sobre o que é verdadeiro em nosso mundo, segundo Bloch, “repousa unicamente na mediação da percepção, ou seja, somente na sensorialidade que foi processada teoricamente e então se torna *coisa para nós*” (1996, p.268)⁶⁰. Isso fortalece nosso entendimento sobre o vínculo inerente entre teoria e prática em uma práxis que, como vimos, deve ser

⁵⁹ Em seu livro *Princípio Esperança* Bloch define didaticamente uma forma de agrupar as teses sobre Feuerbach. Evitando uma classificação aritmética, ele as agrupa sob esquemas filosóficos de pensamento, a saber, em grupos temáticos e por seu conteúdo. Segundo sua ordem, há um agrupamento epistemológico, que lida com a percepção e atividade (as teses 5, 1, 3); o grupo histórico-antropológico, que lida com a auto alienação, suas causas e também com o verdadeiro materialismo (as teses 4,6,7,9,10); em terceiro lugar e que nos interessa mais, o grupo que lida com a união entre teoria e prática, prova e probabilidade (as teses 2,8). Também classifica a tese 11 como a tese da mente (1996). Aprofundamentos sobre estes grupos podem ser encontrados no livro ora citado. Não é nossa pretensão expandir a explicação de todos eles, focaremos tão somente no terceiro grupo de teses que se afinam melhor ao nosso propósito.

⁶⁰ Tradução livre de: “only lie in the mediatedness of the perception, that is, solely in that sensoriness which has been theoretically *processed* and has thus become *Thing for us*.”

autoconsciente, em outras palavras, a práxis teórica já é uma ação, uma vez que “a função do pensamento é, mais do que a percepção sensorial, uma atividade, uma crítica, insistente atividade de revelar” (BLOCH, 1996, p.268)⁶¹. Isto nos indica que o pensamento ou a teoria em Marx não é dispensável em relação à ação humana, mas sim seu complemento inerente e necessário. Já abordamos a natureza prática da teoria, porém é na tese 2 onde a encontramos palpável.

Este caminho nos leva então a perguntar sobre nossa realidade, nossa verdade, mais especificamente, nossa verdade social. O pensamento em relação dialética com a ação nos ensina que a verdade só se prova e só se encontra no contato com a prática. Como passo necessário, Marx amplia a noção de práxis para que esta relação de verdade possa abranger os fenômenos sociais, ele nos mostra isto na tese 8, a saber: “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” (MARX; ENGELS, 2015, p.534).

Esta tese clarifica o caminho que devemos tomar em relação aos fenômenos sociais e sua natureza. Se a vida social tem uma essência prática, as respostas teóricas não podem se confundir com misticismo de nenhuma ordem. As respostas teóricas, relacionadas à vida social, devem partir e retornar (enquanto ação) da práxis.

Estamos falando aqui mais especificamente do misticismo que Marx encontra em Feuerbach (talvez também de Hegel, já que Marx também acusa sua teoria de misticismo), não obstante, é possível estender esta crítica a todo tipo de mistérios que possam fazer com que uma teoria perca seu fundamento na prática e torne-se misticismo.

O núcleo prático-teórico que sustenta o conceito de práxis nos leva ao campo da luta consciente entre classes. Notamos, por exemplo, que não há uma separação que transcenda o mundo social, ou melhor o mundo social da prática, pois não é um deus ou mistérios insondáveis, seja qual for a natureza que tenham, que determinam os arranjos sociais e nossas formas de intersubjetividade, se o mundo social é o mundo da prática (práxis), então a única forma de compreendê-lo e modificá-lo é pela prática.

Os conceitos teóricos, para Marx, são reflexo da realidade na consciência e devem voltar-se a esta mesma realidade.

⁶¹ Tradução livre: “the function of thought is, even more than sensory perception, an activity, a critical, insistent, revealing activity”

Isto nos permite compreender o que vimos no terceiro capítulo, como por exemplo, o fato de que uma sociedade, através de sua organização material, gera um ponto de vista no pensamento e também como este mesmo pensamento se reverte em ação social, justificando a vida material dos homens. A partir deste entendimento, Marx consegue extrair conceitos como dinheiro (e sua origem), relação entre classes e suas consequências enquanto luta contínua de uma contra outra, o que, para ele, marca a própria história dos homens.

Portanto, procuraremos aplicar o que vimos enquanto método e essência da filosofia da práxis expondo o ângulo histórico (material) que permite nosso autor alcançar seus conceitos. Sua teoria é uma aplicação de sua visão de mundo e se baseia fundamentalmente na observação e reflexão sobre as revoluções burguesas, para sermos mais exatos, nas contradições que se aguçaram frente a tais revoluções, como por exemplo, a revolução francesa do século XVIII, as revoluções burguesas na Alemanha, ou as revoluções de classes da Rússia.

Estudando este fenômeno social ele pôde notar claramente o movimento de dissolução da aristocracia feudal frente à burguesia e ao mesmo tempo de forma extremamente aguçada notar a classe que seria o principal antagonista dos emergentes burgueses, a saber, o proletariado.

Se seguirmos o imperativo da segunda tese, notaremos que é da prática social que surgem todos os nossos entendimentos sobre o fenômeno da revolução (enquanto práxis). No caso da França do século XVIII, o que podemos notar a primeira vista é uma revolução social, aparentemente generalizada, que contou com o apoio de grande parte da população. Igualdade, liberdade e fraternidade foram os lemas universais erigidos em seus estandartes, não obstante, ao olharmos melhor os fatos, retiradas as generalizações, e focando na vida prática (material) do povo, notaremos que, de fato, esta revolução, assim como coloca Marx, representou não uma vitória, mas uma derrota para o movimento revolucionário final (proletariado).

Porém ao mesmo tempo que a derrota se punha frente ao proletariado nascente, sem a consciência completa⁶² de seu rumo próprio sob influência de uma parte da burguesia de então, não deixou de se vincular a seu propósito histórico enquanto classe. Lutando não só contra o inimigo comum (aristocracia financeira), mas também, lutando no seio da revolução, contra a burguesia industrial que encabeçava o processo revolucionário francês do século

⁶² Haja vista que o processo de tomada de consciência se dá na luta material (luta de classes) isso indica que o proletariado àquela época não era completamente ingênuo ou mesmo totalmente manipulável frente a classe burguesa dominante.

XVIII. Isto provoca a “geração de um adversário, e foi no combate a ele que o partido da revolta amadureceu, tornando-se um partido realmente revolucionário.” (MARX, 2012, p.31). Este movimento prático foi responsável por moldar a consciência do proletário propriamente revolucionário.

Na França, mais especificamente em 1848 depois de algumas revoltas bem-sucedidas, o governo estava nas mãos de uma parte específica da sociedade, em desacordo cabal com uma segunda parcela, a saber:

[...] os banqueiros, os reis da bolsa, os reis das ferrovias, os donos das minas de carvão e de ferro e os donos de florestas em conluio com uma parte da aristocracia proprietária de terras, a assim chamada *aristocracia financeira*. Ela ocupou o trono, ditou as leis nas câmaras, distribuiu os cargos públicos desde o ministério até a agência do tabaco. (MARX, 2012, p.32)

Esta parte da burguesia, aliada a uma aristocracia financeira, fazia oposição aos interesses práticos dos burgueses industriais, pequena burguesia e os camponeses. Sua ânsia pelo poder residia em uma busca descontrolada pela dominação da receita do estado, de modo que o “*endividamento do Estado* era, muito antes, do *interesse direto* da facção burguesa que governava e legislava por meio das câmaras” (MARX, 2012, p.33). A transferência direta de recursos do estado para as mãos destes capitalistas se convertera na motivação final desta facção da burguesia e, junto a tal exploração, todos os tipos de corrupção entre capital e estado.

As enormes somas que, desse modo, fluíam pelas mãos do Estado davam, além de tudo, margem a contratos de fornecimento extorsivos, pagamento de propinas, fraudes, toda espécie de patifaria. O abuso do Estado em grande escala por meio de empréstimos se repetia em cada detalhe dos serviços públicos. A relação entre câmara e governo se multiplicava na forma da relação entre as administrações individuais e os empresários individuais. (MARX, 2012. p.34)

A corrupção estatal, como nos diz Marx, se tornou uma constante dado o interesse nas grandes fatias de riqueza que caía nas mãos desta parte da burguesia. Como agravante, a falta de equilíbrio nas contas do Estado impediam que sua administração se subordinasse à produção nacional.

Este governo não passou de uma forma de explorar a riqueza do estado. Comércio, indústria, agricultura, navegação e os interesses dos burgueses industriais estavam forçosamente ameaçados e prejudicados sob esse sistema. “Governo em oferta”,

“*gouvernement à bonmarché*”, foi escrito nas bandeiras das jornadas de julho” (MARX, 2012, p.34)

O terreno para a revolta da burguesia industrial e seus seguidores, incluindo o povo, estava formado, dentre outras coisas, também pela pressão econômica do exterior que tornou a vida cotidiana mais cara.

A devastação do comércio e da indústria pela epidemia econômica tornou a tirania da aristocracia financeira ainda mais insuportável. Em toda a França, a burguesia oposicionista *fez uma campanha festiva* a favor de uma *reforma eleitoral*, visando conquistar para ela a maioria nas câmaras e derrubar o ministério da bolsa. (MARX, 2012, p.36)

Dadas as circunstâncias, em fevereiro de 1848 a revolta estourou, a atitude não ofensiva do exército auxiliou os revoltosos na tomada do governo e na implantação de um governo provisório, o povo detinha o poder do Estado, apesar disso, sua revolta tinha um mentor específico, como sabemos, os burgueses industriais. Que por seus motivos protelaram o início da república, mas frente à pressão do povo animado pela revolta cederam e proclamaram a república a todos os cantos da França.

“O proletariado ocupou imediatamente o primeiro plano como partido autônomo, mas, ao mesmo tempo, desafiou toda a França burguesa a se unir contra ele” (MARX, 2012, p.38). Apesar disso, as bases para sua libertação enquanto classe estavam lançadas. O problema, para Marx, residiu nas concessões feitas pelos trabalhadores à classe burguesa, como se fosse possível um governo real de interesses mútuos.

A organização do trabalho, a participação ministerial (com a criação do ministério do trabalho) eram formadas pelos vestígios e estruturas da organização burguesa do trabalho e ao redor de um ministério proletário do trabalho havia tantos outros ministérios burgueses “assim como os trabalhadores acreditavam poder se emancipar paralelamente à burguesia, eles acharam que podiam realizar a revolução proletária à parte das demais nações burguesas, confinados dentro das paredes nacionais da França.” (MARX, 2012, p.39). Neste último caso, Marx faz referência ao caráter universal que uma revolução do proletariado deve ter, como era possível para a França proletária daquela época se emancipar se suas relações econômicas externas estavam vinculadas indissociavelmente do núcleo central do capital, a saber, a Inglaterra?

A revolução estava em sua consumação Marx expôs suas entranhas, sua contradição de classes inerente, notadamente, a luta entre a aristocracia financeira (que escondia sob a coroa uma porção da burguesia) versus a burguesia industrial, que em seu seio já trazia o

germe do proletariado. Com o aguçamento dos conflitos, os posicionamentos de cada uma enquanto classes delimitadas foi se fazendo, a ponto de, findada a guerra contra a aristocracia feudal e seus diferentes arranjos (enquanto tentativas de sobrevivência), de resto sobraram os burgueses contra o proletariado.

Se retomarmos os princípios da práxis de Marx que utilizamos neste trabalho, poderemos notar que a vida prática ou práxis de um povo, influencia fatalmente sua verdade social. Esta verdade social é compreendida como o pensamento de uma dada época, não obstante, devemos ver este pensamento não como algo abstrato que deva reger o mundo prático, mas sim como produto inerente numa relação dialética entre a ação material e ação do pensamento.

Como já notamos, a práxis revolucionária para Marx é parte da ação do proletariado e em sua forma revolucionária consiste na tomada violenta dos meios de produção e do poder político. Até hoje nenhuma revolução colocou pois fim a luta de classes que se desenrola inclusive em nossa época. Isto nos leva a pensar este processo (revolucionário) e mais ainda naquilo que diz respeito ao proletariado de hoje.

Notemos dois pontos de luta que devem estar sob nosso foco, um deles é a organização da luta do proletariado em nível nacional, o outro em nível internacional. Não é nosso objetivo levantar os dados ou mesmo uma especulação profunda acerca do estado atual das lutas de classe no Brasil e no mundo, não obstante, podemos levantar questões sobre como esta luta vai se desdobrar. Uma delas, que aqui pretendemos somente tangenciar, diz respeito à revolução armada. É claro que a revolução deve ser radical, mas não seria, nos nossos tempos muito arriscada uma revolta armada, contra governos que são comissionados em nome do capital? Seja ele financeiro ou industrial ou um misto, o capital se relaciona com o Estado contra o proletariado, como vimos no episódio da revolução francesa acima.⁶³

No prefácio da obra *Lutas de Classes na França*, republicada em 1985, ou seja, doze anos após a morte de Marx, Engels nos traz uma outra perspectiva.

Ele nos lembra que as mudanças na história sempre requerem uma nova síntese geral dos fenômenos econômicos para que possamos derivar os fatos políticos (incluindo a possibilidade de uma revolução nos moldes da revolução francesa). Engels inicia traçando um panorama em que põe em relevo os pontos fortes e fracos de seus posicionamentos e os de

⁶³ Mesmo havendo capitalismo, a revolta poderia ser armada se os membros do exército tomassem parte na luta proletária, ainda assim, não pretendemos entrar nesta ceara.

Marx nos textos referentes à revolução francesa de 1848-1850, como a comprovação histórica do momento de crise econômica que torna propícia a revolução.

Não poupa a crítica ao que ele se refere como equívocos, notemos:

Após as derrotas de 1849, de modo algum compartilhávamos as ilusões da democracia vulgar agrupada *in partibus* em torno dos futuros governos provisórios. Estes contavam com uma vitória para breve, uma vitória de uma vez por todas do “povo” contra os “opressores”; nós contávamos com uma luta longa, após a eliminação dos “opressores”, entre os elementos antagônicos que se escondem justamente dentro desse “povo”. A democracia vulgar esperava que uma irrupção renovada ocorresse de um dia para outro; nós declaramos, já no outono de 1850, que pelo menos a *primeira* etapa do período revolucionário estaria concluída e nada se poderia esperar até que eclodisse uma nova crise econômica mundial. Por essa razão, fomos inclusive proscritos como traidores da revolução [...]

Porém, a história não deu razão nem a nós, desmascarando a nossa visão de então como uma ilusão. Ela foi ainda mais longe: não só destruiu o nosso equívoco de então, mas também revolucionou totalmente todas as condições sob as quais o proletariado tem de lutar. Hoje as formas de luta de 1848 são antiquadas em todos os aspectos (ENGELS, 2012, p.16)

Esta longa passagem sintetiza a preocupação de Engels em rever os nexos causais históricos e perceber que com as modificações materiais não há mais espaço para a organização da luta do proletariado nos mesmos moldes do que já foi feito. Como vimos acima, para ele aquela foi a primeira etapa de uma série de conflitos que devem se seguir até a libertação do proletariado. Sua mensagem é: o método histórico sobrevive, a história (material) é implacável e só através de revisões (*a posteriori*) podemos tentar traçar quadros mais gerais e precisos do que realmente foi um determinado acontecimento histórico.

Engels ressalta que o fluxo histórico ainda lhes deu um novo revés, notadamente, que a emancipação do proletariado não poderia mesmo ter acontecido na época das revoluções na França. Ele diz: “Ela deixou claro que o nível do desenvolvimento econômico no continente naquela época nem de longe estava maduro para a eliminação da produção capitalista” (ENGELS, 2012, p.17). Dada esta afirmação, não deveremos levar em conta também que até hoje ainda não temos as condições objetivas para uma revolução universal? A pergunta está propositalmente sem resposta, servirá para que reflitamos sobre a aplicação dos métodos de Marx à nossa realidade.

A mudança na forma de luta se evidencia, para Engels, com o fim da Comuna de Paris e conseqüente deslocamento do núcleo revolucionário para a Alemanha. Lá os socialistas utilizaram a arma do voto universal para disputar cada palmo do governo com os

capitalistas: “eles haviam mostrado aos colegas de todos os países uma das suas armas mais afiadas, ensinando-lhes como fazer uso do direito de voto universal.” (ENGELS, 2012, p.21)

As vitórias do partido socialista na arena democrática da Alemanha evidenciaram uma nova forma de luta a ponto de levantar o temor dos representantes estatais burgueses bem como da própria burguesia dominante.

E assim ocorreu que a burguesia e o governo passaram a temer mais a ação legal que a ilegal do partido dos trabalhadores, a temer mais os sucessos da eleição que os da rebelião.

Com efeito, também nesse ponto as condições da luta haviam se modificado fundamentalmente. A rebelião ao estilo antigo, a luta de rua com barricadas, que até 1848 servia em toda parte para levar à decisão final, tornara-se consideravelmente antiquada. (ENGELS, 2012, p.22)

Com isso Engels não exclui a luta armada nas ruas em prol da revolução, mas explica seus motivos, já que para ele as barricadas não têm outra razão se não impor derrotas morais ao exército inimigo, mas perdem em disciplina, armamento, estratégia etc., para os exércitos constituídos. Nos casos em que foram vitoriosas houve condições que lhes favoreceram, como por exemplo, “porque as tropas negaram fogo, porque os comandantes perderam a capacidade de tomar decisões ou então porque estavam de mãos amarradas” (ENGELS, 2012, p.23).

Além disso, a própria condição de luta se modificara já naquela época, de modo que os tipos de arma e munição (além do treinamento tático) já não estavam disponíveis para a fabricação ou utilização civil. Hoje em dia, temos uma exacerbação ainda maior deste problema, já que nossas armas são extremamente sofisticadas e os militares por todo o mundo são submetidos a treinamentos de guerra a que nenhum trabalhador tem acesso.

Este é um fator decisivo na escolha da forma da luta que as classes travarão no futuro. Poderíamos com razão perguntar se é inútil a luta armada na rua (enquanto forma de luta) e, para esta pergunta, Engels responde: “de modo algum. Isso significa que, desde 1848, as condições se tornaram bem menos favoráveis para os combatentes civis e bem mais favoráveis para os militares.” (ENGELS, 2012, p.25)

Os nossos tempos também já são outros, guardam suas próprias especificidades e experiências naqueles dois níveis de luta ora citados (nacional e internacional). Sendo assim, não seria o momento de pensarmos também como se dará o futuro tanto da teoria da práxis de Marx quanto para os rumos reais que a humanidade, enquanto enredadas nessa luta de classes, tomará?

Finalizamos com esta última pergunta reflexiva, com o objetivo de convidarmos os leitores ao pensamento da prática material que nos cerca, exortando-os para que possamos sempre unir esforços em direção ao entendimento e ação no mundo que nos cerca.

Nosso objetivo final de explicitar o conceito marxiano de práxis cumpre-se. Porém, para alcançarmos seu entendimento mais profundo foi preciso primeiramente examinar a sistemática de seu método, pois só com seus fundamentos minimamente compreendidos que podemos avançar e dar cabo a um exame mais detido da natureza histórica da práxis, conceito que nos dispusemos a explicar.

Deste trabalho pudemos depreender 1) Que Marx dispõe de um complexo método composto por uma visão materialista do mundo, uma concepção de história (sempre dependente da materialidade) e pelo conceito e prática da dialética, sua lógica, e sua aplicação enquanto modo de apresentação. 2) Que a aplicação deste método nos permite examinar épocas históricas determinadas e compreender, através da análise das condições materiais, as relações intersubjetivas e conseqüentemente a justificação para a consciência filosófica que lhe advém. No tocante a este trabalho, a consciência da práxis e sua modificação na história. 3) Que a práxis se configura como a ação propriamente humana capaz de transformar o mundo e que ela assume formas diferentes a depender do fim a ser alcançado. Aqui a práxis para Marx surge não como um conceito único, mas sim como o conjunto de determinadas formas da práxis que se relacionam intrinsecamente entre si, para produzir fins determinados, são elas: a práxis produtiva, práxis teórica e práxis política ou social (revolucionária).

Nossa primeira conclusão discrimina o método de Marx em dois momentos, a saber, enquanto análise da materialidade histórica, capaz de determinar uma infraestrutura concreta que condiciona as relações intersubjetivas e sua relação com o pensamento de cada época, seja passada, atual ou mesmo futura (nas concepções comunistas). Esta capacidade metodológica nos permitiu partir para nossa segunda conclusão.

Notamos que na Grécia clássica estas relações produziram, no pensamento, uma concepção de práxis humana voltada à contemplação, ou seja, à teoria pura. O trabalho material, por recair sobre os escravos, produtores de pouco excedente, era tido “naturalmente” como trabalho menos nobre, enquanto que o trabalho do pensador (do filósofo), ou seja, a contemplação, servia como seu contraponto e era considerado como a atividade primordialmente ou propriamente humana. Seguindo nossa abordagem metodológica notamos

a brusca diferenciação que se inicia na renascença graças a uma radical transformação no modo de produção. Com o fim de toda servidão (escrava ou feudal) também se modificam os conceitos, de modo que a consciência da práxis corresponda às diretrizes da classe dominante. Neste caso, a práxis (ou ação humana) é enaltecida em sua face da produção material e acumulação de excedente, enquanto a contemplação perde seu espaço consagrado de forma gradual e veloz.

Neste ínterim, a consciência da práxis ganha sua mais expressiva projeção nas obras de Marx, simbolizando o grau de consciência tanto da moderna época industrial, quanto do comunismo ainda por vir. A noção de práxis, para nosso autor, se inicia com a análise da produção, ou seja, da práxis produtiva. Passa pela geração de uma consciência espelhada na práxis teórica que por fim se realiza (em sua dimensão filosófica) na práxis política (revolucionária). Estas três formas de práxis, longe de atuarem separadamente, são intrínsecas uma à outra enquanto ação humana capaz de transformar a realidade, ou seja, elas se plasmam à medida que existem enquanto ação prática atual.

A práxis produtiva permitiu que Marx pudesse gerar uma visão materialista histórica e notar os movimentos da dialética em seu cerne, ou seja, permitiu uma tomada de consciência da própria práxis como até então não havia, ou ainda, permitiu o advento de uma práxis teórica que imediatamente lança os fins para ação política transformadora. Seu sistema de pensamento permite que tenhamos clareza em nossas definições sobre economia (dinheiro e sua origem, empregador, empregado, luta de classes etc.) e seu peso sobre as transformações na sociedade, e para além disso, nos dá as armas teórico-práticas capazes de movimentar tanto o pensamento quanto a ação em função da transformação do nosso mundo social.

Esta capacidade, para os autores, está em jogo enquanto possibilidade imediata de revolução violenta.

Nosso trabalho não pretendeu, nem pretende esgotar o tema da concepção de práxis em Marx, pelo contrário, nosso intento sempre foi o de resgatar e manter vivo o diálogo sempre constante do próprio método marxiano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**; Poética / Aristóteles; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2)

BENOIT, Hector. **Da lógica com um grande “L” à lógica de O Capital**. Disponível em: <<https://docs.google.com/file/d/0B47Asx8CJpmrTVhVbml0ZnpaUzA/preview?pli=1>> Acessado em: 04/06/2017.

BLOCH, Ernest. **The principle of hope**. Vol.1, The MIT press Cambridge, Massachusetts 1996. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/91482426/Ernst-Bloch-The-Principle-of-Hope-Voll>> Acessado em: 10/09/2017.

CAMPANELA, Tomaso. **A Cidade do Sol**. Fundação Visconde de Cairu, 2002. Disponível em: <http://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Filosofia/Cidade_Sol_Campanella.pdf> Acessado em 04/06/2017.

ENGELS, Friederich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Ebookbrasil, edição de 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socialismoutopico.pdf>> Acessado em 04/06/2017.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da Dialética**: (Marx lógica e política) tomo I. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

FAUSTO, Ruy. **Marx**: lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética tomo III. São Paulo – SP: Editora 34, 2002.

KONDER, Leandro. **O Futuro da Filosofia da Práxis**: O pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LUKACS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. SP: Boitempo, 2012. Vol.1.

LUKACS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. SP: Boitempo, 2013. Vol.2.

MARX, Karl. **A Sagrada Família**. São Paulo-SP: Boitempo, 2011. Disponível em: <<http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=%09A+sagrada+fam%C3%AD%C2%ADlia&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>> Acessado em: 04/06/2017.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo. SP: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2.ed, 2008

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **A Ideologia Alemã**. SP: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. **Grundrisse**. SP: Boitempo. Disponível em: <<http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Boitempo%09Grundrisse++Manuscritos+Econ%C3%B4micos+de+1857-1858++Esbo%C3%A7os+da+Cr%C3%ADtica+d&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>> Acessado em 04/06/2017.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico Filosóficos**. SP: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. **Lutas de Classes na Rússia**. SP: Boitempo. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Lutas+de+Classe+na+Russia+&lg_topic=libgen&open=0&view=simple&res=25&phrase=1&column=def> Acessado em 10/04/2017.

MARX, Karl. **Lutas de Classes na França**. SP: Boitempo, 2012. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Lutas+de+classes+na+Fran%C3%A7a&lg_topic=libgen&open=0&view=simple&res=25&phrase=0&column=def> Acessado em 10/09/2017.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. SP: Boitempo, 2012. Disponível em: <<http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Critica+do+Programa+de+Gotha&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>> Acessado em 05/04/2017.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. SP: Boitempo, 2010. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=critica+da+filosofia+do+direito+de+Hegel&lg_topic=libgen&open=0&view=simple&res=25&phrase=0&column=def> Acessado em 05/04/2017.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Método da Teoria Social**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PRADO, Carlos. Marx e a História em Ruy Fausto. **Revista Espaço Acadêmico** – Nº 116, janeiro 2011. Ano X ISSN 1519-6186.

TABOSA, Adriana S. O Conceito De Crematística Em Aristóteles. **Revista Portuguesa De Filosofia**, vol. 65, no. 1/4, 2009, pp. 731–736. Disponível em :<www.jstor.org/stable/41220825> Acessado em 04/06/2017.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. São Paulo - SP: Expressão Popular, 2011.