

Práxis, trabalho e dialética da negatividade em Marx

Paulo Denisar Fraga

Como citar: FRAGA, P. D. Práxis, trabalho e dialética da negatividade em Marx. *In* : ROIO, M. D. (org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p.125-147. DOI: <https://doi.org/10.36311/2014.978-85-7983-596-4.p125-147>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

PRÁXIS, TRABALHO E DIALÉTICA DA NEGATIVIDADE EM MARX

Paulo Denisar Fraga

1 INTRODUÇÃO

Este texto analisa elementos teórico-metodológicos da noção de práxis em Marx, cuja apresentação reflete-se numa série de mediações teóricas, que perpassam a crítica do trabalho estranhado, o conceito ativo de ser genérico e a noção de práxis revolucionária à luz das categorias da totalidade, de vir-a-ser e da negatividade dialética. Com cunho não apenas descritivo, mas crítico e um tanto ensaístico, propõe-se a resgatar a potência dialético-transformadora da filosofia marxiana, descartando a visão eticista, parente do conservadorismo e da metafísica, que quer normatizar o real por um dever-ser pensado em abstrato, sem considerar o vir-a-ser enquanto processo contraditório inscrito na esfera da totalidade histórica. Com isso, dentre outras questões, contribui para mostrar que o chamado ‘humanismo do jovem Marx’ não é uma antropologia filosófica de cunho a-histórico e moralizante, mas uma dialética da potencialidade humana inscrita num movimento praxiológico-emancipatório de negação da negação.

2 TEORIA, PRÁXIS E POIÉSIS: ARISTÓTELES E MARX

No senso vulgar, *práxis* é geralmente vista como prática instrumental, como simplesmente *fazer algo* em prol de fins imediatos, não reflexivos, muito menos crítico-transformadores. Neste sentido, não é incomum a prática ser tomada como coisa suficiente e oposta à teoria, dada como divagação improdutiva que nada resolve.

No sentido teórico, reflexivo, *práxis* ou *prática* adquirem uma carga de significação muito diversa e complexa, podendo, inclusive, ser usadas como sinônimos, sendo que no alemão dispõe-se de um só termo adequado – *Práxis* – relativo ao emprego sinonímico *conceitual* dessas duas expressões (VÁZQUEZ, 1986, p. 3-4; BENSUSSAN; MERCIER-JOSA, 1999, p. 908) que recepcionam o grego *práxis* em português¹, idioma que depende da questão semântica e contextual – e não apenas da terminológica – para saber quando *prática* é sinônimo ou não de *práxis*.

Nas distinções clássicas estabelecidas por Aristóteles, *práxis* é concebida no objetivo da ação, mas uma ação que não produz materialmente nada fora de si mesma, como é o caso da ética e da política, de onde vem a denominação *filosofia prática*. Já *theoría* é concebida no objetivo da verdade, como a busca da contemplação e do conhecimento por si mesmo. Enquanto isso, *poiésis* é tomada no objetivo da produção de objetos, incluindo a dimensão do trabalho produtivo (BERNSTEIN, 1979, p. 9-10).

Já em Marx, *práxis* é tomada como ação ou atividade auto e ontocriativa pela qual o homem se faz e transforma o mundo natural e histórico, dimensões que não são separadas e opostas, visto que justamente intermediadas pela *práxis*, encontrando-se o ser social sempre “em face de uma natureza histórica e de uma história natural.” (MARX; ENGELS, 1989, p. 68). E, para ele, a atividade genuinamente humana, que inclusive constitui o gênero humano *par excellence*, é aquela que enfeixa o trabalho. Não só o trabalho do conceito, como em Hegel, mas o trabalho produtivo enquanto tal. Sem resumir a *práxis* humana exclusivamente ao trabalho, Marx confere a ele a sua centralidade histórico-societária.

¹ O idioma alemão possui o substantivo feminino *Praktik*, mas este designa sentido instrumental, técnico, de procedimento, modo de usar ou de executar algo, quando não tom pejorativo, no plural *Praktiken*, significando maquinações, artimanhas, manobras, não sendo, pois, cognato de *prática* na acepção filosófica de *práxis* (cf. HUNDERTMARK-SANTOS MARTINS, 1995, p. 267-268).

Há, portanto, uma inovação marxiana relativamente ao sentido da práxis consagrado pela tradição aristotélica. Por isso Sánchez Vázquez (1986, p. 5) observa que, a seguir-se a matriz grega, ao invés de filosofia da *práxis* dever-se-ia falar em filosofia da *poiésis*. Não por acaso há a polémica estabelecida por Hannah Arendt (2010), que critica Marx por ter incluído ou, na visão dela, reduzido o sentido da *práxis* ao vincá-la à dimensão do trabalho, vista por Arendt como rele atividade do *animal laborans*, que teria patrocinado a queda da antiga *ação* livre que os gregos exerciam na *polis*, atando o agir humano à perspectiva privada das necessidades de consumo². Disso resultam, dentre outras coisas, as concepções contrapostas sobre a *política* em Marx e Arendt, que não é o caso de tratar aqui.

Contudo, é evidente que Marx, filósofo por excelência inscrito na tradição da práxis, não fez tal injunção por descuido ou confusão conceitual. Ocorre que ele não tinha, sobre o trabalho, a visão estereotipada e empobrecedora que seus críticos, como Arendt e Habermas³, compartilham e lhe atribuem⁴. Muito menos carregava o déficit valorativo que o aristocratismo grego nutria a respeito do trabalho, com Aristóteles, por exemplo, considerando-o como atribuição exclusiva dos escravos ou servidores livres, e a escravidão como uma determinação natural, condição de quem nasce destinado a ser comandado e pode *perceber*, mas não *possuir* razão⁵. Eis a origem da exclusão da vida poética, da produção material, em relação à vida prática, da ação política e ética.

A dimensão de miséria do trabalho, Marx atribui ao domínio do capital, portanto, a um condicionamento histórico e jamais essencialmente. Por isso, em sua obra, é tão central, num momento, a análise crítica

² Para uma crítica condensada da posição de Arendt, especialmente no que tange à infundada leitura da autora sobre o trabalho em Marx, ver Xarão (2013, p. 117-118).

³ Em sua crítica a Marx, Habermas retoma os escritos do jovem Hegel em Iena para apresentar o agir humano enquanto mediação entre as esferas do *trabalho* e da *interação comunicativa*. Destaca que Marx redescobre essa conexão na dialética entre forças produtivas e relações de produção, mas não a explicita efetivamente, e sob o título “nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental”, fazendo com que “a atividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza [...] transforme-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias” (HABERMAS, 2011, p. 41, 42).

⁴ Como assinalou Theresa Calvet de Magalhães (1986, p. 193): “Apesar de Habermas pertencer a uma tradição filosófica bem distinta da de H. Arendt, a sua crítica ao conceito de trabalho em Marx acaba por aproximá-lo desta autora. Ambos *reduzem* o conceito de trabalho em Marx, por um lado – trata-se da posição de Habermas –, a uma ação instrumental e, por outro lado – trata-se da posição de H. Arendt –, a um processo biológico do corpo humano.”

⁵ Para uma discussão específica sobre esse tema em Aristóteles, pode-se ver o artigo de Tosi (2003, p. 71-100).

do estranhamento, e noutro, a da mais-valia. A aproximação dos níveis da *práxis* e da *poiésis* em Marx também se relaciona com sua aversão às contraposições entre teoria e prática, entre trabalho intelectual e manual, ou entre dominadores e dominados, entre quem explora o trabalho alheio e quem nele se degrada.

As razões de Marx não são especulativas, de compreensão apenas teórica. São especialmente *práticas*, isto é, relativas à organização e à ação política, pois ele via no proletariado a classe revolucionária por excelência. E *teórico-práticas*, pois considerava que as “armas da crítica” precisavam adquirir um poder material transformador da realidade, penetrando nas massas, donde a noção e a exigência marxiana de uma *práxis revolucionária*.

A questão relevante, portanto, não é saber se é legítimo incluir o trabalho na *práxis*. A questão é saber se existe alguma separação entre *práxis* e trabalho que resista a uma operação de cesura entre teoria e prática, e se há alguma *práxis* emancipatória capaz de sobreviver enquanto tal sob a figura dessa cisão. A resposta positiva a esta questão conduz ao volitismo, inscrito em um politicismo de talhe moral. Esta não é, seguramente, a teoria de Marx e muito menos pode ser a sua noção *dialética* da *práxis*.

Na filosofia marxiana, a recepção da *práxis* resulta da lida crítica com o idealismo ativo, revolvido no confronto com o materialismo feuerbachiano. Embora em Feuerbach não se possa propriamente falar de *práxis*, pois nele o trabalho e a política não desempenham papel algum, Hegel é o primeiro dos grandes filósofos a conferir *ao trabalho*, ainda que idealisticamente, como trabalho do conceito ou da consciência-de-si, um lugar de dignidade efetiva na história da filosofia.

3 RECEPÇÃO DE HEGEL E ESTRANHAMENTO MATERIAL

Embora alguns autores se reportem também a outros textos, como os *Princípios da filosofia do direito*, para se referirem à *práxis* em Hegel, Karel Kosik (1989, p. 205) está entre os que preferem destacar a *Fenomenologia do espírito*, afirmando que a dialética do senhor e do escravo é “o modelo fundamental da *práxis*”, uma vez que nesta se efetivam as possibilidades do processo ontocriativo do homem na abertura ativa para a realidade em geral.

Na fenomenologia hegeliana da luta pelo reconhecimento, entra em cena o conceito do *trabalho* – e o trabalho do *conceito* –, que cumprirá, nessa dialética, a mediação central do processo da autoconstituição humana. Hegel (1992) ilustra que o escravo, por temer a morte, aferra-se em sua condição egoísta de ser natural. Porém, no trabalho, aprende sobre si e sobre a natureza, que ele passa a dominar e transformar. Assim, o seu ser-para-outro, isto é, para-o-senhor, chega à auto consciência de seu ser-para-si como negatividade infinita, ou seja, como quem funda e transforma o mundo ao mesmo tempo em que se forma/educa a si mesmo.

Malgrado o viés espiritualista, essa filosofia evidencia um caráter inerentemente ativo, como o próprio Hegel (2004, p. 125, 89) ressaltou ao firmar que a essência do espírito é fundamentalmente *ação*. Ele é o seu próprio produto e trabalho. E nessa energia ativa do espírito, o homem é e se faz em sua própria atividade.

A recepção marxiana dessas ideias de Hegel ficou especialmente marcada nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, que Marx redigiu no seu exílio em Paris, lugar onde também ocorreu o seu primeiro contato vivo com o movimento operário. Os *Manuscritos* são a primeira obra marxiana na qual o trabalho desempenha o papel de categoria articuladora central. Neles, Marx recebeu as teses de Hegel sobre o trabalho com elogio e crítica.

Na parte elogiosa, ressaltou a negatividade da dialética hegeliana e a importância nela concedida ao trabalho, que Marx tomará como a forma ativa de engendramento e exteriorização das forças genéricas do homem na história:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e suprassunção dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*. (MARX, 2004, p. 123, grifos do autor).

Na parte crítica, ressaltou que Hegel teve o defeito, como pensador idealista, de reconhecer e tratar o trabalho só no modo abstratamente espiritual, e não como trabalho real em condições materiais efetivas. Hegel,

diz Marx, confundiu *objetivação* com *estranhamento*. Por isso, para a dialética hegeliana, o fim do estranhamento – visto como o mundo que faz face à consciência – só pode ser o fim da objetividade, o fim idealista da supressão (*Aufhebung*) da matéria pelo espírito ou pensamento puro.

Segundo Richard Bernstein (1979, p. 53), essa leitura que Marx faz da *Fenomenologia* dá a chave para compreender o papel que a práxis desempenhará em seu pensamento. De fato, é nesse contexto que Marx contrapõe as potencialidades do ser genérico humano, que qualifica como universal, como autoconsciente e livre, à sua negação pelas condições materiais do trabalho estranhado⁶.

Isso engendra uma práxis como *dialética da negatividade*. De um lado, a negatividade ‘ontológica’, na qual o ser genérico converte a natureza a si, humanizando-a pelo trabalho; de outro, a negatividade crítico-prática, revolucionária, que recusa o estranhamento nesse trabalho em favor da emancipação humana. A luta por essa emancipação, assim, como comunismo em devir, será o movimento da negação da negação, diretiva que orienta e desfêcha esta exposição.

Nos *Manuscritos*, Marx apresenta o processo do estranhamento em quatro momentos, que se abatem sobre o trabalho humano: estranhamento do objeto, na produção, do ser do homem e dos homens entre si.

Na primeira forma, Marx (2004, p. 80) considera que “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor”, o que significa que o trabalhador não se apropria nem faz usufruto do objeto produzido. E, na medida em que o operário não é possuidor de sua produção, precisa vender-se a si mesmo para sobreviver⁷. Por isso, Marx diz que o trabalho não produz só objetos como mercadorias; produz também o homem como uma mercadoria, “o ho-

⁶ Adota-se a sugestão de verter o termo positivo *Entäusserung* por *exteriorização* ou *alienação*, e o negativo *Entfremdung* por *estranhamento*, seguindo as traduções dos *Manuscritos de 1844* por Jesus Ranieri, no Brasil (MARX, 2004), e por Norberto Bobbio, na Itália (MARX, 1970).

⁷ Na sua obra posterior, Marx distinguirá entre venda do trabalho e da força de trabalho, corrigindo seu ponto de vista por uma passagem de Hegel. Citando o § 67 dos *Princípios da filosofia do direito*, afirma n’*O capital* que o operário moderno só vende sua força de trabalho por tempo determinado, pois se a vendesse integralmente, transformar-se-ia de homem livre em escravo (MARX, 1989b, p. 188). Para um esclarecimento didático da questão, ver Engels (1987, p. 7-17).

mem na determinação da *mercadoria* [...], como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* quanto corporalmente.” (MARX, 2004, p. 92-93).

A segunda forma do estranhamento aparece na observação de Marx sobre que ela não se dá apenas no resultado da produção, mas também “dentro da própria *atividade produtiva*”, pois, se o produto do trabalho é estranhado do operário, implica que “a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (MARX, 2004, p. 82) que, nesse viés, se fixa *fora* e não retorna ao trabalhador. Em tal situação, Marx afirma que o trabalho é externo ao homem; não faz mais parte do seu ser. Torna-se uma potência estranha cuja objetivação o enfrenta e anula, onde o operário se acha estranhado de sua própria atividade vital.

A terceira forma do estranhamento é deduzida por Marx das duas primeiras. O ser genérico é o ser que se objetiva no trabalho, um ser que é, nos termos de Marx, “universal e livre”. Primeiro, esta “universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital” (MARX, 2004, p. 84). Segundo, “no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.” (MARX, 2004, p. 84). Para Marx (2004, p. 85), “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico.” (Grifos do autor).

Entretanto, ocorre que, pelo estranhamento do objeto, a relação do homem com a natureza tornou-se estéril, sem frutos, donde o homem acha-se dela apartado e, assim, extraviado da universalidade de seu ser humano-natural. Estranhado de sua própria atividade, não age livre nem a dirige conscientemente. Isto posto,

o trabalho estranhado faz, por conseguinte: do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal

como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*. (MARX, 2004, p. 85, grifos do autor).

A quarta forma do estranhamento é apontada por Marx como decorrente das três primeiras, uma vez que o objeto produzido não pertence ao operário e este se encontra estranhado de sua atividade e de seu ser genérico. Isso implica haver um estranhamento na própria relação inter-humana, isto é, na *forma mesma* da relação dos homens entre si. “Se sua atividade (do trabalhador) lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro.” (MARX, 2004, p. 86). Porém, o *outro* não figura aí como expressão de uma filosofia moral *abstrata*. Ao contrário, Marx denuncia justamente a *base* ‘antiética’ fundamental do capitalismo, que radica *socialmente* na apropriação privada do trabalho excedente e que, na verdade, revela-se como um problema entre classes sociais.

Para Marx, a capacidade de ideação e projeção difere o trabalho humano de qualquer outro modo de produção animal, porque os animais produzem somente segundo as leis da espécie, ao passo que o homem produz também de acordo com as leis da beleza. Mas o trabalho é de tal significação para o homem que o estranhamento dessa atividade auto constitutiva do ser social pode reduzir o humano à sua condição meramente animal, a de um ser de rudes necessidades que só se sente à vontade nas suas atividades biológico-naturais, como comer, beber, reproduzir-se, abrigar-se, e não em sua atividade genuinamente humana, que é o trabalho.

Hegel resolveu isso afirmando a universalidade do espírito contra a autonomia da natureza subjetiva no homem. Marx, numa moldura materialista, resolverá afirmando a potencial universalidade do homem real contra a sua negação pelo trabalho estranhado. Por isso, de certo modo, torna-se central o embate da terceira forma do estranhamento, onde está em jogo a dialética da negação e afirmação do gênero humano enquanto tal.

4 SER GENÉRICO E ATIVIDADE: DIFERENÇA COM FEUERBACH

O conceito marxiano de ser genérico não é a retomada do ideal originário de uma suposta ‘natureza humana’ extraviada pelo estranhamento.

Ao contrário, sob a vigência do estranhamento esse conceito fazia a situação histórica do homem não emancipado, e arranca a sua crítica não de um saudosismo do passado (ou de um modelo originário de homem), mas sim do homem negado nas condições presentes, e também do futuro, ou seja, das ricas potencialidades (históricas, não metafísicas) que o homem guarda em si, mas que estão obliteradas pelas relações da sociedade regida pela propriedade privada. Mesmo mais tarde, nos quadrantes de sua chamada ‘obra econômica’, Marx se referirá à superação do capitalismo como o fim da pré-história humana.

Não obstante, como observou Ruy Fausto (1983, p. 236), passou-se muito precipitadamente da ideia de um continuísmo *tout court* entre a obra do jovem e do velho Marx para uma exclusão pura e simples que rotula a primeira – desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – como uma obra moralizante e exclusiva ou, ao menos, predominantemente feuerbachiana, desconhecendo nela a força – e mesmo a sutileza – da presença hegeliana, bem como elementos fundamentais do caráter materialista crítico da obra de Marx.

Ora, o conceito de ser genérico em Marx é mediado pela categoria da atividade, do trabalho, o que o soergue às dimensões do ser social e da historicidade. E é Marx quem o diz explicitamente⁸, deixando claro que o caráter do ser genérico é dado pela atividade humana, seja a *teórica*, consciente, seja a *prática*, de elaboração da natureza, isto é, o trabalho. É honesto admitir que a contraposição entre essência e existência humana, presente nos *Manuscritos*, guarda um registro lógico feuerbachiano⁹. Porém, é evidente que a reconceituação anterior do ser genérico não se encerra, nem pode advir do quietismo prático, inativo, de Feuerbach. E, constando nos *Manuscritos*, tal diferença compromete a virtual objeção de que ela viceje somente na primeira tese sobre Feuerbach, ao tempo da *Ideologia alemã*, obra que teria rompido com a elaboração marxiana anterior.

A propósito, com vistas a distinguir o conceito de gênero humano de Marx do de Feuerbach, Mészáros argumenta que a razão das *Teses*

⁸ Conforme já referido: “no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”. E “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente.” (MARX, 2004, p. 84, 85).

⁹ Sobre essa última questão, ver Vázquez (1986, p. 415-419).

sobre Feuerbach estarem quase todas contidas nos *Manuscritos*, mas sem referências críticas explícitas a Feuerbach, deriva-se da esperança momentânea de Marx de trazê-lo para a “causa de uma crítica radical prática da sociedade”, o que explica a razão de ter escrito a Feuerbach, à época da redação dos *Manuscritos*, uma carta em que afirmava que o conceito de ser genérico deste havia dado um fundamento filosófico ao socialismo por conter um conceito de sociedade (MÉSZÁROS, 1981, p. 212-213). Carta essa que Feuerbach, diga-se de passagem, nunca respondeu. Nem mudou a sua atitude indiferente à ação política, frustrando as expectativas de Marx.

Mesmo Giannotti, que sobrevaloriza a influência de Feuerbach e minoriza a de Hegel nos textos marxianos de Paris, sustentando uma leitura na maior parte oposta a que aqui se apresenta, afirma que “Marx nunca aderiu totalmente a Feuerbach, jamais se conformando à estoica resignação ensinada por essa filosofia” (GIANNOTTI, 1985, p. 116). E cita uma carta a Ruge datada de março de 1843 – portanto, anterior aos *Manuscritos* –, na qual Marx já ressaltava: “Para mim, os aforismos de Feuerbach não estão certos num ponto, pois dão muita importância à natureza e pouca à política” (MARX apud GIANNOTTI, 1985, p. 117). E completava isso observando “que, no entanto, essa é a única aliança pela qual hoje em dia a filosofia pode se tornar verdade” (MARX, 1975) – detalhe que reforça o argumento anterior de Mézáros.

A presença do materialismo de Feuerbach, especialmente sua expressão naturalista – da qual Marx questiona a unilateralidade, não o valor –, é decisiva para a distinção de Marx frente a Hegel, mas a práxis afasta a perspectiva marxiana da filosofia de Feuerbach ainda mais do que da de Hegel. E isso, como visto, não depende só dos *Manuscritos de 1844*. Nem das posteriores *Teses sobre Feuerbach*, nas quais a categoria da práxis exerce papel central na crítica a esse autor. O tema da práxis já era candente entre os jovens-hegelianos de esquerda, que desejaram levar adiante o ativismo crítico e mesmo ultrapassar os limites do sistema ‘meramente teórico’ do mestre. August von Cieszkowski sintetizou o novo programa em seus *Prolegômenos à historiosofia*, de 1838, defendendo que a filosofia precisava tornar-se prática, influenciar na vida social e apanhar a verdade no terreno

da atividade concreta¹⁰. A Marx caberá dar a essa práxis uma dimensão revolucionária, o que está além da perspectiva de Cieszkowski, restrita a um desenvolvimento evolucionário e não revolucionário do hegelianismo (LOBKOWICZ, 1967, p. 195).

5 PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA, TOTALIDADE E VIR-A-SER

Demarcando contra a oposição entre teoria e prática, bem como contra posições estereotipadas ou hierarquizadas do materialismo e do idealismo, porque abstratas frente às mediações efetivas da sociabilidade concreta, Marx (2004, p. 111) escreve nos *Manuscritos*:

Subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições. Vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica. (Grifos do autor).

A essa formulação acrescenta, ainda, que “a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva” (MARX, 2004, p. 145). São passagens em que ressoa sinteticamente o conteúdo das *Teses sobre Feuerbach*, nas quais resplandece a noção marxiana de *práxis revolucionária*, num contexto que se insinua como uma explicitação tardia da crítica ao convite que Feuerbach não (cor)respondeu ao tempo da redação dos *Manuscritos*:

O principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A essência do*

¹⁰ “Tornar-se uma filosofia prática, ou melhor, uma filosofia da atividade prática, da ‘práxis’, que exerça uma influência direta sobre a vida social, desenvolver a verdade no domínio da atividade concreta, tal é a função que deverá desempenhar a filosofia no futuro.” (CIESZKOWSKI apud CORNU, 1965, p. 110).

cristianismo, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano [...]. Eis porque não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, 1989c, p. 11-12, grifos do autor).

E, na sexta das *Teses*, Marx deixa claro, de uma vez por todas, que a essência humana outra coisa não é senão o “conjunto das relações sociais”, assim como já afirmara nos *Manuscritos* que a história da indústria e o seu devir pelo trabalho constituem o “livro aberto das forças humanas essenciais”. Contudo, a suspeita de que os *Manuscritos* contrabandeiam uma conceituação metafísica é inseparável da desconfiança de serem eles um texto moralista, que contraporía sub-repticiamente um ideal ético-antropológico abstrato contra o fato condenável do seu extravio. Realmente, se efetivas, essas duas falhas não escapariam de uma falta articulada para com a própria dialética, uma porque carente de história e outra porque fora da totalidade concreta.

Em seu estudo sistemático dedicado à gênese e à história da noção marxista de práxis revolucionária, no qual faz um inventário dos conceitos de teoria e prática na tradição filosófica de Aristóteles a Marx, passando por Hegel e os jovens hegelianos, Nicholas Lobkowitz argumenta que a despeito de Marx precisar recorrer, para fazer a crítica, a certa comparação lógica da situação do homem estranhado frente a um ‘valor’ ou ‘ideia’ oposta a tal realidade, ainda assim

nem Hegel nem Marx medem o “estado estranhado” do homem em relação a uma natureza humana trans-histórica ou a um futuro “predeterminado logicamente”. Em vez disso, eles o medem frente à potencialidade humana revelada no próprio fenômeno do estranhamento, em vista de um potencial humano que, embora inicialmente surgido em um estado estranhado, permite vislumbrar uma possibilidade até então desconhecida da suprema autorrealização humana. (LOBKOWICZ, 1967, p. 315).¹¹

Com efeito, sequer a dialética seria possível se o jogo dos opostos – reais ou irrealis, apenas pensados – não o fosse. Como a *crítica* poderia enfrentar o real sem nenhuma referência projetiva, que pudesse consti-

¹¹ A respeito de uma justificação deste ponto em Hegel, ver Chatelet (1972, p. 154-155). Sem adentrar ao detalhamento disso, convém apenas observar que a aversão de Hegel ao *dever-ser* é de tal força que seu texto chega a sugerir conservadorismo. Contudo, é sabido que essa *filosofia* não pode ser *compreendida* apenas pela dedução de rasas avaliações político-ideológicas, tal como muitas vezes foi e é tratada, inclusive por marxistas.

tuir a *sua* força negativa, transformadora? Contudo, uma coisa é sobrepor um princípio moral abstrato, que julga sua gênese e ação acima das contradições para regular o mundo por aproximação à sua idealidade formal pré-determinada; outra coisa é perspectivar uma negatividade deduzida de uma potência entrevista no seio da própria contradição, onde a negação presente deixa intuir indícios de sua superação no futuro. É a velha questão da anterioridade e da verdade do *ser* frente ao *dever-ser*¹², com a qual desde precocemente já o Marx estudante se deparou, enquanto lia os idealistas alemães, conforme escreveu em carta ao seu pai.

Analisando o trânsito que vai da crítica radical à prática revolucionária em Marx, Richard Bernstein (1979, p. 65) observa que, “em muitas etapas de sua trajetória, Marx insistiu em que só mediante a compreensão e a crítica do que ocorre no presente pode-se chegar a compreender quais são as possibilidades reais para a sociedade”. Não por menos, em sua obra Marx recusou os modelos pré-definidos dos socialistas utópicos e escreveu na *Ideologia alemã*, com Engels, que o comunismo não é um *ideal* para onde o mundo *deva ir*, mas o processo real que supera o estado de coisas atual, cujas condições resultam dos pressupostos presentes (MARX; ENGELS, 1989, p. 52). E isto não está ausente nos *Manuscritos*.

Embora tal passagem não costume ser citada, muito menos com valor *metodológico*, Marx não deixou de se referir ao seu ‘ponto de partida’ nesses escritos. Num recado claramente distintivo não só frente aos economistas, mas válido também para os contratualistas, que são acostumados a pressupor indivíduos livres à margem da história e da sociedade, método que a teoria política de Hegel já havia superado, Marx (2004, p. 80) anotou: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta.” Em seguida, Marx anuncia partir do exame de um fato social-econômico *presente*: as condições do trabalho estranhado.

Do ponto de vista dos fundamentos teóricos, afinal, já nos *Manuscritos* Marx não trilhava só os caminhos de um materialismo filosófico, como perfilava os do materialismo histórico, assinalando, desde o “Prefácio”,

¹² Trata-se de uma crítica ao formalismo que abrange tanto a *teoria do conhecimento* quanto a *ética*, que Hegel lega à sua posteridade (ADORNO, 1974, p. 19) e que Marx herdará na sua dialética materialista.

que “no presente escrito a conexão da economia política com o Estado, o direito e a moral será tomada em consideração apenas na medida em que a economia política toma em conta *ex professo* esses assuntos” (MARX, 1970, p. 3), a partir do que estabelece, no interior avançado da obra, a tese de que “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral” (MARX, 2004, p. 106). E a análise das categorias econômicas pressupõe a práxis produtiva material como base indissociável da concepção histórica da sociedade.

Contudo, Lukács (1989, p. 41) enfatizou corretamente que a explicação histórica marxista se distingue da ciência burguesa não pelo acento na causalidade econômica, mas pelo ponto de vista da *totalidade*. É neste âmbito que se pode compreender o que em Marx significa *análise do presente*. Nos *Manuscritos* Marx concebe que o caráter *social* é o caráter de todo o movimento, mesmo daquele que se realiza solitariamente no trabalho intelectual. Teoria e práxis inscrevem-se necessariamente no complexo das mediações da sociabilidade concreta. Isto não é igual a dizer tudo, ou englobar tudo, para dizer nada. Isto é compreender o real *dialeticamente*, onde o concreto figura como a síntese de múltiplas determinações. Não existe totalidade sob a figura de uma única determinação, ou de uma determinação unilateral, isto é, não social, o que faria o concreto decair ao nível do abstrato, no sentido hegeliano de imediatez. Isso é positivismo, não dialética.

É por isso que a crítica de Marx nunca aceitou o emparedamento arbitrário do objeto analisado por um juízo formal abstrato. Já em sua tese doutoral de 1841, sobre os atomistas gregos, Marx recusou a crítica do argumento ontológico de Santo Anselmo por Kant, que arguia que de táleres imaginários não se poderiam derivar táleres socialmente reais. Ao contrário de Feuerbach (FAUSTO, 1983, p. 239, 246), Marx não avalizou o limite formal dessa tese objetando que os homens contraíram dívidas com os deuses justamente por obra do aspecto imaginário. Afinal, como explica Kosik (1989, p. 223) em sua *Dialética do concreto*, os deuses não são pedaços de madeira. São relações sociais.

Mesmo com a diferença de ter por objeto o ideal revolucionário, Marx, como Hegel, não está interessado em dizer como o mundo *deve ser*, mas sim o que ele *é*. Ou melhor, Marx quer compreender o real pela totalidade do seu *vir-a-ser*. Como exemplo significativo pode-se citar a sua

crítica à religião. Já na *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ele se refere à religião como coração de um mundo sem coração, afirmando que a miséria religiosa expressa a miséria real e que, portanto, a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. O mesmo tom usará contra as abstrações políticas de Bruno Bauer em *A questão judaica* e nas *Teses sobre Feuerbach*, acusando este de não ver que a religião é um produto social, que deve tanto ser compreendido em sua contradição terrena quanto *nela* revolucionado praticamente.

Marx segue aí, dialeticamente, o primado ontológico-social do *ser* e histórico do *vir-a-ser* frente a qualquer domínio autônomo da *ética* ou do *dever-ser*. É uma questão que toda a tradição dialética digna deve reconhecer. Não por acaso Lukács, que intencionou escrever uma ética, julgou imperioso o cuidado de precedê-la por uma ontologia. E Max Horkheimer, num dos primeiros textos da Teoria Crítica, retomou de modo límpido a divisa de que

a teoria dialética não faz a sua crítica a partir da mera ideia. Já em sua figura idealista, ela refutou a representação de algo bom em si mesmo, que é simplesmente colocado em confrontação com a realidade. Ela não julga de acordo com o que está fora do tempo, mas conforme o que está no tempo. (HORKHEIMER, 1980, p. 160).

A expressão “figura idealista” da dialética, vale dizer, é uma lembrança da contenda de Hegel contra Kant, autor que representa a crítica pelo “algo bom em si mesmo”, julgando de “fora do tempo”. Na mesma direção, em seção que analisa a práxis face ao ser genérico e ao estranhamento, Richard Bernstein (1979, p. 83) reforça que “Marx não começa com uma imagem ou norma do que deve ser para em seguida criticar o que é à luz daquela norma. Sua posição (como a de Hegel) é severamente crítica dessa tendência kantiana.” É que Hegel ultrapassa a antidialética separação burguesa entre o *ethos*, aplicável só ao indivíduo, e a objetividade social, reduzida a coisa empírica (ADORNO, 1974, p. 71). E o rechaço da ética abstrata de Kant, como demonstrou Lukács (1972, p. 162), está determinado pela nova atitude de Hegel, que passa a pensar a filosofia, malgrado sua torção lógica idealista, a partir dos problemas reais do indivíduo na sociedade burguesa.

No *modus operandi* marxiano, o estranhamento se reflete sobre uma exteriorização estranhada, portanto sobre o universo de teoria e prá-

xis, retirando, assim, do círculo restrito à moral, problemas e atitudes como os relativos ao egoísmo, etc. Em sua crítica a Max Stirner, Marx e Engels (1980, p. 17) são explícitos quanto a isso:

os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de *moral*, coisa que Stirner faz o mais que pode. Não propõem aos homens qualquer exigência moral, tal como amai-vos uns aos outros, não seiais egoístas, etc.; sabem perfeitamente, pelo contrário, que o egoísmo, assim como o devotamento é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária, da afirmação dos indivíduos. (Grifos do autor).

Contra qualquer posicionamento moralista ou ético abstrato, Marx ressalta que já o materialismo francês mais remoto pressupunha a ideia de que “os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial a sua vida.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 150).

Em debates polêmicos que se referem a questões de violência ou de justiça social, é a contextualização ontológico-societária ou o tratamento isolado do problema – isto é, condenação do indivíduo para eximir a sociedade da crítica – que separam até hoje as interpretações e práticas entre esquerda e direita. Contudo, nas últimas décadas, uma esquerda cada vez mais institucionalizada e negligente com a reflexão séria sobre a dialética, acuada pela crise da experiência socialista internacional, aceitou passiva e convenientemente contrabandear para o interior do seu ideário certo neokantismo conservador¹³, desaprendendo grandemente a pensar a ética no interior do irrevogável cenário concreto dos sujeitos sociais em luta, preferindo, muitas vezes, resolvê-la pela pregação de valores morais. É o que Alain Badiou (1995, p. 27-28) chamou de “ideologia ‘ética’ contemporânea”, que não raro passou a ver, não mais nas forças da opressão de classe, mas nas próprias tentativas emancipatórias dos oprimidos, a verdadeira fonte do mal, protótipos de sistemas autoritários.¹⁴ O diagnóstico

¹³ Reflete-se aí o que, um século antes, preconizou Eduard Bernstein, o introdutor do revisionismo evolucionista na socialdemocracia alemã: negar a dialética para reformar a teoria marxista à luz de um retorno à ética de Kant. Para uma análise crítica desse tema, ver Andrade (2006).

¹⁴ Para uma aplicação dessas ideias a um problema recente na política brasileira, ver Fraga (2007).

desse engano da consciência crítica demanda retomar os árduos meandros e liames de uma dialética redentora da teoria e da prática transformadoras.

6 NEGATIVIDADE DIALÉTICA E EMANCIPAÇÃO COMO NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO

Na obra em que analisa sistematicamente a dialética em Marx, Mario Dal Pra (1971, p. 191) destaca que o substancial “que Marx pretende salvar da ‘dialética do pensamento puro’ é precisamente a ‘dialética da negatividade como princípio motor e gerador’”, porque ela pressupõe tanto o processo da *objetivação* como o da *supressão do estranhamento*. Entrementes, como visto, após a inversão materialista de Feuerbach, Marx irá buscar uma negatividade que ressalve a emancipação do homem objetivo do trabalho produtivo real, e não a suprassunção mística desse real na ideia, como queria a concepção de estranhamento de Hegel.

Norberto Bobbio observa que nessa formulação em que cumprimenta a *Fenomenologia* hegeliana¹⁵, Marx aceita a tese de Hegel de que a *negatividade* é a mola da história, que essa história enquanto autoprodução do homem é um *processo*, e que esse processo se constitui na *passagem* do estranhamento à sua supressão, com um ritmo que designa a dinâmica da própria *dialética*. Neste sentido, Bobbio (2006, p. 136-137) afirma que “seja qual for a ideia que Marx alcançou da dialética, é certo que a concepção que ele tem da história é uma concepção dialética.” Não, portanto, qualquer concepção a quem desta.

Do ponto de vista ontológico do ser social, isto é, do processo de objetivação em si, a práxis nutre-se de um duplo, porém articulado fundamento: o *sensível*, de um lado e, de outro, a *atividade criadora*, estimulada pelas necessidades que ela transforma (LEFEBVRE, 1979, p. 32) e recria infinitamente. O trabalho nega a ‘abstração pura’ da *natura naturata* para criar uma natureza humanizada. Nisto, não só a história, como o conhecimento e a compreensão da história, decorrem da práxis, da atividade humana, o que torna inteligível a oitava tese de Marx sobre Feuerbach, na qual escreveu que “toda vida social é essencialmente *prática*”; e que “todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis.” (MARX,

¹⁵ Conferir passagem citada no início da seção “Recepção de Hegel e estranhamento material”, deste texto.

1989c, p. 14). Nesta direção, reencontrando elementos da história da filosofia, é boa a síntese de Kosik (1989, p. 201-202):

A práxis é a esfera do ser humano. Neste sentido, o conceito de *práxis* constitui o ponto culminante da filosofia *moderna*, a qual, em polémica com a tradição platônico-aristotélica, colocou em evidência o autêntico caráter da criação humana como realidade ontológica. A existência não é apenas “enriquecida” pela obra humana; na obra e na criação do homem – como em um processo ontocriativo – é que se manifesta a realidade, e de certo modo se realiza o acesso à realidade. (Grifos do autor).

Do ponto de vista emancipatório, da supressão do estranhamento, trata-se, todavia, de uma filosofia crítica e negativa de tudo o que impede o pleno desenvolvimento da potencialidade humana, ou seja, é uma *práxis da negatividade dialética inscrita no movimento contraditório da totalidade social*. Só em tal condição ela pode se portar frente ao estranhamento com vistas à emancipação positiva do gênero humano. É uma *práxis* pela qual o ser social nega não exatamente o que *o* nega, mas o que nega o desabrochar da potência do seu *vir-a-ser*, um ser aberto ao devir infinito da riqueza de suas necessidades e capacidades. Nesta perspectiva, verdadeiramente, pode-se dizer que “conhecer o humano é liberar suas potencialidades no *vir-a-ser*.” (LEFEBVRE, 1979, p. 24). E não deduzi-lo de engenharias utópicas futuras, que ignoram o crivo da contradição dialética na história, ou de um lugar imaginário primitivo, que Marx desqualificou como nebuloso e cinzento, ou da pregação moral que quer ensinar aos homens como devem agir, ao invés de buscar compreender por que eles agem como agem.

É, enfim, a senda aberta por Cieszkowski, de apreender a verdade no solo da atividade concreta, como história que se desdobra pelas criações do trabalho e pelas lutas sociais, onde a sociedade humana devém pela *práxis* revolucionária que transforma o existente, negando a *práxis* que nega o homem no trabalho estranhado. É um processo inscrito na esfera da totalidade e da negatividade dialética intrínseca às suas contradições – revolucionária sim, mas não extrínseca.

Afinal, como esclarece Marcelo Fernandes de Aquino (2007, p. 11), “o procedimento dialético não é um procedimento formal em que uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz

a lógica intrínseca do conteúdo, o dinamismo de sua própria inteligibilidade.” Muito embora deva ser ressalvada a diferença de que a dialética marxiana descarta a *identidade* idealista entre pensar e ser, ou entre sujeito e objeto. A filosofia de Marx é o materialismo crítico e histórico justamente por defender a prioridade aberta da “lógica da coisa” frente à predeterminação da “coisa da lógica” – que ele ironizou como o “dinheiro do espírito” – e por não abrir mão da atividade humano-sensível transformadora.

De certa forma, desde a *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a ideia de uma classe capaz de emancipar todas as classes carrega a herança materialmente invertida da negação da negação. Contudo, em sua densa pesquisa sobre a formação do materialismo histórico, Mario Rossi adverte que a ideia da negação da negação em Marx não é expressão de um automatismo lógico e fechado, tal como aparece em Hegel. Em Marx, argumenta ele, “a negação da negação não possui um valor *conclusivo*, circular, como se poderia dizer em termos hegelianos, *não possui um sentido hegeliano*, senão que significa simplesmente, literalmente, supressão de uma condição de estranhamento, de negação.” (ROSSI, 1971, p. 404). Nos *Manuscritos*, por sinal, Marx (2004, p. 114) escreve que “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas [...], mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano.”

O objetivo deste texto é outro e o aqui demonstrado não intenciona sugerir que a armadura conceitual e lógica dos *Manuscritos* seja comparável a de *O capital*, nem que esta se reduza a um simples desdobramento do que naquela já estaria contido. E Althusser tem razão na crítica que desfecha aos usos humanistas moralizantes dos *Manuscritos*, que se prestam, antes, a formulações de fundo metodológico conservador do que a procedimentos efetivamente dialéticos e transformadores. Mas outra questão, muito diversa, é em tal crítica arrolar que os *Manuscritos* se reduzam, eles próprios, malgrado sua posição política, a uma resolução ‘*teórica*’ daquela mesma órbita. Aqui se esboçam razões contrárias a tal entendimento, cujo equívoco parece ser maior do que o dos leitores moralistas do jovem Marx. Porque estes não ficam com a dívida de recorrer com tanta distinção a alguns aspectos da dialética, deixando de lado outros não menos relevantes. Embora resultando de um respeitável esforço analítico,

que diferença dialético-metodológica substantiva há em minorar o valor da noção de práxis, ou a distinção teórica teoria e práxis, para falar em “prática teórica”, se a obra do próprio Marx é classificada disjuntivamente como *política* – isto é, *prática* –, de um lado, e *teórica*, de outro?¹⁶

Em *O capital* Marx não parte *metodologicamente* do homem porque toma a verdade histórica sob o domínio do capital como uma totalidade negativa, ou, como observou Hans Flickinger (1984, p. 17), o reprimido na análise marxiana madura da crítica da economia política é aquilo que o próprio capital excluiu em seu processo de dominação. Se os *Manuscritos* estão muito perto de uma análise do homem, o que é verdade, ao menos o efetuam pela apreensão do homem *negado*, como ressaltou Ruy Fausto. E isso é significativo. Afinal, o “anti-humanismo teórico” de que falou Althusser não deixa de se encontrar com o “humanismo prático” na obra econômica de Marx, como demonstram os *Grundrisse*: “se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal?” O que, senão um processo no qual o homem “não busca permanecer como algo devindo senão que está no movimento absoluto de devir” (MARX, 1989a, p. 447-448).

Os *Manuscritos* não elidem, portanto, um *modus operandi* nuclear da dialética, que faz valer, em ambos os momentos da obra marxiana, a ideia do comunismo como um processo de *negação da negação* e de emancipação do homem – outro não é, com certeza, o interesse de fundo da crítica de Marx à irracionalidade heterônoma do capital. Pode-se naturalmente questionar o aqui argumentado. No entanto, esta interpretação tem a vantagem de permitir a alternativa de repotencializar a radicalidade crítica dos *Manuscritos*, separando-os do humanismo ético, desarmando, assim, essa corrente por dentro. Isso é melhor do que conceder que o sentido dos *Manuscritos* autoriza o seu uso mais axiológico do que dialético.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme argumentado neste ensaio, a *negatividade* constitui o *fundamento metodológico* do movimento da práxis marxiana, que informa

¹⁶ Para uma crítica dessa posição manifesta, dentre outros, em Althusser (1979), ver Bermudo (1975, p. 297).

tanto sua dimensão ontológico-societária quanto sua perspectiva revolucionária. Essa práxis histórico-dialética funda-se numa concepção *ativa* do ser genérico, que neste *conceito central* dos *Manuscritos* exclui qualquer ideia de retorno, pós-estranhamento, para uma suposta essência antropológica perdida. À dialética marxiana interessa compreender *o que é* em seu vir-a-ser histórico e contraditório. O seu caminho é o árduo terreno da imanência do concreto, tanto mais porque no lugar da idealidade do sujeito especulativo, ela pressupõe as mediações da realidade do ser objetivo.

Em seu interesse emancipatório, a práxis marxiana não se vale da positividade exterior de nenhum dever-ser. A sua tarefa está imersa em negar tudo o que impede o pleno desenvolvimento das ricas potencialidades que se insinuam, malgrado o poder do estranhamento, na história do gênero humano. A *dialética da negatividade* que orienta essa práxis é, enfim, como Marx escreveu em *O capital*, um escândalo e um horror, porque na compreensão positiva do existente ela pressupõe a compreensão da sua negação. Por isso ela não é essencialista, nem moral, nem descritiva! Ela é, precisa e justificadamente, como Marx a descreveu: “crítica e revolucionária”. É desse ponto de vista dialético – o da negatividade em andamento enquanto processo aberto de um ser objetivo, o ser social – que cabe falar em práxis e humanismo nos *Manuscritos de 1844*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1974.
- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ANDRADE, J. E-J. *O revisionismo de Eduard Bernstein e a negação da dialética*. 2006. 262 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- AQUINO, M. F. Apresentação. In: SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 11-14.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BADIOU, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

- BENSUSSAN, G.; MERCIER-JOSA, S. Praxis. In: _____; LABICA, G. (Dir.). *Dictionnaire critique du marxisme*. 3. éd. Paris: Quadrige; PUF, 1999. p. 908-912.
- BERMUDO, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península, 1975.
- BERNSTEIN, R. J. *Praxis y acción: enfoques contemporaneos de la actividad humana*. Madrid: Alianza, 1979.
- BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. Ação e poder em H. Arendt e J. Habermas. *Ensaio*, São Paulo, n. 15/16, p. 185-200, 1986.
- CHATELET, F. *Logos e práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- CORNU, A. *Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina; Stilcograf, 1965.
- DAL PRA, M. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.
- ENGELS, F. Introdução à edição de 1891. In: MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. São Paulo: Acadêmica, 1987. p. 7-17.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Tomo 1.
- FLICKINGER, H. G. O sujeito desaparecido na teoria marxiana. *Filosofia política*, Porto Alegre, v. 1, p. 9-24, 1984.
- FRAGA, P. D. O PT e o extravio ético. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 68, 2007. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/068/68fraga.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2011.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Ed. 70, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. Parte 1.
- HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1980. p. 155-161. (Os Pensadores).
- HUNDERTMARK-SANTOS MARTINS, M. T. *Die 'falschen Freunde': portugiesisch-deutsch, deutsch-portugiesisch; Os 'falsos amigos': português-alemão, alemão-português*. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

LOBKOWICZ, N. *Theory and practice: history of a concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 3. ed. Barcelona; México: Grijalbo, 1972.

_____. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. 2. ed. Rio de Janeiro; Porto: Elfos; Escorpião, 1989.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse 1857-1858*. 16. ed. Coyoacán: Siglo XXI, 1989a. V. 1.

_____. *Letter from Marx to Arnold Ruge*. Dresden, 13.mar.1843. S. 1.: International Publishers, 1975. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_03_13.htm>. Acesso em: 10 jul. 2011.

_____. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Tradução de Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1970.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O capital: crítica da economia política*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b. Livro 1, V. 1.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã I: Feuerbach*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1989c. p. 11-14.

_____.; ENGELS, F. *A ideologia alemã I: Feuerbach*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____.; _____. *A ideologia alemã II: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas*. 2. ed. Lisboa; São Paulo: Presença; Martins Fontes, 1980.

_____.; _____. *A sagrada família: ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico*. Madrid: Alberto Corazón, 1971. V. 2.

TOSI, G. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-100, 2003.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da práxis*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

XARÃO, F. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. 2. ed. rev. amp. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.