

Sobre a experiência e sobre a prática

About experience and about practice

Alan Fernandes*

Resumo

As tarefas do presente lançam luz sobre uma nova interpretação dada ao materialismo de Marx. Pensado como uma oposição radical ao dogmatismo presente na metafísica e o empirismo que observava as coisas mas não o ser social e sua gama de interações como relações objetivas, a filosofia marxista rompe com um vazio epistemológico deixado pelos pensadores da modernidade com reflexos até os dias de hoje. Apesar disso, uma leitura engessada do marxismo, que vai do Leninismo às demais ortodoxias, tomou lugar e não mais se propõe a pensar o mundo fora das nossas certezas. Por isso autores como Bernardo, Bogdanov, e Lukács vão pensar na relação do dito materialismo com a práxis social.

Palavras-chave: práxis; marxismo; epistemologia

Abstract

The tasks of the present show a new interpretation given to Marx's materialism. Thought of as a radical opposition to the dogmatism present in metaphysics and the empiricism that observed things but not the social being and its range of interactions as objective relations, Marxist philosophy breaks with an epistemological void left by thinkers of modernity with repercussions until now. Despite this, a plastered reading of Marxism, ranging from Leninism to other orthodoxies, took place and no longer proposes to think of the world outside our certainties. For this reason, authors such as Bernardo, Bogdanov, and Lukács will think about the relationship between the so-called materialism and social praxis.

Keywords: praxis; Marxism; epistemology

* Jornalista, graduando de filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Nos bastidores da publicação de *Materialismo e Empiriocriticismo*, Vladimir Ilyich Lênin (1975) disputava a hegemonia no interior do partido bolchevique contra Alexander Bogdanov. Os dois se conheceram ainda no Partido Operário da Social-Democracia Russa (POSDR) e trilharam o mesmo caminho quando este se dividiu entre os bolcheviques e os mencheviques. Com o tempo, porém, desenvolveram posições filosóficas destoantes.

À medida que Lênin via sua hegemonia ameaçada pela influência que Bogdanov vinha exercendo, tamanha a sua vocação multidisciplinar, encontrou em suas influências filosóficas um precedente para confrontá-lo. Em seu único tratado filosófico, Lênin acusa Bogdanov de fazer “filosofia reacionária”. Àquela época, seria publicado o ensaio *Empiriomonism* (2020), uma das principais obras de Bogdanov e que renderia sua alcunha de “machista”¹. O médico russo começou sua militância jovem e foi muito dedicado no campo científico. Percebera na figura de Ernst Mach e Richard Avenarius posições filosóficas compatíveis com as tarefas da ciência no século XX.

Reconheceu a importância do materialismo-dialético de Marx para uma leitura da natureza através da práxis humana. Não obstante, dizia que o empiriocriticismo ajudou a trazer a questão do método científico para a observação e utilidade humana, de modo que fosse descartado tudo aquilo que fosse puramente metafísico e se ativesse ao que fosse observável (Rovelli, 2021, p. 113). “Observação”, no entanto, deve ser entendida como uma interação entre sujeito e objeto em que o elemento cognitivo humano se torna ativo, e não passivo.

Procedeu a identificar limites dentro da natureza epistemológica do próprio marxismo, razão pela qual seria assombrado. Acusar um marxista de não seguir a ortodoxia, isto é, aquilo que estava posto pelo materialismo-dialético, era uma ofensa passível de mancha na reputação de um revolucionário. Ciente disso, mas ousado, Bogdanov dedicou elogios ao esforço teórico de Marx, mas nos advertiu que a tarefa do materialismo dialético estava inconclusa:

O materialismo-dialético ainda não alcançou o modelo mais elevado de causalidade, mas está no percurso, porque colocou a esfera da produção – a atividade de trabalho social das pessoas – como fundamento de sua concepção de mundo e porque enxerga nas forças produtivas da sociedade uma conquista e subjugação das forças da natureza (Bogdanov, 2016, p. 206. Tradução nossa).

Mas ao mesmo tempo enxergava no materialismo de Marx algo fundamental para um entendimento concreto da natureza, e impunha à humanidade a posição de sujeito ativo. Por isso, via como positivas as premissas das *Teses sobre Feuerbach* em que o pensador alemão refutava o materialismo contemplativo.

Lê-se em sua 9ª tese que:

O máximo que o materialismo contemplativo [*der anschauende Materialismus*] consegue, isto é, o materialismo que não compreende o

¹ “Machista”, aqui, refere-se à influência filosófica de Ernst Mach (1838-1916), não confundir com o termo pejorativo que designa pessoas que porventura se comportem de modo sexista. Leia-se, portanto, “empiriocriticista”, “idealista”, entre outras alcunhas. Bogdanov, no entanto, utilizara o empiriocriticismo para defender uma filosofia nova, o empiriomonismo.

mundo sensível como atividade prática, é a visão [*Anschauung*] dos indivíduos isolados na “sociedade civil” (Marx, 2007, p. 535).

Sendo assim, Marx lança outro papel à noção de práxis, muito custosa para as tarefas políticas da época. Em sua célebre 11ª tese, conclama os intelectuais a pararem de descrever a natureza e passar a tomar posição ativa sobre esta. Na doutrina marxista, natureza expande-se às interações entre os homens e o produto desse metabolismo social.

Bogdanov insere-o no debate que lhe interessa. Para ele:

Se a filosofia se reduz à descrição e explicação do mundo, então ela serve para o confronto com a natureza da mesma forma que um mapa descritivo de um campo de batalha serve como um exército ativo (Bogdanov, 2016, p. 175. Tradução nossa).

Então como poderia ser chamada de idealista uma teoria que denota que a ação intelectual não está separada da atividade real? Mach não negava a existência da realidade externa, tampouco, como afirma Lênin, dizia que antes da humanidade não havia natureza. O que se entende por *physis* em Mach é, no entanto, tudo aquilo que pode sofrer interferência da ação humana, e no próprio significado de matéria temos essa concepção. Ainda em defesa do materialismo de Marx, Bogdanov postula que este deixou clara sua diferença do materialismo de Feuerbach e:

[...] transformou a concepção básica de mundo de Feuerbach em algo muito mais radical do que propunha ele em relação à velha filosofia. Embora chame sua doutrina de ‘materialista’, sua ideia central não reside em uma matéria, mas prática, atividade, trabalho vivo (Bogdanov, 2016, p. 179. Tradução nossa).

Para o médico e artista, o real precisa se impor como prática, daí a validade de nossa experiência, daí a noção de “sensações” explorada por Mach. Nada comparado ao “solipsismo” do qual é acusado de defender por Lênin e Plekhanov.

Os detratores de Bogdanov conseguiram apenas uma realização com essa série de ataques: demonstrar quão obsoletas são suas concepções. Carlo Rovelli, sintetizador da comunicação entre teoria da relatividade e mecânica quântica sai em defesa de Bogdanov e de suas influências à luz das descobertas científicas.

Mach não é um filósofo sistemático e às vezes falta-lhe clareza, mas ele teve uma influência sobre a cultura contemporânea que a meu ver é subestimada. Inspirou o início das duas grandes revoluções físicas do século XX, relatividade e quanta. Atuou diretamente no nascimento dos estudos científicos sobre as percepções. Esteve no centro do debate político-filosófico que levou à Revolução Russa. Teve uma influência determinante sobre os fundadores do Círculo de Viena (cujo nome público era ‘Verein Ernst Mach’), o ambiente filosófico onde germinou o empirismo lógico, raiz de tantas vertentes da filosofia da ciência contemporânea, que herdou de Mach a retórica ‘antimetafísica’. [...] A influência de Mach sobre as revoluções na física foi quase pessoal. Mach era amigo de longa data do pai e ele mesmo padrinho de Wolfgang Pauli, o amigo com quem Heisenberg discutia filosofia. Era o filósofo preferido de Schrödinger, que, quando jovem, tinha lido praticamente todos os seus escritos. Einstein tinha como amigo e colega de estudos, em Zurique, Friedrich Adler, filho do co-fundador do Partido Social-Democrata da Áustria, promotor de uma

convergência de ideias entre Mach e Marx. [...] Em resumo, Ernst Mach situa-se num impressionante cruzamento entre ciência política, filosofia e literatura (Rovelli, 2021, pp. 112-113).

E diferente do que afirma a historiografia marxista convencional, Rovelli não vê contradição entre as conclusões práticas de Bogdanov e o caráter histórico do materialismo-dialético. O comunicador, referindo-se ao *Materialismo e Empiriocriticismo* de Lênin, defende que há desconhecimento e confusão da parte do russo acerca do conteúdo do materialismo.

Em seu livro, Lênin define “materialismo” como a convicção de que existe um mundo fora da mente. Se a definição de materialismo é essa, Mach certamente é materialista, somos todos materialistas, até o papa é materialista. Mas, para Lênin, a única versão do materialismo é a ideia de que “não existe nada mais no mundo além da matéria em movimento no espaço e no tempo” e que podemos chegar a “verdades certas” ao conhecer a matéria (Rovelli, 2021, p. 117).

Portanto, não teria como Mach e Bogdanov serem taxados de idealistas por essas acusações, porque as “sensações” de Mach não remetem à investigação da coisa-em-si, essas “sensações” sequer validam algo fora da experiência, provado pela sua negação categórica à metafísica. Novamente, o que está a ser defendido pelo empiriomonismo é o caráter ativo da experiência, perante o dogmatismo apresentado por Lênin com seu materialismo mitológico (Rovelli, 2021, p. 118).

Como um comunicador no campo da ciência, cujo objetivo é facilitar e refletir sobre a natureza dessa ciência que está sendo defendida, Rovelli postula que a propriedade das coisas é relativa à interação desta com outras coisas. Disso se trata, inclusive, a propriedade das coisas em nosso sentido usual:

Tomemos um objeto, a cadeira que tenho diante de mim. É real e de fato está diante de mim: não há dúvida. Mas o que exatamente significa que aquele conjunto seja um objeto, uma entidade, uma cadeira, real?

A noção de cadeira é definida por sua função: um móvel construído para que possamos nos sentar. Pressupõe a humanidade, que senta. Não diz respeito à cadeira em si: diz respeito à maneira como a concebemos. Isso não interfere no fato de que a cadeira existe ali, como objeto, com suas óbvias características físicas, cor, dureza etc.

[...] Se procuramos a cadeira em si, independente de suas relações com o externo, e em particular conosco, não a encontramos.

Não há nada de misterioso nisso: o mundo não é dividido em entidades isoladas. Somos nós que o separamos em objetos para a nossa conveniência. Uma cadeia de montanhas não é separada em montanhas isoladas: somos nós que a dividimos em partes que nos interessam. Inúmeras – senão todas – de nossas definições são relacionais: uma mãe é mãe porque existe um filho, um planeta é um planeta porque gira em torno de uma estrela, um predador é um predador porque existem as presas, uma posição é uma posição em relação a alguma outra coisa. Até o tempo é definido por relações (Rovelli, 2021, p. 131).

Portanto, ao falarmos de objetos, sempre relacionados a sujeitos, talvez seja mais preciso dividi-los em propriedades, ao invés de conceitos. A tradição da natureza

das relações em nossa filosofia é antiga. Platão atribui ao Estrangeiro de Eleia em seu livro *Sofista* uma descrição precisa de “ação”: a qualidade de conceber significado mediante interação, por menor e mais breve que seja essa interferência (Rovelli, 2021, p. 130).

Autonomia: atividade crítica e prática

Lukács (2015) nota em seu *Reboquismo e Dialética* que nossa consciência da natureza é determinada pelo ser social. Conhecido pela sua abordagem ética, defendeu em *História e Consciência de Classe* que “a ética [...] impele à prática, ao ato e, assim, à política” (Lukács, 2003). Desfazendo qualquer noção da ética como conduta de ordem estritamente intelectual, Lukács olha para a esfera da realização do objeto a ser analisado.

No entanto, existe uma ambiguidade entre o Lukács militante e o Lukács teórico: por mais enviesado que fosse à tarefa de romper com a reificação presente na filosofia clássica alemã, que destituía o trabalhador enquanto sujeito social, ele em alguns momentos ainda se encontra preso à gramática leninista, sendo apegado a uma das premissas mais conhecidas do “Que Fazer?”, em que o bolchevique afirma que os proletários não adquirem sua consciência de classe espontaneamente, mas vem “de fora”.

Já afirmamos que os operários nem sequer podiam ter consciência social-democrata. Esta só podia ser introduzida de fora. A história de todos os países comprova que a classe operária, valendo-se exclusivamente de suas próprias forças, só é capaz de elaborar uma consciência trade-unionista. [...] Já a doutrina do socialismo nasceu das teorias filosóficas, históricas e econômicas formuladas por representantes instruídos das classes proprietárias, por intelectuais. Os próprios fundadores do socialismo científico moderno, Marx e Engels, pela sua situação social, pertenciam à intelectualidade burguesa. Do mesmo modo, na Rússia, a doutrina teórica social-democrata surgiu de uma forma completamente independente do avanço espontâneo do movimento operário; emergiu como consequência natural e inevitável do desenvolvimento do pensamento entre os intelectuais revolucionários socialistas.” (Lênin, 2015, pp. 79-80).

Mais tarde Lukács teria oportunidade de rever parte de suas posições, mas não sem romper com a sua tradição leninista. Fato é que ao destituir o sujeito da prática da esfera “consciente” do trabalho, coloca em xeque seu próprio percurso de enxergar na atividade mesma –isto é, a práxis – o caráter possivelmente transformador da filosofia da classe que vive do trabalho. Lukács estava certo ao dizer que a consciência não é determinada pela condição passiva no processo de trabalho, mas ignorou nas suas próprias concepções que é a interação consciente que o habilita como devir social:

[...] o autoconhecimento do trabalhador como mercadoria já existe como conhecimento prático. Ou seja, *este conhecimento realiza uma modificação objetiva e estrutural no objeto do seu conhecimento*. O caráter especial e objetivo do trabalho como mercadoria, seu “valor de uso” (sua capacidade de fornecer um produto excedente), que como todo valor de uso submerge sem deixar rastros nas categorias quantitativas de troca, desperta nessa consciência e por meio dela *para a realidade social* (Lukács, 2003, p. 342).

Ao contrário, a consciência que vem “de fora”, para Lênin e reiterada por Lukács, assume a forma de consciência atribuída. Rosa Luxemburgo, a quem dedicou elogios, mas também críticas, pensava por outro lado que a consciência de classe não “é feita”, mas “se desenvolve”. Não seria então a proposta de Lênin, em que as ideias ganham forma paralelamente às práticas, de ordem justamente idealista?

Justiça seja feita, Lukács compreende uma esfera da totalidade em Marx, só possível no aspecto extrassensorial. Essa hipótese pode sugerir que a passagem mecânica da funcionalidade da disciplina do trabalho para a sua objeção revolucionária seja impossível espontaneamente. O que não percebe, ou oculta², é que à medida em que os trabalhadores desenvolvem sua consciência perante os instrumentos de trabalho, perante a região em que o trabalho se aplica, entram em relação com outros trabalhadores, residindo nisso uma interação consciente entre forças de trabalho em sintonia.

O maior feito de Lênin foi perceber que Marx se precipitou ao declarar que o mercado agia de forma anárquica. A disciplina do trabalho, confirmada pelas revoluções industriais, se impôs para perpetuação da estrutura produtiva. É na negação dessa disciplina que a classe trabalhadora impõe a sua consciência de classe, ou mesmo força a novas modificações dessa disciplina. E na esfera do trabalho, o sujeito não se encontra isolado como na sua atividade sensorial, ele se vê como uma força de trabalho comum. Sendo assim, talvez fosse mais correto falar em um “fora” que fosse externo à consciência singular do proletário, mas não um “fora” da esfera em que se organiza o trabalho, fora da organização dos próprios trabalhadores.

Mas não existiu somente a concepção da consciência vinda “de fora” na história da revolução russa. Uma alternativa merece menção. Uma vez expulso do partido bolchevique, Bogdanov teve a oportunidade de dedicar-se à agenda política que permeava seu sistema filosófico. Preocupado com a questão da “consciência de classe”, ajudou a fundar o Proletkult, cuja premissa era a de que uma sociedade socialista só seria possível mediante o desenvolvimento de uma cultura socialista.

O Proletkult pôde desenvolver muitas realizações na Rússia soviética apesar de suas turbulências, e um decreto que tornou o órgão submetido ao controle de Estado em 1920 pôs fim à sua autonomia e razão de existir. Tudo acontece como um romance autoexplicativo:

O programa político de Bogdanov era deixar poder e cultura para o povo, para alimentar a cultura nova, coletiva e generosa almejada pelo sonho revolucionário. O programa político de Lênin, ao contrário, era fortalecer a vanguarda revolucionária, depositária da verdade, que devia guiar o proletariado. Bogdanov prevê que o dogmatismo de Lênin congelará a Rússia revolucionária num bloco de gelo que não evoluirá mais, sufocará as conquistas da Revolução, se tornará esclerosado. Palavras igualmente proféticas (Rovelli, 2021, p. 119).

² São conhecidas as oscilações de pensamento de Lukács. Muito se deve à sua tentativa de manter sua reputação e influência sobre os rumos da revolução. Em *Reboquismo e dialética* ele abre mão de algumas colocações e reafirma outras. Mais tarde, se desfará de muitas das suas concepções menos aceitas pela ortodoxia para só depois, surpreendentemente após a morte de Stálin, voltar a defender. A questão da consciência vinda “de fora”, por exemplo.

Precisa ficar destacado que o objetivo do Proletkult é compatível com a proposta de autonomia na consciência, estranho à reificação dos intelectuais, e que fosse genuinamente desenvolvido a partir da práxis dos trabalhadores envolvidos no circuito produtivo e na sua própria cultura.

Sobre o imperativo da ação como práxis

Já vimos que no ato mesmo da prática, da atividade humana, inserem-se as disposições cognitivas deste fazer. Nem sempre se procedeu dessa forma. A modernidade colocou pela primeira vez o “eu” enquanto sujeito ativo, primeiro com Bacon, depois com Descartes, para só depois Kant escrever sobre uma razão prática. É somente em Marx que realidade externa e prática estão circunscritos no mesmo plano. Vejamos o legado deixado pela filosofia clássica, aquele com o qual o materialismo-dialético se defrontou.

Guardadas as singularidades de cada pensador, a modernidade filosófica caracterizou-se pelo caráter ativo da mente humana sobre as coisas na natureza. Esse dualismo encontra forma no empirismo de Bacon, mas só em Descartes a separação mente-corpo dá-se de modo mais radical. Não foram poucas as tentativas de resolver esse dilema de interação, àquela altura Galileu influenciara Descartes e Newton procuraria dissolver essa separação radical entre experiência e matéria da realidade externa (Bernardo, 1991).

Aparecia um Hume tentado ao empirismo, mas cuja premissa duvidava da previsibilidade causal, pois via na experiência elemento radical que não conservava juízos a posteriori. Isto é, a lógica da mente não se aplica à lógica dos sentidos, pois reside na fé a interpretação de que uma causa seja sucedida de um efeito em uma experiência sensorial:

A razão não visualiza nenhuma coisa na causa que nos leva a inferir o efeito. Se tal inferência fosse possível, redundaria numa demonstração, que se baseia unicamente na comparação de ideias. Mas nenhuma inferência da causa ao efeito corresponde a uma demonstração. [...]

Logo, todos os raciocínios de causa e efeito fundamentam-se na experiência e todos os raciocínios experimentais baseiam-se na suposição de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo (Hume, 1975, p. 34).

É sabido que o idealismo transcendental de Kant aparece como uma interjeição do racionalismo de Descartes com o ceticismo de Hume. A essa preocupação cética, e pretendendo igualmente romper com o dogmatismo presente na separação radical entre mente e corpo, Kant em sua *Estética Transcendental* postula que aquilo com o qual temos acesso através dos nossos sentidos nos são entregues como fenômenos, residindo neles juízos sintéticos com o qual o sujeito pensante pode investigar. Ao idealismo dogmático ele postula a noção de uma coisa-em-si, possível, mas inacessível, e enquadrado pelo dogmatismo dos sentidos de Hume, afirma ser possível extrair dos conhecimentos sintéticos, isto é, aqueles juízos de extensão da natureza, princípios *a priori*.

A virada idealista de Kant consiste em implementar um sistema onde o sujeito é determinante do objeto. Mas o sujeito não impõe existência às coisas através da vontade, mas através das categorias do entendimento e das noções de tempo e espaço,

que existem a priori no sujeito transcendental. É recorrente pensar no sistema kantiano como uma maneira de justificar premissas outrora defendidas por Protágoras, de que “O homem é a medida de todas as coisas”, ou de ressignificar o “solipsismo” de Descartes, mas o que vemos na verdade é pela primeira vez uma sistematização clara do entendimento humano através de relações de interação. Esse entendimento chamou-se revolução copernicana, e pode ser descrito na *Crítica da razão pura*:

Todas as tentativas para realizar dogmaticamente uma metafísica devem e precisam ser encaradas como se não tivessem acontecido, pois o que nelas existe de analítico, isto é, a decomposição simples de conceitos que “a priori” se acham em nossa razão é apenas um meio preliminar da Metafísica (e não seu fim geral), cujo objeto é aumentar nossos conhecimentos científicos “a priori” (Kant, 2007, p. 16).

Bernardo descreve essa ruptura como uma tentativa de assimilar razão e experiência de modo que o nosso conhecimento se aplicasse a uma atitude moral perante a vida:

Kant mudou o estatuto da experiência, assimilando-a ao modelo da experimentação, e abriu-lhe ao mesmo tempo uma problemática nova, fazendo-a incidir na razão unificante. [...] compreendeu que a especificidade do método experimental consiste em não seguir o percurso natural e em reconstituir o objeto natural consoante um percurso próprio ao intelecto (Bernardo, 1991, p. 25).

O legado que nos interessará, é que, como afirma Bernardo, experimentação assume papel ativo na realização – ainda que intelectual, e não prática –, isto é, a natureza não pode ser outra coisa além do que nos é entregue de forma interativa. Assim, para o marxista português a noção de prática em Kant exprime “um ‘eu-em-relação’, ativo pelo processo de conhecimento” (Bernardo, 1991, p.27). Segundo Bernardo, Jacobi desenvolveria a partir disso a tese de que só conhecemos aquilo que produzimos, pois a problemática do fenômeno encontra-se central em Kant, porque o eu não se exprime de forma atomizada, mas como um sujeito em relação. Mas Kant esteve longe de resolver suas contradições que existem em abundância no terreno em que se coloca – a metafísica.

Bernardo exprime sobre a *Crítica da razão prática* que:

os contornos deste vazio melhor se delimitam. A liberdade, no kantismo, é a causalidade do eu-em-si para o eu, sendo este o sujeito enquanto objeto para o sujeito; no mundo fenomenal, pelo contrário, reina a necessidade, que rege os objetos enquanto objetos para o sujeito. Como a forma pura das leis morais, sendo anterior aos objetos empíricos da vontade, é uma forma, não é por isso sujeita à causalidade natural. [...] Para que este vazio desapareça, será necessário que o princípio da atividade do eu se transforme, passando-se da epistemologia à prática. A vontade a que a razão prática se refere diz respeito a uma realização não-material, que permanece num plano estritamente mental. E, quando a razão prática incide sobre as coisas-em-si, essa relação não afeta o processo de conhecimento, quer dizer, a razão pura permanece alheia a tal relação. É a restrição da vontade ao plano mental e a cisão absoluta entre a faculdade de vontade e a faculdade de conhecimento que permitiram a Kant a manutenção deste

modelo duplo em que o eu ativo pode ser epistemológico sem ser prático ou, quando parece ser prático, mantém-se a epistemologia alheia a esse aspecto eventual. Se o kantismo concebe os objetos como objeto de conhecimento, não os concebe enquanto objeto de uma prática e só é capaz de conceber o sujeito, além de agente do conhecimento, enquanto objeto de uma ação externa – ou de si mesmo enquanto exterior (Bernardo, 1991, p. 33).

A dita razão prática já fala das disposições mentais interferentes, e não mecanicamente adaptadas à natureza. Como já se viu, é o sujeito e a manifestação da vontade que se tornam centrais. Vê-se pelas suas próprias palavras:

A crítica da razão prática em geral tem, portanto, a incumbência de afastar a razão empiricamente condicionada da presunção de querer fornecer sozinha, exclusivamente, o fundamento da determinação da vontade (Kant, 2016, p. 30).

O sujeito prático, a vontade do eu-em-relação, não é ainda, entretanto, a práxis como manifestação social. Como já falado, Jacobi se propôs a pensar também no conhecimento como processo e através do dualismo sujeito-objeto. A “causa imanente” de Spinoza, no entanto, o preveniu de que a identidade de uma causa poderia ser conservada em um eventual efeito, o que manifesta a disposição de crer em uma totalidade externa. “Deus” equivale a uma natureza própria, não submetida ao entendimento do sujeito, cuja natureza é o a priori, mas não um a priori de teor transcendental³.

O que se faz inverter em Jacobi, e opõe-se ao idealismo de Fichte, é que:

A realidade absoluta não é, para Jacobi, criação do processo de conhecimento, mas precisamente o que escapa a esse processo de conhecimento. Daí a coisa em-si enquanto limite do conhecimento; e, ao mantê-la, Jacobi destacava-se dos herdeiros de Kant. E daí, também, o sentido que atribui à realidade de deus, a qual é a realidade do mundo exterior, desse mundo que se afirma sem o eu (Bernardo, 1991, p. 45).

Jacobi vira do avesso o idealismo da tradição kantiana, porque seu modelo de ação é determinado pela vontade. E uma relação que no kantismo se traduz em homem-coisa é em Jacobi homem-homem (Bernardo, 1991, p. 48).

O caminho estava dado, mas não completo, para conceber a atividade efetiva como prática social, que em Jacobi mantinha-se presa ao manto da espiritualidade.

É só com a ruptura com o materialismo de até então, e do trato que se dá à experiência, que pode ser entendida a intervenção do sujeito da prática com seu meio. Em uma passagem de Brecht no *Questões levantadas por um operário que lê*, o poeta questiona: “Quem construiu Tebas, a das sete portas?/ Nos livros ficaram os nomes dos reis./ Arrastaram os reis os blocos de pedras?” (Brecht *apud* Bernardo, 1991, p. 51). A questão do poeta é que faz sentido presumir que toda produção material é fruto de

³ Immanuel Kant chama de transcendental todo aquele conhecimento ou disposição de conhecer os elementos na natureza através de sua intervenção como sujeito pensante. Estética transcendental é como o objeto se relaciona com o sujeito e idealismo transcendental é a virtude de compreender o mundo a partir dos conhecimentos sintéticos *a priori*.

trabalho material, ocorrido na realidade externa, sendo este o meio pelo qual ele se universaliza.

Deixado com esse legado, o sistema de Marx consiste em entender a mais-valia como processo em que a ação se efetua, ao passo que o tempo de trabalho é a medida a que se espera que a força de trabalho seja empregada. Para João Bernardo, marxista heterodoxo:

Não podemos dizer que Eiffel “construiu” a sua torre, quando ele não fez outra coisa senão conceber um desenho que, ou nem sequer traçou detalhadamente no papel, ou, quando muito, apenas ajudaria a riscar? Não assenta a nossa linguagem corrente precisamente a anulação ideológica da prática material? Como se pensar a obra fosse bastante para ela aparecer feita (Bernardo, 1991, p. 51)!

Práxis, isto é, atividade prática e social exprime uma relação objetiva. Na definição de mais-valia de Bernardo, pensamos na capacidade de incorporar às mercadorias mais tempo do que aquele empregue à realização da força de trabalho.

A liberdade do capitalismo consiste no trabalhador, enquanto sujeito social, vender livremente a sua força de trabalho como qualquer outra mercadoria. Mas a força de trabalho é uma mercadoria cuja condição particular é a de gerar valor pelo seu próprio exercício. Nesse sentido, a produção de mercadorias se exprime em dois pólos, a venda da força de trabalho e a força de trabalho empregada na produção de mercadorias.

Ao leitor atento é possível separar essa relação em dois momentos. O motivo tem sua base na epistemologia, que no kantismo não faz o menor sentido se pensarmos em termos simplesmente duais. É que a força de trabalho empregada na concepção de mercadorias implica uma atividade que manifesta “valores de uso”, enquanto a força de trabalho só exprime valor na condição de “valores de troca”.

O tempo de trabalho, definido por João Bernardo, nada mais é do que a “duração do exercício pela força de trabalho dessa capacidade que a caracteriza, a capacidade de trabalhar.” (Bernardo, 1991, p.49). Com esse raciocínio, impõe uma virada cognitiva fundamental à filosofia até então em voga na filosofia clássica:

Ação deixou de ser pensada como um processo intelectual e, pelo menos no seu movimento inicial, interior ao eu e, de qualquer modo, inteiramente irreduzível ao modelo do eu. Marx passou a conceber a ação como práxis, ou seja, como prática simultaneamente material e social. A ruptura de Marx e de Engels com a crítica dos jovens hegelianos consubstanciou-se nesta concepção da ação enquanto práxis. É o que fizeram prolixamente ao longo de *A Sagrada Família*, criticando a entronização da ação como ação intelectual. E na mesma perspectiva haveriam de romper com Feuerbach, que, embora sublinhasse a importância da matéria, considerava-a de maneira abstrata, e não como produto da atividade humana (Bernardo, 1991, pp. 50-51).

Como vemos, nessa leitura a atividade não está suscetível à noção do eu, às características singulares do trabalho, mas o trabalhador defronta sua força de trabalho com o tempo de trabalho comprado pelos capitalistas. Nessa esfera, nosso “objeto” não pode ser outra coisa além de uma substância social. Ao mesmo tempo,

não está na “natureza”, mas na atividade humana, entendida enquanto relações sociais de produção. Nisso, consiste o capital.

Adam Smith (*apud* BERNARDO, 1991), porém, dizia que forças naturais e força de trabalho estão no mesmo plano. Ora, mas o trabalho, entendido enquanto esforço no espaço e no tempo, só é medido pela duração em que se realiza. Sendo assim, a força de trabalho é a única capaz de produzir mais-valia, portanto, perpetuar a existência social do capitalismo, e a única a desafiá-lo:

A luta de classes é o resultado inelutável, permanente, do fato de a força de trabalho ser capaz de despende tempo de trabalho, sem que seja, porém, possível vinculá-la a um *quantum* predeterminado (Bernardo, 1991, p. 62).

Isso, em outras palavras, é também dizer que o emprego da força de trabalho não é exatamente compatível com o preço pago pela sua realização. Esse mecanismo é o do *capital variável* é a pré-disposição dos capitalistas em transformar o tempo de trabalho comprado do trabalhador em ação efetiva, pois é só ela que efetiva o valor, e não a sua mera concepção.

Sendo a mercadoria o nosso “objeto”, a nossa “natureza” a ser contemplada, passamos a colocá-la em segundo plano para passar a conceber o trabalho em seu sentido histórico, a materialização de valor:

A substância do capital, a substância do valor, é o tempo de trabalho, que não constitui algo de materializado, que não é ainda o produto do trabalho, mas precisamente o trabalho no seu decurso, a força de trabalho enquanto capacidade de trabalho em realização (Bernardo, 1991, p. 17).

Deixados a esta definição, só podemos concluir que a procura por uma sistematização moderna das influências e limites do materialismo-dialético para a prática reflexiva e para as tarefas científicas nos leva a uma reinvenção do nosso objeto de estudo. Chamemos essa prática de Experiência Viva (Bogdanov, 2016).

Referências

- BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.
- BOGDANOV, Alexander Aleksandrovich. *Empiriomonism: Essays in Philosophy*, Books 1–3. Brill, 2020.
- BOGDANOV, Alexander Aleksandrovich. *The philosophy of living experience: popular outlines*. Leiden: Brill, 2016.
- HUME, David. *Sumário do Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 2016.
- KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007
- LÊNIN, Vladimir. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- LÊNIN, Vladimir. I. *Que Fazer? Problemas candentes do nosso movimento*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, György. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe*. São Paulo. Boitempo Editorial, 2015.
- MARX, Karl. “Ad Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- PINTO, Tales dos Santos. “Alexander Bogdanov e a organização política do Proletkult (1917-1923)”. In: PINTO, João Alberto da Costa (Org). *Intelectuais dissidentes na revolução russa (1917-1938)*. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2018.
- ROVELLI, Carlo. *O abismo vertiginoso: um mergulho nas ideias e nos efeitos da física quântica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.