

Dialética da práxis histórico-social

Esboço de sua sistematização diferenciada em Schleiermacher, Hegel e Marx ¹

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik²

Tradução: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco³

Revisão: Hans-Georg Flickinger⁴

Introdução

Querendo-se falar com fundamento sobre a dialética da práxis histórico-social, não se pode, deixar de começar com Platão. Platão não só lançou a pergunta em seus primeiros diálogos socráticos, principalmente em *Protágoras*, sobre se a virtude da práxis política é ensinável, como também colocou o pensamento da educação no centro da *República* (da *Politeia*). Somente aqueles que consumam uma conversão

moral (*periagoge* – sittliche Umkehr) para a idéia do bem são capazes de conduzir uma transformação revolucionária da ordem política para o ideal de justiça. Mas não só a educação e a comunidade política estão relacionadas uma com a outra imprescindivelmente, como também a existência histórica da humanidade própria é indicada pela renovação da idéia do ser moral do ho-

¹ Palestra proferida na Universidade de Passo Fundo (UPF) em setembro de 1999. A versão alemã desta palestra, ligeiramente modificada, encontra-se publicada com as seguintes indicações: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich, "DIALEKTIK DER GESELLSCHAFTLICHEN und geschichtlichen Praxis: Skizze ihrer unterschiedlichen Systematisierung bei Schleiermacher, Hegel und Marx". In: NAGL, Ludwig, LANGTHALER, Rudolf (Hrsg.), *System der Philosophie? Festgabe für Hans-Dieter Klein*. Frankfurt am Main - Berlin - Bern - Bruxelas - New York - Oxford - Wien, 2000, p. 199-213.

² Professor da Universidade de Kassel-Alemanha.

³ Professor da UPF e do mestrado em Educação.

⁴ Professor da Universidade de Kassel e da PUC/RS.

mem de geração para geração, como Platão mostrou no *Banquete* (*Symposium*).

Eu não posso seguir adiante aqui com Platão, mas quero, sim, colocar no centro de minhas reflexões, por meio de um enorme salto no tempo, de mais de dois séculos, aqueles pensadores que, mesmo de modo completamente diferenciados entre si, estão conectados com Platão e trabalharam, inovativa e sistematicamente, a dialética da práxis histórico-social. Disso devem ser mostradas as diferentes tentativas de sistematização a que conduzem as concepções de dialética, desenvolvidas controversamente entre si, de Schleiermacher, de Hegel e de Marx, as quais, todas, também determinam ainda hoje a discussão da autocompreensão de nossa práxis histórico-social.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Tanto a obra de Schleiermacher como os seus efeitos permanecem de modo estranho à sombra de Hegel, do qual aquele foi um grande adversário na Universidade de Berlim. Assim, quando se trata da dialética, nós não pensamos primeiramente, de modo geral, em Schleiermacher. Abstraindo da teologia e da pedagogia, em que é atribuído a ele um significado histórico e científico fundamental, Schleiermacher é nomeado hoje quase que somente como fundador da hermenêutica enquanto ciência, a qual fora universalizada de Wilhelm Dilthey até Hans-Georg Gadamer numa metódica filosófica contra a intenção dele mesmo. Prova disso é o fato de que Schleiermacher não procede hermeneuticamente em sua hermenêutica, senão dialeticamente em todos os seus escritos filosóficos.

Por *dialética* entende Schleiermacher – que foi o tradutor genial de Platão – a arte da condução do diálogo. Isso significa, primeiramente, que a dialética tem o seu lugar comum e o seu espaço de desdobramento não em outro lugar a não ser na práxis da comunicação humana. Dialética dá-se enquanto processo histórico de contraposição comunicativa dos homens entre si e na determinação da realidade na qual eles vivem.

Já aqui reconhecemos o fato de que a dialética, enquanto arte da condução do diálogo, tematiza-se a si mesma como formação científica do pensamento e que ela é o auto-esclarecimento de sua própria práxis para chegar, assim, a uma execução consciente da interpretação comunicativa da realidade.

A dialética é a análise de uma práxis comunicativa encontrada, mas não só, segundo Schleiermacher, em seu esclarecimento metodológico próprio, senão também como exploração conteudística de nossa realidade e como esclarecimento dialético da práxis humana, para a realização consciente desta práxis mesma.

Começamos com a clarificação de nosso ser-homem, como Schleiermacher o faz em seu *Sistema da doutrina dos costumes* (*System der Sittenlehre*), no qual ele tematiza o objeto doutrinal de sua ética. Temos aqui, diante de nós, o horizonte mais amplo da práxis social, onde somos inseridos historicamente e cuja realização nos é dada moralmente. Como prática, na qual nos encontramos desde sempre, o esclarecimento dialético é pensável somente internamente, como análise da tensão polar na qual essa práxis social se realiza por meio de nossas ações.

A tensão polar fundamental da práxis social ocorre entre indivíduo e sociedade.

Não é possível a vida humana de nenhum indivíduo fora da sociedade, mas também não há sociedade quando se abstraem dela os indivíduos. Ambos, indivíduo e sociedade, podem se realizar somente enquanto pólos de tensão reciprocamente relacionados um com outro; quando tomados em si mesmos, abstratamente, eles não são nem pensáveis nem possíveis. Particularmente, há formas variadas de práxis social deformadas, nas quais ou a sociedade aspira dominar os indivíduos ou estes procuram ignorar aquela. Queremos aqui nos aproximar desta delimitação negativa, que, para Schleiermacher, desempenha um papel importante de delimitação aporética, para poder tornar visível, pelos menos em traços gerais, os contornos de sua argumentação como um todo.

Ortogonal para com este primeiro (tensão entre indivíduo e sociedade) está o segundo arco da tensão do processo histórico, isto é, encontramos-nos na práxis social sempre no centro do presente, o qual contém a história passada da humanidade, como realidade determinada, e mantém a história futura diante dos olhos, como horizonte de ação. Aqui também não é de se pensar a práxis humana de outro modo senão como embutida nestes pólos: o do passado e o da realidade dada. Toda a tentativa que ignora a realidade prévia da situação histórica, ou que ofusca o futuro como perspectiva, destrói a práxis em seu núcleo onde ela se dá pelas ações humanas.

Com isso, chegamos ao terceiro arco de tensão em relação aos dois outros já expostos: a atividade formativo-produtora e a simbólico-conhecedora. Também estas duas formas de atividades sociais estão relacionadas polarmente uma com a outra,

pois o trabalho social e a organização são referidos exatamente à plasmação entre linguagem e saber social, do mesmo modo como estes o são, novamente, à ação laborosa.

Não vou prosseguir aqui, entretanto, com as diferenciações da práxis social, como Schleiermacher as esclarece através de um entrelaçamento cada vez mais refinado dos arcos de tensão, que estão reciprocamente cruzados polar e dialeticamente, mas, sim, vou indicar apenas para o fato de que o último, o arco de tensão entre teoria e práxis – assim também como os anteriores –, deixa-se empregar na própria análise dialética que é realizada da práxis. Isto é, relacionadas com a análise da práxis social, as ciências teóricas e práticas, as quais se debruçam sobre o ser-homem social e histórico, deixam-se elas mesmas se diferenciar novamente. Sem querer apresentar uma divisão completa de disciplinas, nomeio aqui, de acordo com Schleiermacher, como disciplinas teóricas, a história, relacionada à sociedade, e a psicologia, relacionada ao indivíduo. Ao lado disso estão, como disciplinas práticas, a política, que é dirigida à práxis da organização social, e a pedagogia, que se concentra na práxis da formação dos indivíduos. Também estas duas disciplinas práticas estão referidas polar e dialeticamente uma à outra, pois a práxis pedagógica é parte própria da configuração política da vida social, assim como a práxis política está subordinada à pretensão da formação do homem pelo homem.

O mais fascinante na análise dialética de Schleiermacher sobre a práxis histórico-social é, por conseqüência, que ela sempre permanece consciente do fato de que cada análise da práxis apresenta, ao mesmo tempo, uma orientação para a

práxis. Isso exclui, de antemão, que a análise da práxis pedagógica ou política jamais possa ser mal-entendida como uma ciência empírico-verificadora ou normativo-prescritiva. Pelo contrário, a análise da práxis dialética surge sempre do agente prático; ela esclarece a práxis na qual o agente se encontra desde sempre, para possibilitar-lhe intervir conscientemente na práxis, pois a práxis social não é ela mesma outra coisa do que o agir dos indivíduos entre si. Por isso, a dignidade da práxis é, como assinala Schleiermacher, muito mais velha do que a da teoria. A teoria da análise da práxis pretende levar adiante somente a práxis social, que, por si mesma e desde sempre, se executa, através do seu esclarecimento, até uma práxis consciente do sujeito agente. (Schleiermacher, Päd. I, 11)

Com base nisso, Schleiermacher é da “convicção” de que o contínuo desenvolvimento social da humanidade na história tem seu fundamento numa “continuidade pura da práxis”. Isso significa, relacionado ao progresso moral da humanidade, que a faculdade (poder) para a moralidade está plantada desde sempre na práxis social mesma e de si mesma impõe-se para a sua realização. Depende, portanto, somente de que os indivíduos sejam esclarecidos sobre a práxis social em sua estrutura moral, para levá-la adiante moralmente e com consciência:

Assim temos então que ter em vista somente o fato de que produzimos uma tal teoria que, embora sempre conectada ao existente, ao mesmo tempo também corresponde ao curso natural e seguro do desenvolvimento progressivo. Quanto mais essa teoria nos dá bom resultado, então tanto menos precisamos estar

ocupados com a práxis, pois temos a convicção de que uma continuidade pura da práxis, a qual inclui porém em si mesma, simultaneamente, o desenvolver em to progressivo da teoria, é depreendida disso. (Schleiermacher, Päd. I, 132)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel, que desde 1818 é o grande adversário de Schleiermacher na Universidade de Berlim, compreende por dialética algo completamente diferente. Para ele, dialética é o processo do entender da razão, a qual, através das formas de seu entender na lógica e sobre o entender da razão em seu outro, na natureza, culmina, finalmente, nas figuras do espírito, que se compreende a si mesmo e em si mesmo como espírito absoluto, o qual, por sua vez, compreende o em si mesmo e a toda a realidade como momento de si mesmo.

Como a dialética de Hegel apresenta uma autocompreensão da razão ao logo de todas as suas figurações, ela também não é, por isso, pensada – como em Schleiermacher – lá onde ela entende as figurações da práxis histórico-social, como auto-esclarecimento da práxis humana através dos agentes e para os agentes, senão que ela é o compreendido da racionalidade imanente da práxis daquele que em si mesmo compreende. Isso Hegel expressou formalmente numa imagem bonita, em seu famoso prefácio aos *Princípios fundamentais da filosofia do direito*:

Para dizer ainda uma palavra sobre sua pretensão de ensinar como o mundo deve ser a filosofia chega sempre tarde demais. Como *pensamento* do mundo ela aparece no tempo somente depois que a realidade já terminou por completo o seu processo de formação [...]. Quando a filo-

sofia pinta-lhe em cinzento, então esta figura da vida já se tornou obsoleta e, com cinzento, ela não se deixa rejuvenescer, mas somente conhecer. A Coruja de Minerva começa seu vôo somente ao entardecer. (Hegel 7, 27 f.)

A filosofia de Hegel, em todas as suas partes, é um processo de argumentação e de entendimento que se desenvolve de círculo em círculo. Assim, a idéia da eticidade (*Sittlichkeit*), que compreende em si mesma, como terceiro círculo depois do direito abstrato e da moralidade (*Moralität*), a filosofia do espírito objetivo ou a filosofia do direito, é ela mesma explicitada novamente num círculo entre círculos: na eticidade natural da família, na eticidade cindida, tanto da sociedade civil como, finalmente, do Estado, o qual é a reconciliação consciente das vontades individual e universal.

A série de figuras da eticidade – como também o movimento de pensamento de todo o sistema hegeliano – não apresenta nenhum processo histórico, senão a seqüência do compreender da eticidade em sua racionalidade. (Hegel 7, 86) Na realidade vivida entrelaçam-se todos os três momentos. Assim, como acentua Hegel, a práxis social do Estado é até mesmo a pressuposição para o desdobramento moral da família e da sociedade civil enquanto seu âmbito ordenado da práxis social.

A seqüência compreendida das três figuras da razão do ético consiste no fato de que na família se realiza a base natural de todo o relacionamento humano e de sua reprodução. A base natural do ético fundase, primeiramente, na vida do gênero conjugal, como um encontrar-se recíproco dos parceiros, respectivamente, um a partir do outro, exatamente na medida em que eles

se relacionam inteiramente um ao outro. Na seqüência, evidencia-se a eticidade natural na vida dos pais para com seus filhos. Sem um tal crescer numa comunidade ética, como na família, não é possível pensar a criança como um futuro adulto com capacidade ética de relacionamento. Os já crescidos desligam-se de sua família de origem, procuram um parceiro próprio e fundam novas famílias. Ao mesmo tempo, os já crescidos dão ingresso na vida configurada da sociedade civil.

A sociedade civil é, para Hegel, a esfera da eticidade necessariamente cindida. Justamente em sua apresentação da sociedade civil, Hegel consegue expor em conceito, de modo extraordinário, nossa realidade social em sua contraditoriedade. A sociedade civil é necessária e insuprimivelmente desunida: aí, na vida configurada, cada agente refere-se somente aos seus interesses próprios. Ainda assim, todos os agentes são reportados ao universal posto de forma não perceptível do sistema econômico, o qual nomeamos hoje de economia de mercado. O perseguir (*der Verfolg*) de “fins egoístas” pode resultar, como Hegel mostra, somente num “sistema de dependência universal”, e a necessidade da conexão do todo, por sua vez, funciona justamente porque cada um, enquanto egoísta em si mesmo, persegue somente seus fins. Hegel não poupa esforços para discutir francamente a realidade dessa desunião da sociedade civil. Exatamente lá onde a economia da sociedade civil se encontra em processo e crescimento rudimentares, isso conduz para que, por um lado, “riquezas desproporcionadas se concentrem em poucas mãos” e, por outro, cresça “a dependência e a necessidade [miséria] da classe ligada ao trabalho”. (Hegel

7, 389) Por necessidade de sublinhar esta desunião, Hegel acrescenta o seguinte: “Aqui se torna claro que apesar do seu excesso de riqueza a sociedade civil não é rica o suficiente, isto é, ela não possui o suficiente em relação àquilo que lhe é peculiar para confrontar o excesso de pobreza e o surgimento da plebe.” (Hegel 7, 390)

Justamente este juízo encobre, porém, a possibilidade inerente à sociedade civil de uma eticização (*Versittlichung*), a qual, na verdade, embora jamais possa superar a desunião da economia burguesa, pode, ao menos, “encurtar e abrandar” as crises ciclicamente ressurgidas e suas consequências para os homens. (Hegel 7, 385) A possibilidade presente na sociedade civil cindida de, pelo menos, alcançar uma eticidade formada localiza-se no processo de formação histórica, o qual é duplo em si mesmo e no qual os dois lados se entrelaçam mutuamente. A formação é um processo histórico que indica, por um lado, para a criação do saber e para o poder de trabalho dos indivíduos sociais e, por outro, também para a forma do poder social numa estrutura socioglobal que se organiza segundo o campo da práxis. Quanto mais se torna compreensivo, nesse processo de formação que se entrelaça reciprocamente, por um lado, a fundamental desunião da sociedade civil e, por outro, a dependência mútua da sociedade, como um todo, em relação ao poder de formação dos indivíduos e este ao poder socioglobal (à totalidade dos bens sociais – *gesellschaftliche Gesamtvermögen*), tanto mais amadurece, nos dois lados, o pensamento eticizado da dependência recíproca (*gegenseitige Angewesenheit*). Do lado do sistema universal, ao qual Hegel denomina de “estado da necessidade e do entendi-

mento”, localizam-se as intervenções econômico-reguladas e político-sociais contra as consequências cegas para os homens que trabalham e para a natureza trabalhada, das leis econômico-expansivas – a isso nós denominamos hoje de “economia social de mercado”. Importante, para Hegel, é, porém, o outro processo, o da fusão dos indivíduos trabalhadores com os interesses comuns, que ele chama de “corporações”. À medida que os indivíduos singulares elevam os seus poderes – no duplo sentido da palavra – para interesses comuns de proteção e para a ajuda recíproca, resulta disso, pelo menos, uma “eticização” de determinados âmbitos da práxis.

A desunião da sociedade civil jamais é superada integralmente; por isso, a razão da eticidade impele-se também para além dos limites daquela, isto é, para a esfera do ser comum que é o Estado. O Estado é, para Hegel, enquanto ser comum em sua composição política, a esfera mais alta da eticidade perfeita, porque o Estado moderno – segundo a revolução burguesa – funda-se na reconciliação consciente e no entrelaçamento das vontades individual e universal. A constituição dos Estados modernos reconhece os cidadãos singulares, em sua particularidade individual, como portadores do Estado, e os cidadãos reconhecem no Estado o órgão através do qual o seu bem comum é organizado, assegurado e levado adiante. (Hegel 7, 399; 407)

O Estado em e para si é a totalidade ética, a concretização da liberdade e, para que a liberdade seja realizada, ele é o fim absoluto da razão. O Estado é o espírito que está no mundo e que se realiza com consciência no mundo. Ele somente é Estado quando existindo em consciência e sabendo-se a si mesmo

como objeto existente. No que diz respeito à liberdade, não se deve partir da singularidade, da autoconsciência singular, senão somente do ser da autoconsciência, pois independente do homem ter conhecimento ou não disso, este ser se realiza como poder autônomo, no qual os indivíduos singulares são apenas momentos. O estado é o ingresso de Deus no mundo; seu fundamento é o poder da razão que se realiza como vontade. (Hegel 7, 403)

Não nos interessa aqui nos determos nas particularidades das afirmações hegelianas, senão apontar mais uma vez, mas de forma conclusiva, para o fato de que a dialética hegeliana do compreender filosófico necessariamente não pode mais reconduzir a práxis que ela, sobrepondo-a, elimina no conceito filosófico de práxis, para aquela definição da mesma como algo que se realiza conscientemente. Ao contrário disso, esta dialética procura conservar aquele conceito de práxis em seu “santuário incommunicável”:

A filosofia é, nesta relação, um santuário incommunicável e os seus servidores formam uma classe isolada de sacerdotes que não pode andar junto com o mundo e que devem vigiar a propriedade da verdade. Como o presente temporal e empírico se encontra em sua discórdia (dilema), como ele se plasma, tudo isso deve ser ignorado, pois uma coisa diretamente prática não é assunto da filosofia. (Hegel 17, 343 f.)

Karl Marx

Os jovens hegelianos e entre todos eles Marx não poderiam se dar por satisfeitos com uma tal eliminação da práxis no compreender filosófico. Marx recebe de Feuerbach um impulso decisivo para sua

filosofia da práxis. Ludwig Feuerbach foi aluno direto de Schleiermacher e de Hegel na Universidade de Berlim. Schleiermacher, para grande desgosto seu, via seu aluno Feuerbach cada vez mais, durante seu estudo, aderir a Hegel, seu colega e inimigo íntimo. Entretanto, depois da morte de seus dois professores, Ludwig Feuerbach promoveu, no fim dos anos trinta, um abandono crítico de Hegel, cujo resultado não pode ser designado de outra forma senão como seu retorno modificado a Schleiermacher.

Feuerbach afirma, como ponto central de sua crítica a Hegel, que este hipostasiou a razão em sua filosofia e o compreender em espírito absoluto e, ao lado disso, degradou os sujeitos humanos reais, sua sensibilidade e suas relações interpessoais, a simples predicados e momentos. (Feuerbach 3, 315)

Marx, como Feuerbach, também critica em Hegel o fato de que este absolutizou a filosofia em subjetividade do espírito absoluto, segundo o qual todas as figuras do real e da práxis humana tornam-se somente predicados ou momentos de seu compreender-se a si mesmo. Com Feuerbach – e com ele indiretamente Schleiermacher – Marx também traz a filosofia de volta ao horizonte do homem socialmente agente. A subjetividade do compreender do mundo não se localiza em nenhum outro lugar que não no dos sujeitos humanos mesmos, enquanto prático-agentes. Porém, diferentemente de Feuerbach e até mesmo argumentando expressamente contra ele, Marx firma-se, juntamente com Hegel, numa dialética processual que, embora ligada à subjetividade dos homens prático-agentes, não é nenhuma dialética estrutural do espírito absoluto, como em Hegel, senão social e prático-humanitária. De modo diferente de

Hegel, Marx entende o tornar-se histórico-subjetivo dos homens agente-sociais como um processo dialético, sócio-real, da práxis social.

Na medida em que os homens, que desde sempre são produtores em sociedade, não compreendem como seu produto as relações de sociedade por eles mesmos produzidas, mas as absorvem como dado natural do desejo divino, tornam sua subjetividade alienada e caem na dependência das relações propriamente produzidas. Somente quando os homens se tornam conscientes de seu estranhamento e da inversão em que consiste a afirmação de que não são os homens que determinam as relações, mas estas que determinam aqueles, podem transformar as relações invertidas em práxis revolucionária e tornar sua práxis social uma práxis solidária de sujeitos conscientes.

A positividade do tornar-se homem ético não se localiza, portanto – como em Feuerbach e Schleiermacher –, já na práxis social previamente encontrada, que precisa, para se concretizar, somente do fazer consciente e esclarecido. Tal práxis deve lutar contra as figuras alienadas nas quais os homens caem socialmente sem consciência e contra o seu poder dominante.

Isso exige, em contraposição a Hegel, uma inversão completa da autocompreensão da filosofia da práxis. Ela não é, como Hegel pensa no prefácio dos *Princípios fundamentais da filosofia do direito*, o compreender último de um processo de formação completo, comparável ao vôo da coruja de Minerva no entardecer da noite. Marx contrapõe de modo decisivo a esta imagem de Hegel uma outra: a filosofia da práxis se iguala ao “canto retumbante do galo gálico”, pelo qual os homens são acordados para o amanhecer de uma nova época para realizarem sua práxis revolucionária. (MEW 1, 391)

A filosofia marxiano-crítica da práxis social não se eleva sobre a práxis como um “santuário incomunicável”, mas coloca-se conscientemente a serviço da práxis, isto é, ela serve para o esclarecimento dos homens agentes. Nesse sentido, Marx retorna para a análise da práxis de Schleiermacher, particularmente eleva a tarefa da filosofia de modo mais radical porque, para ele, a práxis social presente não é algo ético nem impele por si mesma para a eticidade. A filosofia precisa debruçar-se, pois, sobre uma práxis obstruída que está alienada em sua eticidade e expô-la, simplesmente em sua alienação e inversão, para que nela os homens confusos se tornem conscientes de sua alienação e, através de uma práxis revolucionária comum, possam livrar-se dela. A partir disso, a filosofia crítica da práxis social transforma-se – na emancipação dos homens em sujeitos ativos de sua práxis – em luta política do presente. (MEW 1, 345)

É nesse sentido que Marx fala da eliminação e realização da filosofia. A filosofia crítica da práxis social, como o simples compreender da práxis, eliminou-se para se realizar enquanto crítica, uma crítica que em si mesma já não se contém mais em realização, senão que vê o seu fim na práxis solidária daquilo que se liberta das relações alienadas e invertidas. (MEW 1, 384)

Isso deve ser esclarecido na dialética histórica da práxis social de Marx.

Que o Estado seja a eticidade reconciliada – como Hegel pensara –, isso pertence à ilusão da realidade política atual e é mostrado acertadamente pela dialética de Hegel, a qual é ela mesma expressão dessa ilusão. As forças motoras que determinam a realidade social atual não se localizam na esfera política e já não se mostram

mais como unidade reconciliada das vontades individual e universal, mas se fundam na esfera econômica da sociedade burguesa, a qual Hegel, oportunamente, caracterizou como eticidade cindida. Os conflitos sociais que desunem a sociedade atual são antagonismos sociais que não são elimináveis politicamente porque eles se enraízam profundamente na estrutura econômica da sociedade presente.

Se a filosofia não quer somente reproduzir a desunião fundamental da sociedade burguesa em sua ineliminabilidade atual, mas, sim, descobrir as raízes de sua contraditoriedade básica, ela deve não só avaliar em profundidade toda a dialética hegeliana como também colocá-la de cabeça para os pés, pois o sujeito desta dialética não é mais o espírito absoluto que se reconhece a si mesmo, sobrepondo-se às suas figuras histórico-mundanas da família, da sociedade civil e do Estado, senão que são os homens em sua práxis histórico-social. O que, em Hegel, estava difundido em três esferas próprias da eticidade, será compreendido agora em Marx como uma dialética histórica. A “eticidade natural” localiza-se agora não mais na esfera separada da família, mas, sim, na práxis social daqueles indivíduos mesmos, produtores em comum e agentes entre si. (MEW 3, 28 ff.)

Esse ponto de partida de toda a práxis social não deve ser confundido, no entanto, com uma formação de uma sociedade historicamente fixável, mas como fundamento substancial e como base de toda sociedade, da presente e, inclusive, de uma futura sociedade imaginável. São sempre os homens, entre si produtores e agentes, que asseguram positivamente a produção e reprodução da vida humana, mesmo que

ainda o façam primeiro socialmente inconscientes. Os indivíduos que em sociedade são produtores e agentes entre si são aqueles que reproduzem, através de sua práxis comum consumada, não só a sua vida e as suas relações sociais, como também todas as relações nas quais eles vivem. (MEW 42, 19)

Na caracterização mais próxima da base substancial de toda a práxis social, Marx trabalha, em essência, a partir dos arcos de tensão dialética indicados por Schleiermacher: a relação mútua entre indivíduos e sociedade, a referencialidade recíproca entre trabalho e conhecimento, a processualidade histórica daquilo que se tornou e daquilo a que se aspira. Porém Marx, de modo diferente de Schleiermacher, esclarece, ao mesmo tempo, que esta base fundamental não existe já como algo previamente positivo, senão que – pelo menos na realidade social atual – está sobreposta pela sua alienação e sua inversão. Do mesmo modo, é decisivo para Marx tornar visível a práxis dos indivíduos produtores e agentes entre si em sociedade como a base substancial de todas as sociedades e seu desenvolvimento histórico, porque somente elas são o sujeito tanto da alienação como de sua negação, como também da superação enquanto negação da negação dada historicamente. (MEW 40, 521; 553; 568 ff.)

Também a alienação não é, de modo algum – como o é a eticidade cindida da sociedade civil em Hegel –, uma realidade que persiste por si mesma, senão muito mais um momento do processo histórico em sua inversão. Através dela, os indivíduos, socialmente agentes, são determinados estranhamente, distanciando-se sempre mais de suas relações produzidas socialmente. Esse processo de inversão determinou toda a história social da humanidade até agora desenvolvida e durará também até

quando os indivíduos produtores e agentes entre si em sociedade não se descobrirem como os produtores de suas relações sociais de vida e até que não tomem a configuração posterior dessas relações como sua responsabilidade consciente e comum.

Com a descoberta dessa contradição fundamental na constituição da sociedade até aqui desenvolvida, através da qual os homens agentes em comum são determinados estranhamente pelas relações por eles mesmos produzidas, Marx persegue o esclarecimento dos aspectos confusos dessas relações para torná-las conscientes de sua situação alienada e opressora e, através disso, mobilizá-las para um movimento contrário. A este contramovimento revolucionário Marx chama de “comunismo”, cujo fim é transformar a inversão existente para que os homens possam se organizar em associações livres e tomar em suas mãos, responsavelmente, a formação e o desenvolvimento de sua vida social.

O transformar-se da relação individual em seu contrário, uma simples atitude casual [...] é [...] um processo histórico e assume, em diferentes níveis de desenvolvimento, formas diferentes, cada vez mais intensas e universais. Na época atual o domínio das relações casuais sobre os indivíduos, o esmagamento da individualidade pela casualidade alcançou a sua forma mais intensa e universal e, com isso, coloca aos indivíduos uma tarefa bem determinada. Ela apresenta-lhes a tarefa de pôr no lugar do domínio das relações e da casualidade sobre os indivíduos o domínio dos indivíduos sobre a casualidade e sobre as relações. (MEW 3, 423 f.)

A transformação revolucionária não pode ser compreendida como um único ato nem conduz, por outro lado, para um estado alcançável para sempre, pois a práxis

revolucionária deve ser concebida somente como um movimento que tende a alcançar uma nova consciência histórica, na qual os homens se tornam sujeitos agentes solidários na formação de sua vida social e na perspectiva de uma história mais humana.

Somente numa sociedade realmente solidária torna-se possível cada indivíduo desenvolver criativamente todas as suas capacidades, pois justamente nela, por um lado, “a individualidade livre funda-se no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade social e em comum como seus bens sociais” e, por outro, então “os indivíduos desenvolvidos universalmente” “sujeitam as relações sociais, agora enquanto suas próprias relações em comum, também ao seu controle comum próprio”. (MEW 42, 91/95) Referindo-se a esta sociedade solidária, Marx e Engels podem dizer na *Ideologia alemã*:

Somente em coletividade [onde cada um tem haver com o outro] o indivíduo tem os meios para desenvolver integralmente suas disposições; somente nela, portanto, é possível a liberdade pessoal [...]. Na coletividade real os indivíduos alcançam, ao mesmo tempo em e através de suas associações, sua liberdade”. (MEW 3, 74)

Observações conclusivas

Eu procurei esboçar aqui, em largos traços, três modelos históricos de dialética da práxis histórico-social. Mas não são modelos históricos já ultrapassados, pois eles determinam, assim como outrora, nosso modo atual de agir e pensar sociais – ainda que não sejam citados os nomes de Schleiermacher, Hegel e Marx.

A vida civil-burguesa da democracia ocidental está amplamente impregnada de uma

autocompreensão dialética que lembra a ética teórico-social de Schleiermacher. Em todos os domínios da vida social, confia-se irrefletidamente nas forças internas propulsoras da própria práxis humana; disso depende, porém, se os homens se tornam conscientes dessa lógica interna da práxis para poderem levá-la adiante refletidamente. Todas as teorias do iluminismo estão, quer seja acentuado para mais ou para menos, nessa tradição de Schleiermacher. Todas elas cultivam uma crença no progresso evolucionário que se põem ingenuamente do lado das forças positivas internas da práxis social. Elas se mostram, porém, como completamente desamparadas contra todas as tendências negativas de desenvolvimento, forças estruturalmente destrutivas que, entretanto, aparecem cada vez mais maciçamente.

Porém, a luta real para a determinação dialética da práxis histórico-social está distribuída entre as concepções político-sociais que, talvez sem saberem disso, estão agregadas a Hegel ou a Marx. Ambas as concepções indicam o momento negativo da práxis social e do desenvolvimento histórico, mas tratam-no de modo completamente diferente.

A dialética hegeliana da práxis histórico-social é aquela que domina nas nações industriais. Assim como Hegel descobre a contradição interna da sociedade civil, do mesmo modo as forças que hoje conduzem a economia e a política estão interessadas em encobrir, em seus planos estratégicos, as contradições internas da economia e da sociedade, muito embora as suas manifestações externas apresentem em suas prognoses econômicas e nos seus programas partidários, por razões táticas, outra coisa completamente diferente. Elas tomam como ponto de partida, igualmente como

Hegel, o fato de que essas contradições econômicas internas não são elimináveis porque se enraízam no “sistema das necessidades (humanas) mesmas”; portanto, sendo imanentes ao sistema, sua descoberta serve somente para aprender a dominá-las, para utilizá-las ou para atenuá-las. Enquanto Hegel viu, para os conflitos econômicos da sociedade civil de seu tempo, somente a saída histórico-limitada da colonização, sabe-se hoje, ao fim deste desenvolvimento, que a economia de mercado não pode ser exportada universalmente e, por isso, trabalha-se com os conceitos histórico-limitados do baluarte Europa, Japão e Estados Unidos da América do Norte. Na verdade, não se acredita mais na idéia de que o Estado particular, o pensamento do Estado-Nação do século 19, seja a formação mais elevada da eticidade, porque os problemas sociomundiais e globais da crise ecológica e da sobrevivência nos países de Terceiro Mundo não são mais solucionáveis por Estados particulares. Porém, os conceitos político-mundiais atuais ultrapassam – ao contrário das publicações oficiais – os interesses comuns de Estados com pretensões totalitárias de poder e vão na direção de todo o mundo.

A dialética marxiana da práxis histórico-social, de modo completamente diferente, parte da idéia de que as contradições que dominam nossa realidade econômica e social são elimináveis, e o são fundamentalmente porque não estão presas de modo absoluto na práxis social, senão porque resultam da inconsciência reinante até o momento presente do desenvolvimento social e da forma de determinação da práxis social mesma, que é produzida de modo inconsciente. Essas contradições sociais podem ser eliminadas pela práxis revolu-

cionário-solidária de homens que se tornam conscientes. Entretanto, para não se tomar as contradições, indiscutivelmente existentes, como dadidade imanente ao sistema, deve-se avançar profundamente com a análise dialética da práxis na base econômica e deve-se estar preparado para pôr criticamente em questão esta base de fundamento de nossa vida atual. Esta análise crítica tem como objetivo tornar os homens conscientes das contradições de sua vida social, sim, da ameaça de sua existência histórica, para que, com isso, eles comecem a se tornar sujeitos conscientes e solidários de sua práxis social e de sua história.

Além disso, nós estamos postos, desde algumas décadas, diante de um problema humano completamente novo. Nós possuímos hoje a capacidade técnico-científica para extinguir a humanidade para sempre. Não só podemos fazer isso através do arsenal bélico atômico, químico e biológico, gigantesco acumulado, como também já acionamos a destruição dos fundamentos de nossa vida através da expansão industrial sem limites. Com este problema terão de lutar todas as gerações vindouras, até que exista ainda homem neste planeta.

Parece-me que, em relação a essa situação da existência humana, agudamente contraditória, nem a confiança ingênua nas forças evolucionárias, como nós o conhecemos aqui através de Schleiermacher, nem a domesticação (sujeição) parcialmente suavizada e historicamente limitada das contradições tomadas como insuperáveis, como Hegel nos oferece, mas, sim, somente a filosofia crítica da práxis social, iniciada por Marx, pode contrapor algo ao processo progressivo de destruição.

Referências bibliográficas

- FEUERBACH, Ludwig. *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt a. M. 1975 ff.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Werke in 20 Bden.*, Frankfurt a. M. 1970.
- HEITEL, Erich. *Grunriß der Dialektik, Bd. I Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie, Bd. II Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik*, Darmstadt 1984.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- KLEIN, Hans-Dieter. *Vernunft und Wirklichkeit, Bd. I Untersuchungen zur Kritik der Vernunft, Bd. II Beiträge zur Realphilosophie*, Wien/München 1973 u. 1975.
- KLEIN, Hans-Dieter. *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Wien 1984.
- KLEIN, Hans-Dieter. *Metaphysik. Eine Einführung*, Wien 1984.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke in 43 Bden.* (=MEW), Berlin 1956 ff.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik* (1822), Darmstadt 1976.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik* (1811), Hamburg 1986.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik* (1814/1815) – *Einleitung zur Dialektik* (1833), Hamburg 1988.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Brouillon zur Ethik* (1805/06), Hamburg 1981.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Ethik* (1812/13), Hamburg 1981.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Pädagogische Schriften*, 2 Bde. (=Päd. I u. II), Düsseldorf 1975.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolf Dietrich. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München 1981.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolf Dietrich. *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, Weinheim 1993.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolf Dietrich. *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.