

A “prática” como “critério de verdade”

Elza Margarida de Mendonça Peixoto

Resumo

A que, de fato, remete a tese da *prática* como *critério de verdade*, tal como desenvolvida no pensamento de Marx e Engels? O artigo traz revisão que considera (a) as indicações e posições do filósofo português José Adriano Barata-Moura sobre o desenvolvimento do movimento da dialética idealista à dialética materialista operada por Marx, movimento no qual assume centralidade a perspectiva da prática como transformação material; (b) a leitura direta das obras escritas por Marx, e em alguns casos, obras escritas em conjunto com Engels, entre os anos de 1843 e 1846 (período em torno da escrita das *Teses sobre Feuerbach*) nas quais evidencia-se o movimento de crítica aos supostos idealistas da dialética e ao materialismo positivista.

Palavras-chave: Marx, Karl. Friedrich Engels Barata-Moura, José. Verdade e Prática.

Elza Margarida de Mendonça Peixoto

Universidade Federal da Bahia

Email: elza.peixoto@yahoo.com.br

 <http://orcid.org/0000-0002-4430-241X>

Recebido em: 12/07/2016
Aprovado em: 06/02/2018

<http://www.perspectiva.ufsc.br>

 <http://dx.doi.org/10.5007/2175-795X.2018v36n1p194>



Abstract**“Practice” as “criterion of truth”**

Keywords: Karl Marx, Friedrich Engels, José Barata-Moura, true, practice.

To what, in fact, does Marx and Engel’s thesis of practice as criterion of truth refer to? What is the concept of practice that effectively requires the perspective of a radical transformation of objective reality? This article considers the indications and positions of Portuguese philosopher José Adriano Barata-Moura about the movement from the idealistic dialectic to Marx’s materialist dialectic, in which the perspective of practice as material transformation is understood to be central. The article then conducts a direct reading of works by Marx, in some cases those written in conjunction with Engels, between 1843 and 1846 (the period close to the writing of the Theses on Feuerbach) which reveal the movement of criticism of idealistic understandings of the dialectic and of positivist materialism..

Resumen**La “práctica” como “criterio de la verdad”**

Palabras clave: Karl Marx. Friedrich Engels. José Barata-Moura. La verdad. Práctica.

Realmente a que se refiere la tesis sobre la práctica como criterio de verdad, tal como se desarrolló en el pensamiento de Marx y Engels? Después de todo, cual es la concepción de práctica que se demanda de manera efectiva a partir de una perspectiva de una transformación radical de la realidad objetiva? A partir de estas preguntas, el artículo presenta una revisión bibliográfica que considera las orientaciones y posiciones del filósofo portugués José Adriano Barata-Moura en relación al desarrollo de la dialéctica idealista hasta la dialéctica materialista entendida por Marx, movimiento este en que, la perspectiva de la práctica, asume centralidad en la transformación material, y también la lectura directa de las obras de Marx, y en algunos casos, obras escritas conjuntamente con Engels entre los años 1843 y 1846 (el período alrededor de la redacción de Tesis sobre Feuerbach) donde es evidente el movimiento de crítica a los supuestos idealistas de la dialéctica y del positivismo.

Introdução

A questão de saber se ao pensamento humano pertence uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*.
(MARX, *Teses sobre Feuerbach*, 1982, p. 1-3).

Quando, em 1845, Marx escreve *Ad Feuerbach* (Teses sobre Feuerbach), registra notas de síntese das posições a que chega – em um debate que vem travando, mais especificamente, com a filosofia clássica alemã (em especial, Hegel) e os jovens hegelianos (Feuerbach, Irmãos Bauer, Max Stirner) – quando, com radicalidade, respondendo às questões conjunturaisⁱ, pergunta-se por *aquilo que é* (o direito consuetudinário extraído pela propriedade privada, a liberdade de expressão, o Estado, a economia política, a condição do judeu, a condição humana, o comunismo) e pela possibilidade de *pensar aquilo que é com verdade*.

Tendo como ponto de partida a dialética idealista hegeliana, como ponto de passagem o materialismo feuerbachiano, Marx vai deparar-se com os limites do estágio de desenvolvimento da produção do conhecimento, que levam-no a uma crítica radical dos referenciais do tempo: “dos supostos idealistas da dialética hegeliana” e do “materialismo positivista”. Uma crítica que toma por base ontológica “a realidade objetiva, encarada de modo *materialista*” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 102-103). São os problemas da realidade objetiva – uma realidade marcada por processos revolucionários em curso – que impulsionam o movimento de conhecer com radicalidade.

As *Teses* trazem para o centro da pergunta sobre a *possibilidade do conhecimento* e do debate sobre o *critério de verdade*, a *prática*. Mas inúmeros equívocos marcam o debate sobre *aquilo que é a prática* (BARATA-MOURA, 1986)ⁱⁱ. Ecoando nos debates acadêmicos no âmbito da filosofia, com repercussões na pedagogia, a tese da *prática* como *critério de verdade*, desliza entre ontologias materialistas e idealistas.

Este artigo trata da revisão daquele que consideramos o princípio ontológico que funda o movimento que Marx faz – juntamente com Engels – de levar o debate sobre a *possibilidade do conhecimento com verdade* da perspectiva dialética idealista, para a perspectiva em que a dialética é movida em direção ao materialismo e o materialismo é movido em direção à dialética (BARATA-MOURA, 2012, p. 133-164).

A revisão que aqui fazemos – que pergunta pela tese da *prática* como *critério de verdade*, tal como desenvolvida no pensamento de Marx e Engels – considera principalmente (a) as indicações de Barata-Moura sobre o desenvolvimento do movimento da dialética idealista à dialética materialista operado por Marx e, neste movimento, o desenvolvimento das noções de ciência, verdade e prática (BARATA-MOURA, 1994; BARATA-MOURA, 1997a, p. 69-145; BARATA-MOURA, 2009, p. 5-16; BARATA-MOURA, 2010); (b) as obras escritas por Marx, e

em alguns casos, obras escritas em conjunto com Engels entre os anos de 1843 e 1846 (período em torno da escrita das *Teses sobre Feuerbach*) nas quais evidencia-se o movimento indicado por Barata-Moura; (c) obras de Engels escritas após 1870.

O movimento de Marx nas obras dos Anos 1840

Com a finalidade de apanhar o sentido e desenvolvimento da noção de *prática* como *critério de verdade* no pensamento de Marx e Engels, posição efetivamente explicitada nas *Teses sobre Feuerbach*, limitamos a revisão às obras que são proximamente escritas no período das *Teses sobre Feuerbach* (MARX, 1845): os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (MARX, 1844), *A sagrada família* (MARX e ENGELS, 1845), *A ideologia Alemã* (MARX e ENGELS, 1845-1846). O principal foco do esforço de revisão é apanhar os supostos que fundamentam a produção de uma ontologia materialista.

Na Tese Doutoral escrita em 1841, Marx enfrenta o tema da possibilidade do conhecimento e da verdade, analisando o embate entre Demócrito e Epicuroⁱⁱⁱ, especificamente, a *Diferencia entre la filosofía democrítea y epicúrea de la natureza* (MARX, 1982) Na publicística 1842, Marx (1982b, p. 147-521) evidencia a preocupação com o “real”, com o verdadeiro. Em artigo *Lutero, arbitro entre Strauss e Feuerbach* (MARX, 1982), aconselha aos “teólogos e filósofos especulativos” que se “desembaracem dos conceitos e dos prejuízos de toda a filosofia especulativa anterior, se querem descobrir a verdade” (MARX, 1982, p. 148). As preocupações com os “interesses materiais” são evidentes na forma (a) da crítica à censura e da defesa da liberdade de imprensa; (b) na forma da crítica à organização política dos processos decisórios na Renania que envolveram a crítica do papel do Estado; (c) na forma da análise dos debates em torno dos roubos de lenha, preocupações precisamente pontuadas por Marx no *Prefácio* da obra *Crítica da Economia Política*, quando recupera em síntese o movimento que o leva à produção da tese de que “as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se, pelo contrário, nas condições materiais de existência”; ou seja, “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (MARX, 1977, p. 24):

O objeto dos meus estudos especializados era a jurisprudência, à qual me dediquei como disciplina complementar da filosofia e da história. Em 1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung*, encontrei-me pela primeira vez na obrigação embaraçosa de dar a minha opinião sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais. As deliberações do *Landtag* renano sobre os roubos de lenha e a divisão da propriedade imobiliária, a polémica oficial que o Sr. Von Schaper, então primeiro presidente da província renana, sustentou com a *Rheinische Zeitung* sobre a situação dos camponeses do Mosella e, finalmente, os debates sobre o livre-câmbio e o protecionismo, forneceram-me as razões para me ocupar das questões económicas.

Por outro lado, nesta época em que o desejo de “ir para frente” substituía frequentemente a competência, fez-se ouvir na *Rheinische Zeitung* do socialismo e do comunismo francês, ligeiramente contaminado de filosofia. Pronunciei-me contra este trabalho de aprendiz, mas ao mesmo tempo confessei abertamente, numa controvérsia com a *Allgemeine Augsburger Zeitung*, que os estudos que tinha feito até então não me permitiam arriscar qualquer juízo sobre o teor das tendências francesas. Aproveitando a ilusão dos diretores da *Rheinische Zeitung*, que julgavam poder suspender a sentença de morte proferida contra o jornal, dando-lhe um caráter mais moderado, preferi deixar o cenário público e retirar-se para o meu gabinete de estudos (MARX, 1977, p. 24).

Os *Manuscritos de 1843 e 1844* trazem este movimento de estudos da economia política, do materialismo francês e a crítica aos fundamentos do *Idealismo Alemão* (Hegel e os jovens hegelianos). Os *Manuscritos de 1843*, trazem a crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel; os *Manuscritos de 1844*, trazem uma miscelânea de notas que vão (a) da análise crítica rigorosa “da dialética e da filosofia de Hegel em geral”, (b) passando por uma análise crítica ainda preliminar sobre os limites dos jovens hegelianos, em que destaca-se a afirmação da contribuição de Feuerbach (na medida em que faz uma crítica séria da dialética de Hegel), (c) apontamentos de estudos de economia (Salário, Ganhos de Capital, Renda Fundiária, propriedade privada, trabalho, necessidades).

Por sua vez, *A sagrada família* (1845) e *A Ideologia Alemã* (1845-1846) trazem o esforço de “esclarecer o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã” e um “ajuste de contas com a nossa consciência filosófica anterior”, na forma da crítica aos supostos idealistas do *Idealismo Alemão* e do *Socialismo Utópico Francês* (MARX, 1977, p. 26). Neste processo de revisão crítica, de acerto de contas “com a consciência filosófica anterior”, temos o desenvolvimento da “base ontológica da cientificidade para Marx: o materialismo” (BARATA-MOURA, 1998, p. 102).

Problema, debates nos anos 1840, posição

Tal como precisada por Engels, “a grande questão fundamental de toda a filosofia, em particular da filosofia moderna, é a da relação entre o pensamento e o ser”, que desdobre-se nos aspectos (i) da originalidade (“saber-se qual é o original, se o espírito ou a natureza”, posta no âmbito da ontologia, mas passível de ser apreendida apenas no âmbito do desenvolvimento da gnosiologia situada nos “progressos das ciências naturais e da indústria”) e (ii) da “identidade entre o pensamento e o ser” ou da “relação que mantêm nossos pensamentos sobre o mundo que nos rodeia com este mesmo mundo” (posta no âmbito da gnosiologia, mas determinada pela posição no âmbito da ontologia) (ENGELS, 1980, p. 178-180).

Analisando criticamente a obra *Ludwig Feuerbach* (1885) de Carl Nicolai Starcke (1858-1926), Engels aponta as questões de fundo relevantes para a análise do estágio dos debates – nos anos 1840 – sobre o problema da “identidade entre o pensamento e o ser” no pensamento de Hegel, de Feuerbach e dos novos hegelianos. Argumenta que a questão da

possibilidade de o pensamento apreender o ser “é respondida afirmativamente pela grande maioria dos filósofos”, e, no caso de Hegel,

(...) a resposta afirmativa impõe-se por si mesma: pois, segundo esta filosofia, o que o homem conhece do mundo real é precisamente seu conteúdo conceitual, aquilo que faz do mundo uma realização progressiva da Idéia absoluta, a qual existiu em algum lugar desde toda a eternidade, antes do mundo e independente dele. E é fácil compreender que o pensamento possa conhecer um conteúdo que, já de antemão, é um conteúdo conceitual. Compreende-se assim, sem necessidade de mais explicações, que o que se trata de demonstrar está já contido tacitamente em sua premissa (ENGELS, 1980, p. 180).

Mas há “outra série de filósofos que negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou pelo menos de conhecê-lo de modo completo”, entre estes, David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804). Quando Engels avalia as condições de manutenção das teses que negam a possibilidade do conhecimento, diz-nos:

Em refutação a este ponto-de-vista (de Hume e Kant), os argumentos decisivos já foram dados por Hegel, na medida em que isso podia ser feito de uma perspectiva idealista; o que Feuerbach acrescenta, do ponto de vista materialista, tem mais de engenhoso que de profundo. *A refutação mais contundente dessas manias, como de todas as outras manias filosóficas, é a prática, principalmente a experimentação e a indústria* (grifo Nosso). Se podemos demonstrar a exatidão de nossa maneira de conceber um processo natural, reproduzindo-o nós mesmos, criando-o a partir de suas condições próprias; e se, além disso, o colocamos a serviços de nossos próprios objetivos, então acabamos com a “coisa em si” inacessível de Kant. As substâncias químicas produzidas no mundo vegetal e animal continuaram sendo “coisas em si” inacessíveis até que a química orgânica começou a produzi-las, umas após outras; com isso, a “coisa em si” converteu-se em coisa para nós (...).

Durante esse longo período, de Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos *não avançaram impelidos apenas, como julgavam, pela força do pensamento puro* (grifo Nosso). Ao contrário, *o que na realidade os impelia para a frente eram, principalmente, os formidáveis e cada vez mais rápidos progressos da ciências naturais e da indústria* (grifo nosso). Nos filósofos materialistas, essa influência é visível, na própria superfície, mas também os sistemas idealistas foram impregnando-se, cada vez mais, de um conteúdo materialista e esforçavam-se por conciliar, de maneira panteísta, a antítese entre o espírito e a matéria; até que, por último, o sistema de Hegel, por seu método e por seu conteúdo, já não era mais que um materialismo posto de cabeça para baixo de forma idealista (ENGELS, 1980, p. 180-181).

Foi exatamente o ponto do desenvolvimento de um “materialismo de ponta cabeça” que – sob a pressão da conjuntura – tornou necessário desenvolver as condições para colocar o materialismo até então existente (e a própria dialética) em uma posição ontológica que tivesse por base o real. Diz-nos Barata-Moura que “o estabelecimento de uma base materialista para a dialética hegeliana” é o “avanço teórico” significativo, e o entendimento “das diferenças entre o legado de Hegel e a nova postura assumida por Marx é determinante, desde logo, para a orientação principal do materialismo dialético” (BARATA-MOURA, 2012, p. 134).

No processo de apropriação da dialética efetuado por Marx, “um conjunto de supostos” que dizem respeito “à maneira de entender as relações entre ser e pensar” sofreram “uma profunda transformação” (BARATA-MOURA, 2012, p. 138). O que está *em questão* é

(...) a outorga de um lugar *determinante* ao “ideial” ou aquilo que é da natureza e do domínio da mera ideação subjetiva (designadamente, no âmbito da representação) – e, já agora, também ao “ideal”, enquanto expressão axiológica eticamente estilizada de um “dever ser” (que Marx não deixará com insistência de criticar) – aquilo que se encontra em causa; e, nestas pendências, é também o estatuto da realidade material que se joga, e, com ele, destino da própria história concreta dos humanos, bem como a destinação de sua intervenção prática nela (BARATA-MOURA, 2012, p. 138-140).

Trata-se, essencialmente, da “mudança teórica de abordagem” na “ordem das prioridades” com a “definição da instância radicalmente determinante” que “remete para uma remodelação profunda da ontologia” em um processo de “transformações teóricas da maior relevância que acompanham o amadurecimento de uma *problemática própria*, envolvendo o pensar de uma ontologia *nova* – que se virá a plasmar numa *dialética* materialista ou num *materialismo dialético*” (BARATA-MOURA, 2012, p. 144-145).

É frente a uma conjuntura desafiadora, que a problemática do estágio de desenvolvimentos do pensamento sobre as relações entre ser e pensar (nos seus aspectos de ontologia e gnosiologia) será enfrentada, e a posição de Marx e de Engels será demarcada. As teses, no debate com Feuerbach e com toda a ideologia alemã impõem-se como o marco de passagem:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica* (MARX, *Teses sobre Feuerbach*, 1982, p. 1-3).

Da dialética idealista à dialética materialista

Barata-Moura alerta-nos quanto ao percurso de Marx (que ocorre de forma diferenciada em Engels) para fazer-se materialista, destacando que “a formação da *base filosófica* que suporta o materialismo dialético” não pode ser apreendida “nem [pel]a aritmética do somatório (Hegel *mais* Feuerbach), nem [pel]a terapêutica de substituição recíproca (Feuerbach em vez de Hegel, ou vice-versa), nem [pel]o mareio oscilatório de um balanço equilibrista (Hegel *compensado por* Feuerbach, Feuerbach *temperado por* Hegel)”. O materialismo dialético desenvolve-se em um “*pensar autónomo*”, evidenciado na correspondência e nos escritos dos anos 40, que permitem encontrar “o elogio de Feuerbach (...) acompanhado de reticências, e a crítica a Hegel (...) perpassada de louvores”^{iv} (BARATA-MOURA, 2012, p. 144, nota 246).

Logo cedo, “Marx se apercebe da unidade existente, no pensamento de Hegel, entre idealismo e dialética” e “ganha consciência de que essa unidade – consistente com teses centrais do idealismo alemão^v clássico – não é estruturalmente necessária”. Está claro para Marx que “o idealismo para ser consequente poderá necessitar da dialética de uma consciência do real (...) mas a dialética para se fundamentar não precisa de recorrer inelutavelmente a supostos ontológicos idealistas”. Marx apropria as “exigências metodológicas de Hegel” de que “o saber dê conta da razão imanente dos processos” criticando “a base ontológica em que o saber dele repousa e se move” (BARATA-MOURA, 1997, p. 101). Na análise de Barata-Moura, a perspectiva de a ciência “expor a “lógica da coisa” (...) é “um requisito hegeliano para a cientificidade que Marx não rejeita”. Entretanto,

recusa-se em converter “as coisas” em primordial e originária idealidade “lógica”. É assim que:

(...) Marx apercebe-se claramente de como esta exigência epistemológica [ciência expor a lógica da coisa] se encontra mistificada no pensamento de Hegel, em virtude da constitutiva e radical subsunção da realidade objetiva no “conceito” (...), pela atribuição ao real de um estatuto de mera “alienação” ou “externação” (...) de um “Espírito” (...) que, sendo subjectividade inaugurante, tem, todavia, de se “tornar outro”, de adquirir contorno de “exterioridade” (numa imanência “espiritual”, no fundo, nunca transcendida), para que finalmente possa “regressar a si” e “reconciliar-se consigo” na plenitude [de] uma consciência concreta que se sabe a si mesma e aos seus conteúdos (BARATA-MOURA, 1997, p. 101)^{vi}.

Da mesma forma, no processo de busca do saber fundamentado na realidade objetiva, Barata-Moura destaca que nos caminhos que Marx percorre, foi “o próprio *conteúdo interno* do materialismo, e da sua ontologia, que (...) se encarregou de ir transformando” (BARATA-MOURA, 2012, p. 144, nota 246). Para Barata-Moura,

O reconhecimento pleno do teor e da implicação doutrinária do materialismo só ocorrerá, decerto, numa etapa determinada do seu itinerário, mas desde muito cedo é flagrante e recorrente a preocupação de demanda de uma fundamentação de contorno objetivo” concreto, e não apenas unilateralmente “subjéctiva”. Neste particular, mesmo nas fases mais “idealistas” da sua produção juvenil, é sempre a inspiração de um “criptomaterialismo” (*Krypto-Materialismos*) – que Ernst Bloch^{vii} declara ser em Hegel “inegável” (*unleugnbar*) – que Marx procura recolher e fazer frutificar” (BARATA-MOURA, 1997, p. 94).

É neste ir transformando deste *conteúdo interno* daquilo que era reconhecido como materialismo até Marx; neste ir transformando a ontologia que fundamenta materialismo e dialética até então, que encontramos as bases para a adequada apreensão da problema da *possibilidade do conhecimento* e da *prática* enquanto *critério de verdade* no pensamento de Marx e Engels. O refletir sobre esta transformação demanda de nós (a) precisar o problema que está sendo pensado, (b) precisar o estágio do desenvolvimento destes debates e (c) precisar a posição que vai ser construída por Marx e Engels nestes debates.

Ciência, Verdade e Prática – supostos ontológicos e epistemológicos à luz das indicações de Barata-Moura

O tema da verdade se refere, efetivamente – quando tomada a posição em favor da tese da possibilidade do seu conhecimento – à problemática do caminho que possibilita ao *pensamento* captar o *ser com verdade*. Em *Materialismo e Subjetividade* (1997a, p. 68-145), Barata-Moura dedica o capítulo II a “examinar algumas questões^{viii} relativas à determinação da categoria marxista de “cientificidade” que, designadamente nos habilitem a detectar alguns dos supostos epistemológicos e ontológicos em que se assenta” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 72). É a partir deste movimento que buscamos extrair os supostos para precisar – também nós – os contornos nos quais a “prática” aparece qualificada como terreno do “comprovar da verdade”, ou como correntemente definida, “critério de verdade”, tarefa que reconhecemos caber à ciência enquanto “saber fundamental e fundamentado” que penetra o real, e que Marx

tomou em mãos, também, na perspectiva ontológica e epistemológica da “determinação da cientificidade de um saber” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 83-84).

Respondendo a um conjunto de questões que tratam da raiz da necessidade de “se estabelecer um saber como ciência”, de “elevar o saber, em geral, ao nível ou à condição de “cientificidade””, Barata-Moura evidencia que para Marx “fenômeno” (aquilo que aparece, que é apanhado pelo pensamento, forma de aparecimento) e a “essência” não coincidem imediatamente. Há entre fenômeno e essência “uma *diferença*, que transcende a mera diversidade terminológica por que estas categorias são descritas”. Nas palavras do próprio Marx: “toda a ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência das coisas imediatamente coincidissem” (MARX in BARATA-MOURA, 1997a, p. 74), isto porque “o real se nos desvendaria de pronto numa relação direta e “instantânea”” e “o próprio princípio da compreensão também de pronto se nos mostraria, muito provavelmente, no quadro de uma “intuição”” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 82).

Esta tese de Marx quanto à *diferença* entre fenômeno e essência leva a posições de “censura à oposição que [o idealismo] genericamente estabelece entre o “ser” (empírico, imediato, fenomenal) e o “dever-ser” (essencial)”, na medida em que que, representando a essência, “o “dever ser” determina [como obrigação] o que [o existente] *deve* ser”; de censura à “pretensão idealista de separar o “fenômeno” (ou manifestação empírica de algo) e a sua “essência”; de “crítica à própria concepção idealista da “essência” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 74-76).

No cerne desta crítica à concepção de essência das perspectivas idealistas dominantes no projetar dos processos de transformação das realidades (presentes nos pensamento de Karl Grün, Bruno Bauer, Arnol Ruge, Georg Kuhlmann)^{ix} há o entendimento de que:

Autonomizando-se relativamente à particularidade material dos entes, ela [a essência] acaba por ver-se erigida em instância transcendente, previamente determinante. Uma deficiente compreensão das relações ontológicas que dialeticamente enlaçam “fenômeno” e “essência”, no quadro de condições históricas, sociais e ideológicas bem determinadas, conduz, deste modo, à ilegítima hipostasiação da “essência”, à sua conversão num poder “estranho” ilusoriamente dominante. Como, mais adiante, Marx recordará (...): “As *abstrações teóricas* dos acontecimento reais, os sinais ideais destes, são para os idealistas a realidade.”^x Cortada da sua implantação fenomênica material, a “essência” perde a sua base ontológica objetiva e, com ela, a possibilidade de se tornar um instrumento epistemológico não mistificado de compreensão dos processos reais. Além disso, enredada na órbita idealista da especulação, acaba por ver-se transformada (ilusoriamente) em instância autêntica ou verdadeiramente “real” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 76-77).

Esta tese da *diferença* entre fenômeno e essência leva também à crítica ao “positivismo”, ou à positividade de uma identificação imediata, empírica e “empirista” de “fenômeno” e “essência” encontrada tanto em Feuerbach quanto na economia política burguesa (BARATA-MOURA, 1997a, p. 77-80 e p. 84-85).

Apura Barata-Moura,

Na mira de combater, em declarada oposição à maneira de proceder do hegelianismo, a transferência para o “ideal”, para o meramente pensado, da dignidade ontológica suprema, Feuerbach insiste na identificação do ser, do real, com aquilo que é sensível, que nos afecta, que imediatamente se nos mostra ou dá na experiência como “fenómeno”^{xi}.

(...)

“Aquilo que aparece” deixa, neste quadro, de ser encarado como mera “manifestação” de uma entidade ideal – de uma “essência”, *Wesen* – que nele se particularizaria, para passar a assumir em plenitude o estatuto e a dignidade do próprio “ser” (...). O “fenómeno” não é mais simples “sinal” fugaz e sensível de uma alteridade consistente, definida em termos de universalidade, e denominada “Ideia” ou “conceito”. O “fenómeno” passa a valer por si e em si, e a consistir na imediatez do seu “aparecer” empírico, a totalidade do próprio ser (BARATA-MOURA, 1997a, p. 77).

Na crítica a Feuerbach, Marx fará “reparos” recorrentes “(...) de que a aceitação dos supostos da abordagem feuerbachiana tende a dificultar a compreensão do carácter fundamental da transformação do real pela prática social”, uma vez que,

Admitir a coincidência “positiva”, imediatamente dada em cada experiência, de “fenómeno” e de “essência” conduz a uma desvalorização, ou a uma deficiente valorização, das possibilidades intrínsecas de transformação do existente e, por conseguinte, a um empalidecimento ou mesmo a uma obnubilação do lugar e das dinâmicas da *prática* (BARATA-MOURA, 1997a, p. 78).

É neste contexto que Marx dirá, na Tese 1 *Ad Feuerbach*:

A principal insuficiência de todo o materialismo até os nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas, a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objeto* ou da *contemplação*; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado *ativo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como genuinamente humana, ao passo que a *práxis* é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, da crítica prática (MARX, 1982, p. 1)^{xii}.

Ao identificar “fenômeno” e “essência”, ainda que procurando barrar “aos intentos especulativos de hipostasiação de um mero pensado (um conceito, uma generalidade) como dimensão autêntica ou suprema do ser”, resulta em prejuízos à “penetração na própria dialética do real na sua materialidade, no seu processo histórico de transformação” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 78). Para Marx, no desenvolvimento da dialética hegeliana^{xiii} em perspectiva materialista,

(...) a “essência” é um conjunto de relações, e não apenas um universal abstrato inerente a cada um dos elementos que compõem uma dada classe. Por outro lado, esse conjunto de relações, na sua realidade, tem que ser surpreendido e determinado no seu próprio devir, no processo ou no movimento histórico em que consiste em que vai sendo transformado (BARATA-MOURA, 1997, p. 79).

Barata-Moura reconhece esta posição de Marx na Tese 6 *Ad Feuerbach*, que diz:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é por isso obrigado: 1. a abstrair do processo histórico e a fixar o sentimento religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente – *isoladamente* – humano; 2. nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como “espécie”, como generalidade interior, muda, que liga apenas *naturalmente* os muitos indivíduos (MARX, 1982, p. 2-3).

Nesta tese, Marx faz a crítica “não apenas da concepção antropológica de Feuerbach” como também “do seu entendimento de essência (*Wesen*), em geral”. Isto, por que, para Marx,

“a “essência” assoma como um produto histórico concreto, indissociável dos relacionamentos materiais dos seres que activamente lhe dão corpo” (BARATA-MOURA, 1997, p. 79). É por esta razão que

(...) admitir a coincidência de “fenómeno” e de “essência” (enquanto derradeira expressão acabada do ser) é também contribuir para consagrar ou para legitimar o *existente*^{xiv}; é como que fixa-lo e atribuir-lhe uma certa dimensão de inelutabilidade. É, no fundo, fazê-lo deter na forma imediata que corresponde a um momento determinado, de que a representação ou a intuição sensível dão testemunho. A recondução da “essência” ao “fenómeno” pode, sem dúvida, sublinhar o estatuto de materialidade que ao ser constitutivamente advém, mas, porque este se perfila do mesmo passo como amputado do seu vector histórico tensional, é o seu próprio *horizonte de possibilidades* a trabalhar (onde a prática social se inscreve como insubstituível agência de mediação transformadora) que se vê, assim, gravosamente desatendido. A materialidade do ser não se reduz à empiricidade “positiva”, “fáctica”, do existente; traz em si toda a dialética da historicidade, e é nesse âmbito que se alonga que tem que ser considerada (BARATA-MOURA, 1997, p. 79-80).

Barata-Moura assinala que, nos supostos defendidos por Marx, há relação dialética entre fenómeno e essência, ou seja “o processo em que, sendo ambas diferentes, constituem, todavia, instâncias diversas de *um mesmo* movimento, quer do ponto de vista epistemológico, quer do ponto de vista ontológico”. Uma dialética “imprescindível ao conhecer, em geral, porque, sendo o fenómeno aquilo que imediatamente aparece ou se dá na representação, só em função da “essência” (...) pode verdadeiramente ser tornado inteligível”. Imprescindível “do ponto de vista ontológico, porque, no fundo, em termos de realidade ou de objetividade, é sempre um processo uno que temos” e não “elementos discretos, autonomamente substantes no seu isolamento e eventualmente possuidores – em si mesmos, na sua singularidade – de plena inteligibilidade” (BARATA-MOURA, 1997, p. 81-82):

(...) contra o idealismo que *separa* a “essência” do “fenómeno”, convertendo-a em realidade “autêntica” que, como base ou princípio, é anteposta à multiplicidade material, Marx defende a necessária *unidade* do “fenómeno” e da “essência”; contra um “empirismo/positivismo” que, reduzindo a realidade objetiva abstratamente ao existente imediatamente experimentável, *identifica* “essência” e “fenómeno”, Marx trata de sustentar a necessária *diferença* de “fenómeno” e “essência”. (...) a *unidade* do “fenómeno” e da “essência” tem igualmente de contar com a sua *diferença* (...) porque (...) *não é imediata*; é, sim, a unidade de um *processo* que se funda materialmente na própria unidade dialética do real. Ora, tal como acontece com qualquer *processo*, a identidade em que fundamentalmente consiste tem de conter no seu próprio seio – dialeticamente – a *diferença* que lhe garante devir, a passagem a uma certa alteridade constitutiva do movimento. A identidade determinada de um processo integra necessariamente uma unidade (dialética) do “mesmo” e do “outro”. Temos, assim, não uma identidade abstrata que se contrapõe à “diferença” e a exclui, mas uma identidade *concreta* que, na e pela diferença, se vai determinando (BARATA-MOURA, 1997, p. 80-81).

Isto porque, “O real não é uma soma ou agregado de entes individuais, ao jeito da substância primeira” (...) aristotélica, mas um conjunto determinado de relações de interdependência – de grau e fundamentalidade diversos na determinação” (BARATA-MOURA, 1997, p. 82). Nesta perspectiva de concepção de realidade:

(...) a “essência” não constitui uma instância *à parte*, dualisticamente separada – “idealmente reitora”, no sentido do idealismo, ou “abstratamente presente”, no caso da sobrevalorização da positividade do facto – mas o próprio movimento real na sua determinação e concreção. As determinações da essência são objetivamente inseparáveis do próprio movimento de manifestação dos entes. A sua *separabilidade* lógica não pode ontologicamente fundar, em termos reais adequados, uma sua hipostasiação: o dualismo das “substâncias” (BARATA-MOURA, 1997, p. 82).

É assim que “a raiz da necessidade de “se estabelecer um saber como ciência”, de “eivar o saber, em geral, ao nível ou à condição de “cientificidade”” encontra-se, justamente,

em que, nem no nível do “ser” nem no nível do “pensar”, o real pode ser desvendado “numa relação direta e “instantânea””, ou orientado pelo princípio da “intuição” (BARATA-MOURA, 1997, p. 82). Prossegue:

A historicidade, a processualidade, são constitutivas do ser, como constitutivas são do processo pelo qual ele vai sendo refletido na consciência dos humanos. Esta fundamental condição de devir ou de movimento que ao real pertence impõe, ontológica e epistemologicamente, o recurso à *mediação* como uma necessidade. A intuição representativa dá-nos a imediatez. Pela memória poderemos reter a posteriormente alinhar sequências ou séries de momentos imediatos, fotograficamente justapostos. Estaremos, no entanto, através destes dispositivos processuais onde a paralisação intuitiva da representação impera, sempre muito longe da reconstrução ou dos compreensão dos processos reais na sua dinâmica. Porque a historicidade é constituída do ser e do pensar (...), no decurso destes processos, a contradição emerge como fulcro do próprio movimento. (...) em virtude de privilegiar ou assumir de uma postura epistemológica em que a imediatez é determinante –, essa contradição é fixada pelo entendimento como intransponível, ou mesmo “absurdo”, conflito de proposições ou enunciados, que pretendem descrever ou apresentar “estados-de-coisas” separadamente verificáveis por via empírica. Na sua imediatez e isolamento, cada um dos elementos em presença poderá parecer não-contraditório, abstratamente idêntico a si próprio; no entanto, logo que é intentada a perspectivização dinâmica ou histórica, em que se procura conservar ou salvaguardar a unidade fluente do devir, de pronto a “contradição” ou o “absurdo” tratam de fazer o seu reaparecimento (BARATA-MOURA, 1997, p. 83).

A exigência da cientificidade decorre do fato da “inspeção “intuitiva” ou representativa do “fenômeno”” não ser “suficiente para nele se penetrar em termos de um saber fundamental e fundamentado”. Isto por que “a sua *forma de manifestação* (...), a sua condição fenomênica de existente positivo ou fáctico, apenas corresponde, em geral, a uma etapa ou estação de um *processo*, que se determina e vale como globalidade, como concreção, como totalidade” transportando “a contradição no seu seio” (BARATA-MOURA, 1997, p. 83-84). Esta contradição não pode ser apanhada na “*evidência imediata*, expressa na representação”, que, no máximo, pode “referenciar a contradição, na medida em que justaponha os membros que a integram, reconhecendo-os como manifestações, aspectos, forças, que se opõem ou contrapõem”. Esta “*evidência imediata*, expressa na representação”, isolada, “é incapaz de pensar essa contradição na *unidade* conflitual em devir em que consiste; ainda menos, será ela, em última instância, capaz de a transformar ou resolver, mesmo que apenas no plano da teoria”.

Para Marx, a *cientificidade* do *saber* demanda “a possibilidade da compreensão concreta das realidades” e a “determinação das condições teóricas requeridas para uma *plena efetividade de transformações práticas a emprender* (grifo nosso)” (BARATA-MOURA, 1986, p. 86). Barata-Moura dirá mais: para Marx, “o traço fundamental da “cientificidade” entendida à maneira “alemã” reside, pois, na conexão” (BARATA-MOURA, 1986, p. 89):

(...) não se trata apenas de – eventualmente, à maneira “inglesa” ou empirista – determinar e alinhar factos ou dados que a imediatez comunicada no âmbito de uma experiência sensível permite apurar. A ciência poderá ou terá de contar, sem dúvida, com este momento no desenrolar pleno do seu processo, mas não pode circunscrever-se a essa etapa, permanecer nela ou erigi-la em resultado final da sua investigação ou exposição. Para a *ciência*, trata-se, sim e fundamentalmente, de compreender e de determinar a *conexão* desses mesmos fenómenos, isto é, o vínculo *interno* que os une e que define a tendência geral do seu desenvolvimento multifacetado (BARATA-MOURA, 1986, p. 89).

Há nesta posição “toda uma compreensão do fundamento *ontológico* do saber, e do seu modo *epistemológico* de se refletir – construtivamente – na consciência” que emerge na forma como Marx concebe o método da investigação e o método da exposição (BARATA-MOURA, 1986, p. 89). Nos *Manuscritos Econômicos de 1857-1858*, a síntese da relação

entre *ser e pensar* – que reflete o que Barata-Moura define como “uma herança hegeliana” transformada “num horizonte ontológico não mais idealista” (BARATA-MOURA, 1997, p. 90) – assim se expressa:

O concreto é concreto, porque é a reunião (...) de muitas determinações, portanto, [é] unidade do diverso. No pensar, aparece, pois, como processo da reunião, como resultado, não como ponto de partida, apesar de ele ser o ponto de partida real e, portanto, também o ponto de partida da intuição e da representação. [...] o método de subir do abstrato ao concreto é, para o pensar, apenas a maneira de se apropriar do concreto, de o reproduzir como um concreto espiritual. De modo nenhum [é], porém, o processo de gênese do próprio concreto (BARATA-MOURA, 1997, p. 90; MARX, 1977, p. 218-219; MARX, 2011, p. 54-55).

Neste “contexto de primordialidade determinante de uma *concreção objetiva* (o real na sua materialidade)” Marx funda a “crítica das perspectivas abstratas do entendimento”, que, desprovidas da dialética “pretendem reduzir ou confundir a realidade com a imediatez da sua forma de manifestação”. Barata-Moura acentua que esta *aparência* “faz parte do concreto, como momento ou determinação particular, mas não pode com ele ser sem mais identificada”, assim como destaca que Marx, “trata igualmente de salientar a relevância epistemológica da determinação da *conexão interna dos fenómenos* para o apuramento do concreto ideal (espiritual) que a ciência visa alcançar, no horizonte do seu processo de demanda de inteligibilidade” (BARATA-MOURA, 1997, 90). É no sentido da superação de um saber reduzido às “formas fenomênicas” de manifestação da positividade”, perspectiva que orienta à economia política burguesa, “que Marx vai afirmar a necessidade de uma cientificidade que radique num (...) método dialético de desenvolvimento”, no qual assume centralidade “a vinculação da dialética à determinação da *conexão interna dos fenómenos*” (BARATA-MOURA, 1997, p. 91).

Aqui, a partir de uma profunda crítica dos supostos das “ontologias tradicionais dos mais variados matizes e intenções” que “se encontrem na dependência tutelar de uma aristotélica metafísica do primado da “substância primeira” (...) do ente discreto em si subsistente”, Marx vai assumir uma posição em que:

A grande tarefa do saber que se pretenda científica é penetrar na dialética do processo, na dinâmica que leva os diferentes momentos, aspectos e elementos, através e apesar da contradição que os perpassa e empapa, a constituírem um devir uno, simultaneamente, idêntico e diverso. A dialeticidade que se prende com a determinação desta “conexão” (...) dos processos na sua *concreção* de modo algum exclui, ou nega, a existência ou o conteúdo de momentos imediatamente referenciáveis e representáveis na experiência. Muito pelo contrário: tem-nos em conta e assume-os como expressões materiais particulares, elas próprias igualmente reais. O que um atender à *conexão orgânica dos fenómenos* exclui ou não prática, é a sua conversão em instâncias abstracta e absolutamente autónomas, tomadas como independentes de qualquer sistema de relações, isoladamente subsistente num estatuto ontológico de carácter monadológico (BARATA-MOURA, 1997, p. 91-92).

Para Marx, “a “interioridade” das conexões (...) não se encontra circunscrita ao ente considerado como mônada; abrange a totalidade do real na sua materialidade”. Esta “determinação da “conexão” que a cientificidade de um saber estruturalmente exige” é a “conexão *interna*” enquanto “uma conexão materialmente fundada no próprio desenvolvimento *imanente* da coisa ou do processo em estudo” (BARATA-MOURA, 1997, p. 92-93).

Barata-Moura acentua dois aspectos a considerar: de um lado, “a imanência das conexões não se encontra limitada por uma ontologia da “substância” de tipo discreto ou “monadológico”, mas “desenrola-se no horizonte de uma ontologia inter-activa das relações”;

de outro lado, “este sublinhar do carácter imanente das conexões investigadas e explicitadas pela ciência” articula-se “na necessidade de detectar e de apresentar o *fundamento objetivo* da racionalidade” que a ela não atribui “um mero estatuto subjetivo de forma ou quadro “lógico” (transcendental, etc.) organizador de uma multiplicidade de si (ou em si) desprovida de determinação “caótica” e heterogênea”. Não se trata de um “apurar uma “conexão” outorgada ou imposta *do exterior* a uma multidão indeterminada de fatos ou elementos, que urge ordenar ou em que é preciso investir um “sentido””. Trata-se de “*refletir* – não em termos “automáticos” ou “mecânicos”, mas na forma ideal concreta que corresponde à consciência científica – o movimento *real* e a conexão *real* das coisas e dos processos”. Porque “a dialética é função da crítica (não apenas subjetiva), isto é, do trabalho sobre os materiais, no sentido de lhe apreender e desenhar a conexão íntima que anima a sua própria mostra e de veniência”, “trata-se (...) de surpreender e de destacar a *própria lógica*, ou a *lógica própria*, dos processos objetivos” (BARATA-MOURA, 1997, p. 93-94).

Nesta concepção de “*refletir*” na consciência, “na forma ideal concreta que corresponde à consciência científica”, “o movimento *real* e a conexão *real* das coisas e dos processos”, encontra-se a demanda do apanhar do “fundamento prático objetivo da teoria”, que nos interessa particularmente explorar na exposição de Barata-Moura (1997, p. 94).

O fundamento prático objetivo da teoria

A partir de *A ideologia alemã* (1845-1846) e de *A miséria da filosofia*^{xv} (1847) o carácter deste “fundamento prático objetivo da teoria” enquanto “constatação (complexa e fecunda) de que as manifestações “espirituais” também comportam um processo material de gênese”, é recuperado por Barata Moura. Em sua síntese:

(...) os princípios, as teorias, as representações da consciência, em geral, encontram na realidade objetiva (decerto, subjetivamente mediada, em termos e instâncias polifacéticos) a raiz e a base fundamental da sua elaboração. É por isso que mesmo as categorias, apesar do nível elevado de generalidade ou de abstração em que se situam, jamais deixam de se constituir como “expressão teórica do movimento histórico” de determinadas relações objetivas (...) (BARATA-MOURA, 1997, p. 94-95).

A passagem de *A ideologia Alemã* destacada por Barata-Moura é:

A produção das ideias, representações, da consciência está, antes do mais, imediatamente imbricada na atividade material e no intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como decorrência directa do seu comportamento material (MARX e ENGELS, *A ideologia Alemã*, citado por BARATA-MOURA, 1997, p. 95).

Destaca que esta posição expressa “um largo alcance estritamente gnosiológico ou ontognosiológico”, na medida em que nas “relações entre o “ser” e o “pensar”, este último é determinado pelo primeiro e em termos de “reflexo””. Ao mesmo tempo, há aí relevância epistemológica na medida em que “o saber científico, em termos de resultado ou de produto a que a sua atividade conduz, necessariamente também se tem de medir com a realidade objectiva, a partir da qual se constitui, pela qual pergunta e para a qual procura inteligibilidade”. Entretanto as representações não refletem de modo automático,

imediatamente e adequadamente “os processos reais que estão na sua origem e desenvolvimento”, já que “o conhecer é (...) um processo de apropriação, em cujo decorrer transformações diversas intervêm”. É aqui que a crítica se destaca em “toda a operação do saber científico” (BARATA-MOURA, 1997, p. 95).

Por outro lado, “também a atividade transformadora material, a prática, não pode confinar-se a tentar realizar ou materializar ideais ou projetos que, *apenas* no plano ideal da consciência, surjam como *devendo* existir”. Para que a prática ocorra como transformação material^{xvi}, “armada de maiores probabilidades de sucesso efetivo”, é necessário que esteja “fundada” na “penetração no curso objetivo dos acontecimentos”. Efetivamente, “importa conhecer (...) porque (...) a transformação das realidades apenas pode ocorrer de dentro e no interior de um trabalho do leque de possibilidades que o jogo de contradições das “existências” adiante de si lança” (BARATA-MOURA, 1997, p. 96). É assim que

A consecução de um objetivo prático determinado – precisamente porque se pretende consumir em termos efetivos, materiais – jamais pode perder de vista as condições objetivas da realidade em que (e contra a qual, neste caso) tem de actuar, em ordem de alcançar seus desideratos. Isto é, esta consecução (que só uma prática determinada poderá operar) requer ela própria, como condição favorável, uma penetração científica na *conexão* objectiva (dinâmica) de um processo histórico e de uma situação social (BARATA-MOURA, 1997, p. 96).

Assim, antecede à possibilidade de “consecução de um objetivo prático determinado” – considere-se aqui o sentido forte da prática como “transformação material” – a penetração científica na *conexão* objectiva (dinâmica) de um processo histórico e de uma situação social” (BARATA-MOURA, 1997, p. 96). Os instrumentos científicos para esta penetração são apontados no desenvolvimento das pesquisas que levam a *O capital* e que já estão anunciados em *A ideologia alemã*. Avança Barata-Moura, destacando os nexos entre *cientificidade e prática*:

Comentando e perspectivando os acontecimentos da Comuna de Paris, Marx dirá, em *Guerra Civil em França*, que os trabalhadores, para alcançarem a sua libertação, não depositam as suas esperanças na mágica consumação de prodígios vários, mas antes têm que intervir com lucidez de propósito e firmeza prática sobre o jogo das contradições objetivas em devir. A prática pode certamente transformar uma dada realidade objetiva, desde que satisfeitas (não forçosamente de antemão) determinadas condições básicas de viabilização do seu sucesso. Os móveis conscientes, teoricamente compreendidos e assumidos, serão, sem dúvida, relevantes para uma correta orientação dessas operações; têm um papel a desempenhar na modelação dos condicionamentos, mas em caso algum poderão suprir ou abstrair dessas possibilidades reais produzidas pelo próprio desenvolvimento dos elementos objetivos em presença e em luta (BARATA-MOURA, 1997, p. 97).

Um “saber científico da realidade”, quando tem como finalidade “orientar ou perspectivar uma intervenção reconfiguradora”, não pode descurar de “atender à determinação da *conexão interna* dos elementos que dinamicamente integram uma dada estrutura”. A *cientificidade* requer, como condição epistemológica basilar, “uma adequada penetração na

conexão interna dos fenômenos, e não apenas uma sua descrição ou recensão ao nível da mera imediatez empírica da sua revelação/manifestação” (BARATA-MOURA, 1997, p. 98).

Já em Hegel esta dimensão da ““exposição” (...) concreta da conexão interna dos diferentes momentos que integram o “conceito”” esta presente como requisito do alcançar à sistematicidade que cabe às verdades científicas em uma concepção de que “a razão – que a ciência procura – não constitui uma mera estrutura de sentido apenas *subjetivamente* fundada em alguma faculdade transcendental do investigador ou inquiridor” mas refere-se a uma ““razão” (...) imanente às próprias coisas”. Em Hegel, nos marcos dos supostos idealistas, o “trabalho da razão” não se limita “às operações subjetivas próprias da atividade científica no seu pesquisar, mas constitui a “substancia” mesma do desenvolvimento em que as coisas consistem”. O “trabalho do racional” tem um “fundamento objetivo” que “cabe à ciência trazer à consciência”. A “racionalidade dialética” aparece em Hegel “constitutiva da *vida do próprio objeto*”, e o conhecer científico demanda “que nos entreguemos à vida do objeto” e “que se tenha diante de si e se expresse a sua necessidade interna” (BARATA-MOURA, 1997, p. 99; HEGEL, 1966)^{xvii}.

É na crítica às bases ontológicas mistificadas em que se assenta o pensamento de Hegel, que em Marx “as exigências especificadoras da cientificidade” têm como base “a realidade objetiva encarada de modo materialista”, constituindo-se, a partir da “matriz fundamental da dialética” com um “deslocamento radical ao nível dos fundamentos” em perspectiva materialista. A conexão interna dos fenômenos depende do seu enquadramento concreto em “terreno objetivo (material) determinado” (BARATA-MOURA, 1997, p. 102-104).

A grande atenção ao real, no seu processo de desenvolvimento e de transformação, bem como às condições objetivas (e subjetivas) que em cada momento vão determinando as diversas fases e figuras do seu devir, é, precisamente, o que irá permitir a um saber que se pretenda científico desempenhar-se com verdade da sua tarefa (BARATA-MOURA, 1997, p. 105).

Em Marx “subsiste uma unidade fundamental entre “cientificidade” e “materialismo””. A base desta unidade encontra-se “nos supostos bem definidos quanto à questão da materialidade do real”, postos no “contorno material de toda a atividade humana de reconfiguração do ser” em que “toda a produção e apropriação (...) da Natureza por parte do indivíduo no interior e por intermédio de uma determinada forma de sociedade” assoma com centralidade. É sobre esta base que “se edifica e desenvolve a concepção marxiana da prática (...) como ingrediência do processo de (...) concreção” da concepção materialista da dialética e dialética do materialismo (BARATA-MOURA, 1997, p. 114; MARX, 2011; MARX e ENGELS, 2007).

A Práxis como terreno da verdade:

É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento (MARX, *Teses sobre Feuerbach*, 1982, p. 1-3).

Vejamos como Barata-Moura desenvolve a conexão entre *ciência, verdade e prática* na obra *Dialética Marxista*^{xviii}.

Respondendo à questão “que é afinal a dialética para Marx?”, o autor conceitua “dialética”, “do ponto de vista subjetivo de uma consideração epistemológica”, como “designação genérica de um sistema complexo e dinâmico de categorias filosóficas que visa reflectir, analisar e tornar inteligível, processos reais, de caráter natural, social ou natural/social” (BARATA-MOURA, 2010, p. 8). Como aspectos “principais, e fundamentais” da maneira dialética de “dar conta (no plano do saber) da natureza dialética das realidades (que no registo ontológico começa a verificar-se”, o autor lega-nos quatro notas.

A **primeira nota** trata da *unidade ontológica fundamental da realidade*. Ou seja, o que “parece, e aparece como, desordenado, desligado, aleatório, ou até mesmo irracional, acaba, no fundo, por constituir uma *unidade*” que não é “simples, linear, idêntica”, mas “uma unidade em concreto determinada, no seu teor e na sua deveniência, segundo uma multiplicidade de instâncias, uma complexidade de relações, e uma contraditoriedade de elementos”. É por sua “unidade ontológica fundamental”, que “apesar de tudo aquilo que no campo da experiência imediata se nos revela (ou é apercebido) como descontínuo, fragmentário e “independente” – o real forma uma *totalidade*” (BARATA-MOURA, 2010, p. 8-9). Na dialética desenvolvida a partir de uma ontologia materialista, Marx compreende “como a ordem lógica concreta do pensamento tem de reflectir, e de acabar por procurar traduzir, “a lógica das coisas” (...) – o seu ser material dinâmico em totalidade, ou com totalidade – aquilo que, na realidade, “fala” e nos interpela desde o âmago do acontecer” (BARATA-MOURA, 2010, p. 10).

A **segunda nota** trata da “totalidade” ou “unidade do real” como um *fundamento objetivo, material do real*. O pressuposto da “totalidade” ou “unidade do real” não é produto “de uma mera organização ou estruturação subjetiva (artificial por que artificiada, sobre-imposta) a que a consciência ou o saber humanos procedem”; não se refere “apenas (a) o resultado de um conjunto de operações e de elaborações de índole gnosiológica ou epistemológica”; não decorre “de um simples poder “organizador” do múltiplo – “racionalizador” da sua diversidade imediata, empiricamente constatada – que, de acordo com representações tradicionalmente transmitidas e feitas valer, o “espírito” (divino ou humano) começaria, de alguma maneira, por instituir” (BARATA-MOURA, 2010, p. 10-11).

A “totalidade” ou “unidade do real”, tecida e entretecida “de multiplicidade determinada e em devir”, “é ontológica” e “é coextensiva ao *ser* (denotando, do mesmo passo, a sua estrutura fundante)”. A unidade, portanto, não decorre “de um simples poder “organizador” do múltiplo – “racionalizador” da sua diversidade imediata, empiricamente constatada – que, de acordo com representações tradicionalmente transmitidas e feitas valer, o “espírito” (divino ou humano) começaria, de alguma maneira, por instituir” (BARATA-MOURA, 2010, p. 10-11). A unidade é “uma operação unificadora que permite conferir inteligibilidade às coisas e aos processos”, é uma “característica (...) de um procedimento científico em geral”, e a ela “subsistem (...) razões de natureza *objetiva* que, precisamente, o estudo e a investigação fundamentados têm por missão descortinar”. Reconhecer esta “base material, *objetiva*, para a unidade *ontológica* do real (e, conseqüentemente para a dialeticidade que lhe é inerente) apresenta-se (...) como aquilo que vem a determinar o caráter *materialista* das concepções de Marx, a sua posição crítica e superadora face à dialética de Hegel, a sua radical desmistificação das várias figuras do idealismo” (BARATA-MOURA, 2010, p. 10-11).

A **terceira nota** trata da *historicidade* ou do *desenvolvimento do real no tempo*. A “totalidade material em que o real consiste não é um aglomerado estruturado de elementos, mas constitui ela própria *um processo em devir*”. Esta “unidade do real”, esta totalidade, “não é apenas momentânea, “sincrônica”, (...) fora do tempo, acima do tempo ou substancialmente indiferente à temporalidade”, mas “envolve radicalmente o seu *desenvolvimento* no tempo, a sua historicidade”; “a historicidade constitui uma ingrediência intrínseca inescapável da sua própria textura” (BARATA-MOURA, 2010, p. 12). Como definido por Marx, “método de desenvolvimento”, referindo-se esta expressão “ao percurso que um pensamento descreve na sua conceptualização” e naquilo que “concerne a própria ex-posição do ser no seu processo histórico de realização”; “neste contexto problemático” em que irrompem e estão presentes as “dimensões ontológicas”, Marx “procede a toda uma crítica das formas mecanicistas de materialismo até então vigentes” em função “da incapacidade de que elas se revestem em compreender (e com a consequência necessária) como a “prática” (*Práxis*) constitui ela mesma um ingrediente do ser (e não apenas algo de perfunctório, que avulsamente se lhe acrescenta)” (BARATA-MOURA, 2010, p. 13).

A **quarta nota** trata da *contradição como constitutiva das coisas, e do processo em que consistem*. No devir, neste “desenvolvimento histórico uno” em que o “real materialmente consiste, a contradição – a unidade e a luta de forças e de momentos contrários que se confrontam, negam, conflituam, sucedem e reconfiguram – vem a assumir um papel nuclear e

decisivo”. Isto porque “as contradições fazem parte das coisas, e do processo em que consistem; estão no centro da sua própria possibilidade de desenvolvimento e de resolução, precisamente, por que a historicidade se não encontra ontologicamente dissociada do ser” (BARATA-MOURA, 2010, p. 13-14). Nesta perspectiva, “o “desenvolvimento”, o devir, não é uma “superação” automática das contradições, mas a “forma” em que o seu movimento é possível (e, portanto, também o horizonte em que a sua transformação e “resolução” é encarável)”, revelando-se “como particularmente rica e sugestiva, no que toca a uma tentativa de surpreender o cerne da dialética da contradição, ou como a contradição se desvenda no cerne da dialética”. Isto por que o ser, “na totalidade em que consiste, está cruzado e entrecruzado por movimento”. Movimento este em que “a imutabilidade só em termos relativos (...), ou por abstração determinada, pode ser considerada”. Isto por que o real “encontra-se constituído, fundamentalmente, não por estados-de coisas *positivos*, fechados, acabados, perfeitos, mas por *relações* em processo de devir, que dinamicamente se desenvolvem”. Isto por que, “uma coisa não é apenas um estado determinado subsistente, mas um sistema de relações em desenvolvimento, em transformação”, sendo ai que “o espaço da contradição se cava e assoma, junto com a dinâmica de que se reveste” (BARATA-MOURA, 2010, p. 15-16).

No quadro e à luz de uma compreensão *dialética* da contradição, o movimento dos contrários no próprio decorrer da sua *luta*, na mediação interactiva em que as negações se sucedem, conflituam, e se vão reconfigurando, é, de um ponto de vista estrutural, indissociável da *unidade* que constituem (BARATA-MOURA, 2010, p. 15-16).

Já neste texto escrito em 1983, destacados os aspectos fundamentais da lógica dialética na relação entre ser e pensar, o tema da *prática* é trabalhado de forma mais minuciosa, principiado com o afirmar de que:

Ao nível dos processos sociais, este desenvolvimento real não é apenas *sofrido* pela humanidade. Os próprios seres humano, na precisa medida em que vivem, na e pela sua acção *prática*, vão transformando a realidade, vão-lhe trazendo novas e específicas determinações (BARATA-MOURA, 2010, p. 17).

Alerta não se tratar de uma transformação arbitrária, orientada pelo “gosto, vontade ou intenção”, mas de uma transformação dependente “das condições materiais concretas em que a sua atividade social se desenvolve”. Reforça: “os homens *transformam* mesmo as realidades”, e, “no caso e na medida em que eles consigam penetrar na inteligibilidade dos diversos condicionamentos objetivos que a elas correspondem”, os homens “estarão decerto em melhores condições de *orientar* essa transformação segundo fins que são os seus, num horizonte de um leque de possibilidades que as diferentes situações (que, na existência, integram esse processo real) objectivamente projectam adiante deles”. É por esta razão e

“neste sentido”, que Marx (assim como Engels) destacam que “a ciência e que, sobretudo, a dialética – assumida, a um tempo, no registo subjetivo do pensar e do agir –, no fundo, podem ser revolucionárias” (BARATA-MOURA, 2010, p. 17-18).

[...] para que a ciência e a dialética se possam desempenhar cabalmente desse papel revolucionante, não lhes basta, porém, apenas que detenham justeza ou correção teóricas. Estas qualificações são, sem dúvida, imprescindíveis, mas, por si sós, elas são também insuficiente para, automaticamente ou magicamente, promoverem aquilo que é *fundamental* na concepção marxista da *prática*: a saber, que esta, na realidade, se exerça em concreto como atividade *materialmente* – objectivamente – transformadora (BARATA-MOURA, 2010), p. 18).

Destaquemos nós, que a questão central aqui é que não basta que ciência e dialética “detenham justeza ou correção teóricas”, mas que, na concepção marxista da *prática* – a que Marx atrela o tema da verdade – esta “se exerça em concreto como atividade *materialmente* – objectivamente – transformadora”. Decorre daqui “a indispensabilidade constatada (e constatável) (...) de a compreensão dialectica da realidade objectiva (natural e social) e dos seus processos, ter de encontrar e de mobilizar os *produtores* e os *portadores* adequados ao preenchimento da sua constitutiva vocação crítica e revolucionária”.

Barata-Moura recorda, com Engels, que, de “um ponto de vista materialista consequente, e no horizonte histórico de transformação efetiva que lhe corresponde, é sabido que as “Ideias não podem, de modo nenhum, levar a cabo nada [ou o que quer que seja]”. Para “levar a cabo” ideias, “são precisos os homens que põem em acção [...] um poder prático [...]” (BARATA-MOURA, 2010, p. 18). Marx percebe muito cedo que os homens que portam este “poder prático”, “no e pelo trabalho da sua existência concreta, não se diluem ou vaporizam na figura etérea de uma qualquer Humanidade abstracta, sublimada e enaltecida num seu, tão maravilhoso quanto desencarnado, poder demiúrgico”. Este “poder prático”, este “poder transformador real” tem pelo contrário, “um nome e uma determinação de classe”. Recorda Barata-Moura: “Assim como a filosofia encontra no *proletariado* as suas [armas] *materiais*, assim encontra o proletariado na filosofia as suas armas *espirituais*” (BARATA-MOURA, 2010, p. 18).

Assentado nesta crítica dos fundamentos da *dialética* tomada em *ontologia materialista*, o §4, que trata do *Horizonte concreto da dialética*, firma:

Toda a crítica marxista da ordem capitalista existente e dominante – a partir da radicação económica da exploração em que assenta e que a sustenta – se desenvolve dentro destes parâmetros. Toda a determinação das tarefas que se colocam à classe operária e aos seus aliados, às camadas que objectivamente se opõem aos interesses de exploração do grande capital, passa por esta avaliação objectiva – materialista e dialética – da realidade social histórica (em e no seu desenvolvimento), da sua estrutura básica e das contradições que encerra e que lhe modelam o movimento (BARATA-MOURA, 2010, p. 20).

Barata-Moura, recordando o processo de desmontagem dos idealismos e dos socialismos da sentimentalidade e da filantropia que Marx e Engels operam em *A ideologia Alemã*, demarca: “O pensamento de Marx (...) não se alimenta nem da utopia, nem do simples protesto condoído ante a sorte dos oprimidos e dos desamparados”; não é a partir “nem de

uma *idealização* (abstracta) do *futuro*, nem do estabelecimento de um *dever-ser moral* (recheado de exigências éticas)”, que o pensamento de Marx “se constitui, naquilo que de mais válido e de revolucionário contém, dá a pensar, e concita à realização”. No pensamento de Marx, “a revolução não é um mero *suspiro do peito* sob a figura arfante de *anseios*”; “a revolução não se limita ao capítulo do *desejo*”; “a revolução não é um mero grito de revolta contra a *injustiça* e a *alienação* do existente” (BARATA-MOURA, 2010, p. 21-22).

Marx denuncia, critica, e prepara a ultrapassagem da ordem capitalista existente – da ordem histórica que preside ao modo *capitalista* de produzir e de reproduzir o viver dos humanos –, porque estuda as contradições materiais sobre que repousa, porque compreende as possibilidades objectivas que encerra e que do seu seio se vão perfilando, porque determina os agentes sociais que podem protagonizar e dirigir a sua transformação, porque elabora a estratégia e a tática que hão-de conduzir ao seu objetivo (material) revolucionamento. A transformação é, sem dúvida, prática – política, económica, material. Mas não é nem praticismo atarantado, nem voluntarismo desatado, nem visionarismo enfunado. A transformação dialéctica do real é o nosso próprio destino. A determinação da orientação que lhe podemos imprimir é exercício consciente da nossa própria liberdade – que não é um poder abstractamente incondicionado, mas uma tendência objectivamente protagonizável. Aqui se joga a dialéctica da história colectiva. Aqui se joga também a dialéctica do empenho pessoal (BARATA-MOURA, 2010, p. 21-22).

Notas finais

A prática é terreno da verdade porque, pela dialéctica sob ontologia materialista, está na prática, o fundamento do pensar e a possibilidade de o pensado realizar-se enquanto transformação material. Não é possível que o pensamento transforme. Mas, quando profundamente conhecedor do real, é possível que o pensamento oriente o processo de transformação material. Temos aqui um salto no trato com o tema da possibilidade do conhecimento com verdade, que é determinante para a tese de que os homens fazem a história, não como querem, mas de acordo com as condições que lhes foram legadas pelo passado (MARX, 2011, p. 25). Engels nos dirá, em 1876-77:

A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e junto com ela também a troca dos seus produtos, é o fundamento de toda a ordem social; de que, na sociedade historicamente atuante, a distribuição dos produtos, e junto com ela a subdivisão em classes ou estamentos, orienta-se por aquilo que é produzido, pelo modo como é produzido e pela maneira como o produto é trocado. De acordo com isso, as causas últimas de todas as mudanças sociais e revoluções (políticas) não devem ser buscadas na mente dos seres humanos, em sua noção crescente da verdade e da justiça eternas, mas nas mudanças que ocorrem no modo de produção e de troca; elas Não devem ser buscadas na filosofia, mas na economia do respectivo período. O despertar da noção de que as instituições sociais existentes são irracionais e injustas, de que a “razão é contrassenso, o bem se torna injúria” é apenas um indício de que, nos métodos de produção e nas formas de troca, ocorreram mudanças totalmente silentes, com as quais a ordem social moldada para as condições económicas anteriores não combina mais. Desse modo, foi dito simultaneamente que os meios para a eliminação das mazelas descobertas também devem estar disponíveis nas condições modificadas de produção – mais ou menos desenvolvidas. Portanto, não se pode, por exemplo, *inventar* esses meios a partir da própria cabeça, mas, usando a cabeça, *descobri-los* nos fatos materiais já existentes da produção (ENGELS, 2015, p. 304).

É assim que:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a

verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente escolástica.

(MARX, Teses sobre Feuerbach, 1982, p. 1-3).

Não porque ideou antecipadamente a realidade, sua lógica e seu dever ser. Mas porque, estudando a prática, o movimento dos homens produzindo sua história de acordo com o que lhe foi legado pelo passado, os homens podem reconhecer as tendências do seu movimento.

Em *O Capital* (MARX, 1989, p. 88), a certa altura em que expõe o fetiche da mercadoria, nos diz:

De acordo com a relação social de produção que tem validade geral numa sociedade de produtores de mercadorias, estes tratam seus produtos como mercadorias, isto é, valores, e comparam sob a aparência material das mercadorias, seus trabalhos particulares, convertidos em trabalho humano homogêneo. Daí ser o Cristianismo, com seu culto do homem abstrato, a forma de religião mais adequada para essa sociedade, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc. (...) O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer, quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. Para isso, precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, só podem ser o resultado natural de um longo e penoso processo de desenvolvimento (MARX, 1989, p. 88).

A *prática* é o critério da verdade, porque é na própria atividade prática (a transformação material pelo trabalho, a política e o experimento), cujas leis podem ser conhecidas à medida em que estudados estes mesmos processos de produção da vida, que os homens podem conhecer as leis do seu desenvolvimento. Antecipando-se ao seu *vir a ser*, os homens podem, no leque dos possíveis, projetar um futuro para além do existente.

Esta prática se move para além da imediatividade fática da experiência, exige dos homens “usando a cabeça, *descobri-los* nos fatos materiais já existentes da produção” (ENGELS, 2015, p. 304). A *prática* é o critério da verdade... Mas... “a probabilidade de chegar a seus (da ciência) cimos luminosos”, demanda o enfrentar da “canseira para galgá-los por veredas abruptas” (MARX, 1989, p. 19).

Notas

ⁱ Karl Marx (Trier, 05 de maio de 1818 – Londres, 14 de março de 1883) e Friedrich Engels (Barmen, 28 de novembro de 1820 – Londres, 5 de agosto de 1895) nascem no momento político da reação à revolução francesa na forma da Santa Aliança (1815-1848) entre as grandes potências monarquistas da Europa: o Império Russo, Império Austríaco e o Reino da Prússia aliados à Inglaterra, com seu império naval e colonial, e à França dos Borbones restaurados. Durante Congresso realizado em Viena, “se reajusta territorialmente a Europa sob a alçada dos potentados de Viena”. A Renania (país natal de Marx e de Engels), Colônia, Aquisgrán, e “outros territórios do Rin ocupados pela França são incorporados à coroa da Prússia” e instala-se a Confederação Alemã como uma “aglutinação de trinta e cinco príncipes soberanos e quatro cidades livres, sob a hegemonia da Áustria” (ROCES, 1982, p. VII). Neste quadro de reação às ideias e aos processos revolucionários que têm como marco a revolução francesa, entretanto, encontram-se as forças produtivas e as próprias relações de produção em patamar diferenciado do velho modo de vida feudal. A classe trabalhadora em formação havia despertado com o espalhamento dos ideais revolucionários por toda a Europa e dá sinais de insatisfação e revolta. Esta agitação política vai refletir na produção das ideias, e a “assinatura espiritual, ideológica daquele mundo” (ROCES, 1982, p. VIII) vai ser apropriada e transformada – à luz dos conflitos entre o antigo e o novo – ainda nos anos de juventude de Marx e Engels.

ⁱⁱ Em nota divulgada no texto “A práxis em Kant”, publicado na obra *O outro Kant*, Barata-Moura (2007) refere-se a uma “linha de investigação sobre a *prática*”. O levantamento no Sistema de Bibliotecas da Universidade de Lisboa permitiu localizar seguintes títulos escritos pelo filósofo português: *Ideologia e Prática* (1978), *A “Práxis” para Kant* (1982), *Da representação à “Práxis”* (1986b), *Ontologias da “Práxis” e Idealismo*

- (1986c), *Filosofia – Futuro – Prática. Meditação da filosofia a partir de alguns temas feuerbachianos* (1986), *A demanda da prática. A concepção de Práxis em Feuerbach* (1986a), *Idéalisme et Praxis, Annalen für dialektische Philosophie* (1989), *O horizonte prático de um ócio trabalhado. Subsídios para um estudo da “prática” em Descartes* (1998), “Praxis”, *Europaäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (1990), *Prática: para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica* (1994b), *Uma nota sobre a prática em Francisco Soares* (1999), *Das “ontologias da práxis” a uma radicação ontológica da prática* (2000), *Uma nota sobre a prática em Aristóteles* (2000). No conjunto desta obra, a partir de uma revisão “dos principais horizontes problemáticos” em que levanta-se “um leque amplo de compreensões doutrinárias de conteúdos”, em que a prática adquire significado na história da filosofia, destaca-se a defesa de um “sentido forte” – determinado pelo caráter rigoroso e estruturante em que são construídos os fundamentos – em que a prática é apreendida como *atividade material de transformação* (BARATA-MOURA, 1994b, p. 87-88).
- ⁱⁱⁱ No Prólogo à Tese Doutoral, expõe Marx: “Sin embargo, nos encontramos aqui con un enigma muy curioso y que no tiene solución. Los dos filósofos profesan exactamente la misma ciencia y la sistienen exactamente del mismo modo, pero – ¡qué inconsecuencia! – se enfrentan diametralmente en cuanto se refiere a la verdad, la certeza y la aplicación de esta ciencia y en cuanto respecta, en geral, a relación entre pensamiento e validad. Diogo que se enfrentan diametralmente, e tratar é de demostrarlo” (MARX, 1982, p. 23).
- ^{iv} Barata-Moura destaca, em vários documentos e obras, diversas passagens que evidenciam este elogio de Hegel e esta crítica de Feuerbach: Carta de Marx a Ferdinand Lassalle de 31/05/1858; Carta de Marx a Engels de 11/01/1868; Carta a Ludwig Kugelmann de 27/06/1870; Carta de Marx a Joseph Dietzgen de 09/05/1868; Carta de Marx a Engels de 16/01/1858; *Prefácios de O capital*.
- ^v Há debate acerca dos marcos de delimitação quanto ao período de nascimento e ápice do Idealismo Alemão. Adotamos aqui a tese de que este surge com Crítica da razão pura (1771) de Immanuel Kant (1724-1804) e atinge seu ápice e máximo desenvolvimento com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Nicolai Hartmann inclui entre os autores quem compõem o amplo espectro do que chama de A filosofia do idealismo alemão (1983), Leonhard Reinhold (1758-1823), Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), Salomon Maimon (1753-1800), Jakob Sigismund Beck (1761-1840), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Christoph Gottfried Bardilli (1761-1808), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Schelling (1775-1854), Friedrich Schlegel (1772-1829), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801) e Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Entre os traços centrais do Idealismo Alemão, temos a defesa de que não há filosofia sem idealismo, mas é necessário destacar que há elementos materialistas no idealismo alemão, como, por exemplo, a insistência de Kant quanto a uma “coisa em si” exterior que, ainda que não possa ser conhecida, é determinante na possibilidade do conhecimento. A determinação do objeto sobre a subjetividade vai ser profundamente negada pelo idealismo como um empecilho ao exercício da liberdade de uma decisão assentada no domínio racional de si mesmo.
- ^{vi} BARATA-MOURA cita Hegel (Enzyklopädie, § 536; TW, vol. 10, p. 330) e Marx (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA, vol. I/2, p. 18) nas fontes em alemão.
- ^{vii} Barata-Moura cita: “Cf. Ernst Bloch, Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel, 17; Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, vol. 8, p. 370; veja-se também, pp. 364-365” (BARATA-MOURA, 1997a, p. 138, nota 67).
- ^{viii} As questões que servem de roteiro são: a) De onde provém a necessidade *epistemológica* da ciência? Por que é que, *do ponto de vista epistemológico* (já que há igualmente outras dimensões envolvidas na questão), é necessário procurar um determinado tipo de saber que se qualifica de “científico”? b) Que visa a *ciência* apreender e determinar, no decorrer das operações e recorrendo aos instrumentos que lhe são próprios? Que necessita a *ciência* de apurar para preencher formalmente a função que lhe está atribuída? c) Qual é a *base ontológica* sobre a qual se erguem as exigências da “cientificidade” quanto ao seu objetivo ou *telos* epistemológico? Constitui-se a “cientificidade” num elemento/horizonte autônomo de requisitos meramente formais, ou requer ela própria, para que as exigências referidas não permaneçam confinadas ao terreno da abstração, um enraizamento ontológico determinado? d) Os fenômenos e a sua conexão interna definem-se, em última instância, no horizonte da “substancialidade coisificada”, ou remetem para estruturas mais complexas de sistemas de relações, onde a contradição, designadamente, ocupa um lugar constitutivo? Que implicações ontológicas e epistemológicas advêm do fato de os fenômenos se apresentarem como detentores desse estatuto? (BARATA-MOURA, 1998, p. 72-73).
- ^{ix} Barata-Moura localiza estas críticas dirigidas (a) aos supostos do “socialismo verdadeiro” de Karl Grün, (b) aos supostos da crítica à religião em Bruno Bauer, (c) aos supostos da crença quanto à possibilidade da emancipação humana a partir de um Estado Burguês presentes em Arnold Ruge, entre outros; em obras como *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social*.

Por um Prussiano” (1844), *A questão judaica* (1844), *A ideologia alemã* (MARX e ENGELS, 1845-1846). (BARATA-MOURA, 1998, p. 75-76 e notas 21-25 na p. 128).

- ^x Barata-Moura remete a citação ao original alemão *Die Deutsche ideologie*, V; MEW, vol. 3, p. 529. Na tradução Boitempo, trata-se do Volume II, Capítulo V “O Dr. Georg Kuhlmann Von Holstein” ou a profecia do socialismo verdadeiro (MARX e ENGELS, 2007, p. 511-519).
- ^{xi} Barata-Mora (1998, nota 28, p. 129) cita Feuerbach no original em alemão de acordo com *Gesammelte Werke ed Werner Schuffenhauer*. Na versão dos textos filosóficos das Edições 70: “O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas (FEUERBACH, 2002, § 32, p. 79).
- ^{xii} Estamos citando *Ad Feuerbach* ou *Teses sobre Feuerbach* a partir da tradução coordenada por José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina (MARX e ENGELS, *Obras Escolhidas, Avante!*, 1982).
- ^{xiii} No destaque da conflituosa apropriação que Marx fará do *idealismo alemão*, e, em especial, de Hegel e Feuerbach, Barata-Moura pontua já em Hegel aspectos que Marx desenvolverá em chave materialista. É o caso mesmo do destaque que faz, do apelo a uma dialética da “essência” e do “fenômeno”. Diz: “Ainda que numa base ontológica muito diferente da de Marx, Hegel havia, na verdade, apontado já para a necessidade de uma consideração dialética da “essência” e do “fenômeno”. Como na *Enciclopédia* se pode ler: “o fenômeno não mostra nada que não esteja na essência, e na essência não está nada que não esteja manifestado””. Aqui Hegel é citado em português, com referência em nota 37 (p. 130) a partir do original alemão *Enzyklopadie*, § 139; TW, vol. 8, p. 274 (BARATA-MOURA, 1997, p. 82 e p. 130).
- ^{xiv} Barata-Moura identifica esta posição de Feuerbach na passagem a seguir do § 27 de *Princípios da filosofia do futuro*: “O seu é a posição da essência. *O meu ser é o que é a minha essência*. O peixe existe na água, mas não podes separar a sua essência deste ser. A linguagem já identifica ser e essência. Só na vida humana é que o ser se separa da essência, mas também em casos anormais e infelizes – acontece que Não se tem a sua essência no sítio onde se tem o ser; mas, justamente por causa desta separação, a alma não está verdadeiramente presente onde se está realmente com o corpo. Só onde está o teu coração *estás tu*. Mas todos os seres – exceptuando casos contra a natureza – estão de bom grado onde estão e de bom grado são o que são – isto é, a sua essência Não está separada do seu ser, nem o seu ser da essência” (FEUERBACH, 2002, p. 71).
- ^{xv} A passagem de *Miséria da Filosofia* citada por Barata-Moura, traduzida do original em francês, é: “Mas desde o momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias não são senão expressões teórica, desde o momento em que se não quer mais ver nessas categorias senão ideias, pensamento espontâneos, independentes das relações reais, é-se bem forçado a atribuir como origem a esses pensamentos o movimento da razão pura” (*Misère de La Philosophie*), II, I; *Oeuvres*, ed. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1965, vol. I, p. 75).
- ^{xvi} Ver nota 3.
- ^{xvii} Para Hegel: “O começo da formação e do remontar-se à imediatez da vida substancial tem que proceder sempre mediante a aquisição de conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*, em elevar-se trabalhosamente até o *pensamento* da coisa em *geral*, apoiando-a e refutando-a por meio de fundamentos, apreendendo a rica e completa plenitude com atenção ao arranjo das suas determinações, sabendo bem a que ater-se e formando um juízo sério acerca dela. Mas este início da formação terá que deixar espaço, em seguida, à seriedade da vida pletórica, a qual se adentra na experiência da coisa mesma; e quando ao anterior se adiciona o feito de que a seriedade do conceito penetre na profundidade da coisa, teremos que esse tipo de conhecimento e de juízo ocupará na conversação o lugar que lhe corresponde (HEGEL, 1966, p. 9)”. Porque, “a verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o sistema científico da mesma”, Hegel atribuirá a si mesmo a tarefa de “Contribuir para que a filosofia se aproxime à forma da ciência – à meta em que pode deixar de chamar-se *amor* pelo *saber* para chegar a ser *saber real*: é isto a que me proponho”. Explica que a “necessidade interna de que o saber seja ciência radica na sua natureza e a explicação satisfatória acerca disto só pode ser a exposição da filosofia mesma” (HEGEL, 1966, p. 9). Mas “na medida em que é tomada de um modo universal, prescindindo do caráter acidental da pessoa e das circunstância individuais”, a “necessidade externa” é o mesmo que a “necessidade interna, sob a figura em que o tempo representa o ser aí dos seus momentos”. Hegel afirma então que “O demonstrar que é chegada a hora de que a filosofia se eleve ao plano da ciência constituiria, portanto, a única verdadeira justificação dos intentos encaminhados a este fim, já que pondo de manifesto a sua necessidade, ao mesmo tempo a desenvolveriam” (HEGEL, 1966, p. 9).

^{xviii} Em Janeiro de 2010, José Barata-Moura republica pela Editora *Avante!*, na coleção *Cadernos Militantes*, um pequeno texto com o título *Dialética Marxista*, cuja versão original – informa em nota – havia sido publicada em 1 de Maio de 1983, no suplemento Cultural de *O diário*.

REFERÊNCIAS

- BARATA-MOURA, J. Ideologia e Prática. Lisboa: Caminho, 1978. p. 295.
- BARATA-MOURA, J. O “materialismo intuitivo” de Feuerbach. Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, Série IV, N. 3, 1979-1980, p. 445-498.
- BARATA-MOURA, J. A demanda da prática: A concepção de Práxis em Feuerbach. História das ideias, Coimbra, Faculdade de Letras, vol. 8: p. 399-455. 1986a
- BARATA-MOURA, J. Da representação à “Práxis”. Lisboa: Caminho, 1986b. 176 p.
- BARATA-MOURA, J. Ontologias da “práxis” e idealismo. Lisboa: Caminho, 1986c. P. 256.
- BARATA-MOURA, J. Prática. Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica. Lisboa: Colibri, 1994b. p. 110.
- BARATA-MOURA, J. Materialismo e subjetividade – estudos em torno de Marx. Lisboa: Avante, 1997a. p. 364.
- BARATA-MOURA, J. Kant e o conceito de filosofia. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 255.
- BARATA-MOURA, J. Estudos sobre a ontologia de Hegel – ser, verdade, contradição. Lisboa, Avante!, 2010, p. 265.
- BARATA-MOURA, J. Totalidade e contradição: acerca da dialética. Lisboa: Avante!, 2012. p. 430.
- ENGELS, F. Escritos de Juventude. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 823.
- ENGELS, F. Anti-Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. Obras escolhidas. São Paul: Alfa-Omega, 1980, p. 169-207.
- FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. Lisboa: Edições 70, 2002. p 101.

HARTMANN, N. A filosofia do idealismo alemão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1960. p. 191.

MARX, C. Escritos de Juventude. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MARX, K. ; ENGELS, F. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo, Boitempo, 2007. p. 614.

MARX, K. ; ENGELS, F. A sagrada família. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 167.

MARX, K. Escritos de Juventude. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 753.

MARX, K. Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Lisboa: Avante!, 1994. p. 181.

MARX, K. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. O Capital. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

MARX, K. Prefácio. In: MARX, K. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p. 23-27.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K; ENGELS, F. Obras Escolhidas em três tomos. Tomo I. Lisboa, Avante!; Moscou, Progresso, 1982. p. 1-3.

ROCES, W. Prólogo. In: MARX, C. Escritos de Juventude. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. VII-XXVI.