



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) ▪ ISSN: 2763-7689

Tradução

O ser humano como ser supremo e a dialética antropológica do método de Marx, de Juan José Bautista

Traduzido por
Bruno Reikdal Lima

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.442

Recebido em: 05 de março de 2021.

Aprovado em: 20 de abril de 2021.

Contato do tradutor: bruno@reikdal.net

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3881921075041669>

O ser humano como ser supremo e a dialética do método de Marx, de Juan José Bautista*

Bruno Reikdal Lima

Apresentação

A América Latina foi profundamente marcada no século XX por movimentos de insurreição e rebeldia, assim como subseqüentes reações de manutenção e estabilização das dinâmicas sociais. Se por um lado um espírito revolucionário agitou toda uma geração que sonhava com um mundo alternativo possível, por outro, a execução imediata do poder por elites que dispunham do controle sobre as instituições derrubou com violência e arrefeceu, com algumas concessões, a onda que se levantava. Ao final do século XX e início do XXI, do ponto de vista institucional se obteve uma relativa estabilidade.

Contudo, junto a grupos humanos excluídos das tomadas de decisão, o que aparecia como uma nova ordem democrática funcionava como meio de superexploração do trabalho, domínio de territórios, controle de corpos e violência. Assim eclodiam movimentos em todo o continente, como o Caracaço já em 1989, a rebelião dos indígenas zapatistas no México em 1994, a Guerra da Água de Cochabamba em 2000, assim como

a emergência do bolivarianismo que animou principalmente correntes na Bolívia, Equador e Venezuela. Movimentos cujas raízes condicionaram e foram condicionadas pelas produções teóricas que se desenvolviam na América Latina, tendo como referência processos de libertação e os problemas das relações de dependência.

Nesse contexto, Juan José Bautista Segales se torna um dos principais teóricos engajados no espírito dessas dinâmicas históricas. De tradição aymara e nascido em 27 de dezembro de 1958, formou-se em sociologia pela Universidad Mayor de San Andrés, na Bolívia, trabalhando junto a Hugo Zememann. Em seguida, seguiu carreira acadêmica e se doutorou em filosofia pela Universidad Nacional Autónoma do México, tornando-se discípulo e grande estudioso crítico das produções teóricas de Enrique Dussel e de Franz Hinkelammert. Suas principais obras são *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana* (2012), *Dialéctica del fetichismo de la modernidad* (2016) e o vencedor do Prêmio Libertador al Pensamiento Crítico de 2015, *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (2014).

Sempre dialogando criticamente e envolvido com os movimentos revolucionários populares, Bautista desenvolveu leituras rigorosas de Hegel e de Marx, que o conduziram a um modo peculiar de discutir com a teoria marxista. Em seus últimos estudos, trabalhava com uma retomada de conteúdos das obras

de Walter Benjamin e Ernst Bloch, tendo como referência a crítica às bases antropológicas que subjazem e por vezes estão ocultas nas teorias que enfrentamos. O artigo aqui traduzido insere-se nesse âmbito e é sua primeira sistematização.

No momento em que finalizávamos a publicação do texto em português, infelizmente, vivenciamos o triste falecimento de Juan José Bautista, aos 63 anos, em maio de 2021. Como aymara, regressa à Pachamama para junto de seus ancestrais, marcando com seu legado a história do pensamento crítico latino-americano, enquanto deixa abertas algumas trilhas que podem se tornar caminhos de luta para um outro mundo possível.

Tradução

O ser humano como ser supremo e a dialética antropológica do método de Marx*

Introdução

Na conjuntura em que estamos vivendo, que claramente é uma conjuntura de transição para outra forma de vida, poderia se dizer que basicamente os povos que se debatem, em meio às consequências desastrosas desse tempo histórico, se debatem entre: por um lado, os que seguem padecendo passivamente com as consequências do modelo liberal, por outro, os que resistem ativamente a esta forma econômica e política de dominação e, finalmente, aqueles povos que passaram já da resistência à construção de alternativas distintas ao capitalismo neoliberal e à modernidade.

Quando alguém se posiciona a partir da perspectiva daqueles povos que estão factualmente construindo alternativas, começam a aparecer novos problemas, como também novos temas, quase

* BAUTISTA, Juan José. El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx. *In*: HINKELAMMERT, Franz. (Org). **Buscando una espiritualidad de la acción**: el humanismo de la praxis. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, pp. 229-255, 2020.

despercebidos para o pensamento crítico ou libertador do século XX, e que estão começando a iluminar melhor as possíveis saídas ao impasse que diariamente é produzido pelo capitalismo e pela modernidade. Dizer que no século XXI necessitamos de outro pensamento ajustado aos problemas do século XXI, não é mera pose, e sim uma real necessidade, principalmente se o problema já não tem a ver somente com uma nova opção, seja econômica, política ou cultural, e sim com o destino da humanidade toda e da natureza.

Os últimos informes dos grandes centros de pensamento e as denúncias dos grandes analistas em nível mundial tendem a mostrar que aos grandes centros de poder pouco importa continuar explorando a natureza até as últimas consequências e, em paralelo, já estão promovendo de fato políticas tendentes ao extermínio de praticamente metade da humanidade que, para esses centros de poder, aparece como um estorvo ou obstáculo para seus planos de desenvolvimento e consumo dos atuais e de novos bens materiais, que diariamente o grande capital segue produzindo.

Diante desse panorama, o tipo de pensamento crítico que já não tem pensado a partir dos mesmos pressupostos sobre os quais se construiu o pensamento crítico, marxista e de esquerda do século XX, está começando a trabalhar a possibilidade de produzir outros pressupostos, ou seja, outros fundamentos sobre

os quais seja possível construir outro pensamento que não se limite a criticar, mas a propor as possíveis saídas ao impasse no qual se encontra não somente o pensamento de esquerda, senão a própria situação na qual se encontra a grande maioria empobrecida sistematicamente pelo grande capital.

Nesse sentido, o pensamento que Franz Hinkelammert tem produzido nos últimos anos é um grande exemplo do que poderíamos fazer em prol da construção desse novo pensamento. Nesta linha, buscamos desenvolver neste breve ensaio três hipóteses que surgem para nós como produto do diálogo com Hinkelammert e Marx, com Ernst Bloch e Walter Benjamin.

A primeira hipótese tem a ver com os pressupostos implícitos na antropologia com a qual surge a modernidade.

A segunda tem a ver com a secularização moderna dos mitos pressupostos nas antropologias na modernidade.

E a terceira hipótese tenta situar o lugar que este tipo de reflexão antropológica ocupa no interior da dialética, tanto de Hegel, de Marx, como da possível ideia de dialética que se poderia desenvolver a partir deste último.

Enfim, para mostrar que a reflexão antropológica feita tanto por Marx quanto por Hinkelammert é parte consubstancial da nova ideia ou concepção de dialética produzida por Marx e que Hinkelammert tem desenvolvido hoje.

1. Desenvolvimento

Em vários de seus últimos trabalhos, especialmente em seu “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis” (2019)¹, Franz Hinkelammert insistiu muito em refletir ou esclarecer o que está pressuposto na afirmação de Marx, de procedência feuerbachiana, de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano. Hinkelammert assegura que para Marx esta afirmação é ou pode servir como um critério de discernimento ético ou racional para discernir o sentido das ações políticas, da praxis em geral, assim como da intencionalidade revolucionária quando se quer transformar a realidade. Por isso insiste que Marx não se detém nesta afirmação, mas vai além dela ao mostrar o que é deduzido ou o que se segue desta afirmação, para a qual: a consequência, quando se está de acordo com a ideia de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano, é lutar contra todo tipo de ação, situação ou fato que negue esta ideia-critério.

Pois bem, como o pensamento dialético sugere e está contido

1. Dada a ausência de citações diretas e de explicitação das versões utilizadas de cada obra referenciada na versão original do texto aqui traduzido, optamos por indicar, na primeira ocorrência, as versões em português das obras citadas por Juan José Bautista, para auxiliar o leitor e pesquisador. Desse modo, para todos os trabalhos citados que tivessem publicações em português correspondentes, a estas nos referenciamos. No caso das exceções, optamos por indicar versões publicadas no original.

no procedimento metodológico da fenomenologia, trata-se de ver de onde surge não somente essa afirmação feuerbachiana, mas também a reflexão categorial explícita de Marx, isto é, a passagem do conceito à categoria ou ainda a passagem da interpretação à transformação. Em nossa opinião, é um diálogo implícito com os pressupostos fundamentais com os quais surge a modernidade e que agora há de se superar. Como dizem Bloch e Benjamin em seus diálogos com Hegel, no final é quando aparece com maior nitidez a origem ou o começo de um processo. E justo agora que começa a alvorecer o final da modernidade e o amanhecer de um novo século, de um novo tempo ou, como diria Benjamin, do autêntico futuro contido no tempo messiânico.

De acordo com nossa hipótese, outra das formas de entender a inversão que Marx faz da dialética hegeliana consiste em começar por onde termina a dialética de Hegel. Isto é, para virar Hegel, o capitalismo e a modernidade, deve-se partir do final deles, de seu resultado, de suas consequências e, a partir daí, retornar ao princípio, para que o que está posto ao contrário se ponha de pé. Quando Marx diz no "Posfácio" à segunda edição do Livro I d'O *Capital* (2017 [1872]) que não havia feito somente uma crítica a Hegel quase trinta anos antes, mas que o havia invertido, o que está dizendo também é que ele, no caso, Marx, havia partido em sua crítica não por onde Hegel começa e sim por onde ele termina. A crítica à dialética hegeliana que Marx

faz começa não com a crítica da Doutrina do Ser (HEGEL, 2016 [1812]²), (para daí passar à Doutrina da Essência (HEGEL, 2017 [1813]) e logo à Doutrina do Conceito (HEGEL, 2018 [1816]), desenvolvido na *Ciência da Lógica*) que é onde começa o método dialético hegeliano, e sim na crítica à *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010 [1820]).

Na "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução" (MARX, 2010 [1844]), que é o texto ao qual se refere tantas vezes Franz Hinkelammert, e que é o texto ao qual Marx se refere tanto no "Prólogo" à *Contribuição à crítica da economia política* (2008), de 1859, quanto no "Posfácio" à segunda edição do Livro I d'O *Capital*, o tema central é a ideia de ser humano que, enquanto reflexão antropológica, Marx realiza para deixar claro de onde ele parte na reflexão dialética e, por sua vez, tomar distância não somente de Hegel, mas também dos jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda. Por quê? Porque na *Filosofia do Direito*, produto de todo seu sistema, Hegel logo chega a uma ideia de ser humano pressuposta em toda sua reflexão dialética desde a *Fenomenologia do Espírito* (2003 [1807]) até a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995a, 1995b, 1995c [1830]), isto é, apenas na *Filosofia do Direito* Hegel mostra as cartas escondidas ao longo de toda sua reflexão abstrata. Quer dizer, quando, na sessão do

2. Indicamos o ano de publicação da primeira edição da obra de Hegel. Contudo, a tradução em português indicada toma como base a segunda edição, de 1832.

“Direito Abstrato”, Hegel define o que faz o ser humano, nos diz que o indivíduo burguês “é” o ser humano. Isto é, aquilo que faz com que um ser humano seja humano é a propriedade privada.

Dito de outro modo, de Hegel ter partido na *Ciência da Lógica* da ideia do Ser em geral, que é aquilo que sempre está pressuposto no aparecer de todo ente, quando chega à *Filosofia do Direito*, logo nos mostra o sujeito de todo esse processo dialético que havia sido não todo ser humano, e sim um tipo de humanidade, que não era toda a humanidade, mas somente uma parte, isto é, a humanidade burguesa europeia que era proprietária da propriedade privada produzida pelo capital, humanidade à qual era completamente coerente o tipo de modelo ideal contido na *Doutrina do Conceito*, que é uma secularização de um tipo ou ideia de Deus concebido, por sua vez, pelo protestantismo luterano, alemão, burguês, europeu, moderno e ocidental. Isto é, Hegel nos fez comprar gato por lebre. Isto é, fez toda uma fundamentação filosófica não apenas para justificar argumentativamente a modernidade, senão também o seu sujeito, o indivíduo liberal moderno, ou seja, o burguês capitalista com consciência moderna e ocidental.

Marx, que já havia visto na Alemanha as consequências perversas que acarretam esse tipo de humanidade no problema do roubo da lenha, não podia partir em sua reflexão dialética politicamente deste mesmo tipo de humanidade, mas teoricamente tampouco

poderia partir de uma abstrata ideia do Ser. Como a raiz de todos os problemas é o ser humano, tinha que partir não do Ser em geral, mas do ser humano em concreto (não de uma ideia em geral, mas de uma humanidade que na realidade aparecia como materialidade), tal como aparecia na realidade, e o que aparecia para Marx não era somente o indivíduo burguês, empresário e empreendedor produtor de capital, mas também as crescentes misérias que este burguês empresário produzia na realidade, quando produzia mais capital que aparecia nas peles esfoladas em cima das quais ganhavam a vida, fazendo com que fossem esfoladas.

Todavia, Marx não era o primeiro a fazer esse tipo de reflexão. No surgimento da modernidade, Nicolas de Cusa em 1440 foi um dos primeiros a enfrentar a antropologia medieval de forte tradição aristotélica que afirmava que os seres humanos do norte da Europa tinham uma humanidade inferior à dos humanos helênicos do mediterrâneo e que não eram aptos para a reflexão teórica. Ele é o primeiro a afirmar que a situação geográfica do norte da Europa é apta para o livre desenvolvimento do pensamento e que, por isso, o europeu tinha uma disposição inata para a teoria. Mas, como bem disse Ernst Bloch, não seria no norte da Itália onde se travaria a luta central para o surgimento da modernidade, e sim durante as lutas camponesas que abarcaram toda a Europa, inclusive a partir do norte da Turquia

até a Inglaterra, desde o século XIV, até o início do século XVI.

Bloch, seguindo a reflexividade dialética apreendida de Marx, também começa sua obra com uma reflexão antropológica. Em seu caso, rastreia historicamente de onde surge a ideia de que o ser humano seja o ser supremo do ser humano. Não por acaso, sua primeira obra é dedicada ao tema, *Thomas Müntzer: teólogo da revolução* (1973 [1921]), de 1921, mas também o faz em seu *Entremundos na história da filosofia* (1977 [1962]), de 1962. Bloch mostra como durante a guerra dos camponeses na Europa, o motivo em última instância pelo qual se luta é por uma ideia de ser humano na qual, em última instância, está fundada a possibilidade e legitimidade de um projeto de vida, com fortes consequências políticas e econômicas. Os camponeses liderados por Thomas Müntzer (1489-1525) lutam para defender sua forma de vida ligada intimamente ao campo, que é onde se produz em comunidade toda uma visão de mundo e da realidade que começa na produção do alimento, produto do trabalhar a terra e se coroa com uma imagem mística tanto da realidade como do ser humano. Eles afirmavam que tanto a terra como o ser humano, ao terem sido criados por Deus, eram também como seus filhos, deuses, isto é, como produtos da imagem de Deus, os seres humanos tinham a Deus, quer dizer, o bem, a bondade e a justiça em sua interioridade. E, justamente por isso, os seres humanos, porque tinham o bem em seu seio, poderiam fazer o bem na terra, quer dizer, porque o eram, tinham em sua

interioridade o bem supremo, podiam fazer descer o céu à terra e, assim, completar a criação que Deus havia iniciado que era fazer de toda a terra um paraíso.

Estas ideias pareceram muito perigosas não apenas para as monarquias locais, senão também ao papado de então, mas especialmente às nascentes oligarquias que já se desenvolviam nos nascentes burgos por toda Europa. Primeiro, porque a Bíblia na mão dos camponeses demonstrava aos príncipes locais as injustiças que estavam cometendo contra eles e que estavam contra as escrituras que diziam respeitar e venerar. Segundo, porque questionava diretamente o poder do Vaticano ao mostrar com a Bíblia à mão que nela não havia argumento para sustentar que deveria haver uma mediação institucional entre Cristo e os crentes na terra. E, terceiro, porque a Bíblia na mão dos camponeses mostrava aos burgueses emergentes que a acumulação de riqueza tinha quase sempre uma origem perversa, produto do roubo ou da apropriação indevida do trabalho alheio.

A resposta não veio da monarquia, que ainda tinha consciência medieval, tampouco do Vaticano, e sim das oligarquias locais relacionadas com as burguesias emergentes. A resposta tinha que ser também teológica. Como disse Ernst Bloch, a resposta foi elaborada teologicamente por Martinho Lutero (1483-1546). Desde o princípio, Lutero, com a Bíblia em mãos, opôs-se à

ideia de que o ser humano como criatura de Deus seja bom por natureza. Apoiando-se na doutrina do pecado original, Lutero sustentou que o ser humano, pelo pecado originado e herdado por Adão e Eva, já não tem o bem, a bondade ou o bom em sua interioridade, e sim o pecado. Agora, o ser humano pela desobediência é pecador, é injusto e imperfeito e por isso mesmo não pode fazer descer o céu à terra, não pode completar a tarefa de Deus de fazer desta terra um paraíso. Porque tem o mal em sua interioridade é egoísta por natureza. Tudo o faz por egoísmo próprio, não pelo bem de todos, e sim apenas de si mesmo, mas exatamente por isso o bem não pode existir dentro dele, senão somente fora dele quando, por um acordo ou contrato, são postos limites aos interesses egoístas de cada um.

Quer dizer, se em Thomas Müntzer era possível fazer descer o céu à terra, em Lutero quem quer fazer descer o céu à terra somente vai produzir o inferno. Por isso é declarada heresia não apenas a doutrina dos seguidores de Müntzer, mas também são combatidos todos os seguidores ou crentes das doutrinas místicas dos camponeses que afirmavam como bom o campo em nome de Abel e condenavam os fundadores das cidades burguesas como Caim. Até que desapareçam, são combatidos pela tríplice aliança das monarquias, do Vaticano e das oligarquias locais relacionadas com as burguesias emergentes. Derrotado o campo, começa o desprezo pelo camponês, pela terra, pelo tipo de trabalho camponês e por sua doutrina mística e seus

crentes. E paralelamente começa a sobrevalorização da forma de vida da cidade, do burgo, da forma de vida do burguês, sem mística, e do tipo de trabalho desenvolvido por este.

Posteriormente, o pensamento burguês lentamente começa a secularizar a ideia teológica de que o ser humano é pecador por natureza. Agora, o faz ao converter o ser humano em indivíduo egoísta por natureza, graças à economia política clássica, cuja forma de se relacionar é por meio de acordos ou contratos desenvolvidos pelo direito moderno. Como diz Marx, se o conteúdo da mercadoria são as relações sociais de domínio e exploração, sua forma são as relações jurídicas. E esta relação sempre foi vista por Marx de modo muito claro. A ideia luterana de que o ser humano é pecador por natureza é secularizada por Adam Smith e Jeremy Bentham, no sentido de que o ser humano por natureza atua segundo interesses egoístas.

No modelo neoliberal esta mesma ideia é atualizada com a noção de que agora o ser humano é ganancioso por natureza. Até em Hegel, na lógica, diz-se expressamente que é mais racional pensar ou crer que o ser humano é mal por natureza e não bom, pois, se é afirmado que o ser humano é bom, não se poderia explicar de onde surge tanta injustiça nesse mundo, por isso é lógico pensar que somente um ser imperfeito ou egoísta pode fazer atos inumanos. E como muitas vezes lembra Hinkelammert, Popper é quem populariza em sua *A sociedade aberta e seus*

inimigos (1974 [1945]) a ideia de que quem quer produzir o céu na terra, a única coisa que vai trazer ou fazer descer à esta terra, é o inferno. Por isso que é muito mais racional ficar com este sistema de domínio do que querer transformá-lo em um mais justo.

Hoje mesmo, em relação à Venezuela, muitos funcionários do Departamento de Estado norte-americano, da CIA e do Comando Sul pensam que a queda do governo venezuelano é questão de dias ou semanas, porque o que em última instância estaria sendo discutido é quanto lhes vai custar a saída de Maduro, seus ministros, generais e assessores, porque como todo o mundo bem sabe, todos tem um preço. Isto é, todo o povo venezuelano que está lutando por uma Venezuela livre não está lutando nem pela libertação e nem pela revolução etc., mas somente e unicamente por interesses egoístas. Quer dizer, ninguém luta pelo bem comum, ninguém dá a vida por uma causa justa.

2. A dialética cristã de Hegel

Contudo, a ideia formulada e não desenvolvida pelos camponeses muntzerianos de que o ser humano é divino ou bom por natureza não desapareceu por completo graças à crítica ao capitalismo e à modernidade dos românticos de

esquerda de quem Marx bebeu muito. De modo sub-reptício, apareciam sempre nas grandes insurreições as ideias místicas camponesas não desenvolvidas pela academia e, por sua vez, sempre combatidas por intelectuais a serviço da burguesia e do capital. Tanto é assim, que mesmo em sua forma invertida, aparecia em textos fundantes do pensamento crítico.

Como sugere a obra de Ernst Bloch, o pensamento dialético é uma tentativa de secularização do pensamento místico, no caso de Hegel, de um misticismo cristão de direita, e no caso de Marx, de um misticismo de esquerda, mas de ascendência judaica. Parece um detalhe qualquer, mas como mostram as obras tanto de Bloch e Benjamin, é uma nuance fundamental. Como mostra a obra de Bloch, a mística cristã sempre pensa a realidade em níveis de compreensão dividida em três partes, a saber: o literal ou material, o psíquico e, finalmente, o pneumático. Estas formas de compreensão estiveram muito relacionadas com os níveis de compreensão ou entendimento da Bíblia. No primeiro nível, o do sentido literal, o escrito é tomado como está. No segundo nível, quer dizer, no sentido psíquico, o que é lido é tomado alegoricamente; neste plano são feitas interpretações, quem interpreta é a alma. No terceiro nível de compreensão ou leitura é o espírito o que capta o significado mais profundo da escrita, por isso se chama o nível pneumático ou espiritual. Neste sentido, se dizia que ao primeiro nível, que é o literal, qualquer leigo poderia acessar. Mas o segundo, que é o racional

somente poderia ser acessado com uma preparação prévia ou estudo dos textos sagrados. Por sua vez, para o terceiro nível se requeria a iluminação do Espírito Santo. Por isso, durante muitas décadas se intensificava o primeiro nível como simples temor das escrituras, ligado à relação de temor com o Deus Pai do Antigo Testamento. Em troca, ao segundo nível se é elevado pelo conhecimento do Novo Testamento, no qual se passava do temor ao amor do Filho de Deus. Mas somente no terceiro nível se tinha acesso à revelação dos mistérios escondidos na escritura e que somente eram revelados pelo Espírito Santo. A este nível, depois da morte do fundador do cristianismo, foi chamado de *Apocalipse*, palavra de origem grega que se traduz por Revelação e que em hebraico quer dizer *Kabalá*.

Em Hegel estes níveis de leitura ou compreensão da realidade são introduzidos por meio de Jakob Böhme. Hoje, é bastante conhecido que nos primeiros rascunhos da lógica hegeliana ou sistema da dialética, Hegel chamava a Doutrina do Ser de Doutrina do Pai. A Doutrina da Essência de Doutrina do Filho. E a Doutrina do Conceito de Doutrina do Espírito Santo. Não por acaso, na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel nos leva de sua pena ao âmbito da Razão, diz que somente na modernidade o ser humano está preparado para a revelação do Espírito Santo – por isso chama a modernidade de pentecostes da história da humanidade. Quer dizer, somente na modernidade poderia ser revelado o sentido de toda a história da humanidade e àquilo a

que ela estava destinada, e isto somente poderia ser revelado por uma filosofia dialética como a dele.

Isto significa que o mistério que estava escondido em toda a filosofia de Hegel e, especialmente, em seu método dialético, estava escondido no terceiro nível de compreensão ou leitura contido em sua Doutrina do Conceito, isto é, quem quisesse entender em profundidade o método dialético teria que conhecer o conteúdo ou sentido escondido na Doutrina do Conceito, que é onde estava revelado o conteúdo do mistério, ou seja, do espírito, tanto de Hegel, de sua filosofia, como da modernidade, que é o que aspirava revelar conceitualmente, ou seja, racionalmente, o sistema de Hegel. Por isso, diz-se que na obra de Hegel a modernidade é finalmente elevada ao âmbito do Conceito.

Se Marx era crítico do método hegeliano, não poderia partir ingenuamente desse conteúdo, quer dizer, não poderia se limitar a questionar ou criticar o conteúdo da doutrina do ser ou da essência, mas o fundamental que estava escondido no conteúdo da doutrina do conceito, que é onde Hegel desenvolve a ideia de Razão como secularização de uma das determinações da ideia de Deus desenvolvida pelo luteranismo alemão, burguês, europeu e moderno. De que Deus é Deus porque é onisciente, o é porque conhece o todo de toda a realidade, e quando o ser humano conhecia este conhecimento, então poderia, agora sim, conhecer o que é a verdade. Antes o ser humano

estava limitado de conhecer a verdade porque não conhecia este conhecimento, no máximo havia chegado ao sentimento ou à intuição deste conhecimento, mas não ao conhecimento fundado na razão mesma. Isto é, Marx se perguntava que: se estávamos ante à verdade da verdade, ante ao conhecimento do conhecimento, como era possível que estando neste estágio ou tempo histórico houvesse não somente tanta injustiça e miséria, como também tanta produção sistemática de miséria ao nível ou em escala planetária? Isto é, a teoria ou neste caso a filosofia, tinha pouco que ver com a realidade. Tratava-se, portanto, de começar na crítica como forma de conhecimento, desde outro ponto de partida.

3. A dialética judaico-mística de Marx

As biografias de Marx dão poucas luzes a esse respeito, mas deixam algumas pegadas a partir das quais podem ser feitas algumas reconstruções que começam com intuições, transformam-se em conjecturas e logo em hipóteses a serem desenvolvidas. Sabe-se que Bruno Bauer, um dos professores e amigos de Marx que também pertencia ao círculo dos hegelianos de esquerda, que não apenas ensinava Antigo Testamento na universidade como também tinha sido aluno de Hegel, era de ascendência judaica, como Marx. Este parece ser um detalhe menor, mas não o é quando nos damos conta, especialmente

com obras como as de Benjamin, Rosenzweig e até Bloch, de que quando um judeu enfrenta obras que procedem de outra tradição como a cristã, imediatamente se dá conta de seu conteúdo, que dizer, imediatamente localizam ou detectam o conteúdo, conteúdo em tal ou qual obra, neste caso, a de Hegel. A respeito desta, ou tomam distância e a questionam abertamente ou, senão, a assumem, mas sabendo de sua procedência e para onde caminha. Bauer, em nossa opinião, é quem indica ao jovem Marx os problemas contidos na Doutrina do Conceito, da ideia de Deus contida aí, sua procedência e seu sentido. Isto é, Marx desde então sabia ou intuía que o conteúdo contido na Doutrina do Conceito era o modelo ideal que se correspondia com o tipo de narrativa moderna, luterana e burguesa de seu tempo, isto é, era coerente com o sentido dessa história, mas não com toda a realidade. E isto se faz evidente não somente com o problema do roubo da lenha, mas quando tem de enfrentar a realidade chamada operária e proletária na França.

Mas Marx também já sabia por meio do Novo Testamento que o fundador do cristianismo havia dito eloquentemente contra o Sinédrio e contra os escribas do Templo que o *Shabath* tinha sido criado para o ser humano e não o contrário, quer dizer, que as instituições tinham sido criadas para servir ao ser humano e não para que o ser humano servisse à instituição. Quer dizer, já sabia que o ser humano ou a ideia que se tivesse dele poderia servir de critério para avaliar a bondade ou não das instituições,

mas não de qualquer ser humano, nem o ser humano em geral ou abstrato, mas de um tipo de humanidade.

Este dilema enfrentado por Marx vemos refletido ao longo de toda a discussão que opera na “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, onde literalmente começa sua crítica à dialética de Hegel não pela Doutrina do Ser, da Essência ou do Conceito, e sim pela ideia de ser humano à qual chega a dialética de Hegel em sua *Filosofia do direito*. Isto é, por que Marx começa a dialética hegeliana com uma reflexão antropológica? Em nossa opinião, este detalhe é fundamental no momento de querer entender a especificidade ou tipo de dialética que Marx começará a desenvolver a partir de 1843 até 1875, isto é, desde a “Introdução” à crítica de 1844, até o capítulo 23 do Livro I d’O *Capital*. Este detalhe tão fundamental para nós foi descuidado pelo marxismo do século XX, mas localizado agora pelo professor Franz Hinkelammert em seu último ensaio “A dialética marxista e o humanismo da práxis”, escrito em 2018. Então, seguindo sua pista poderíamos dizer o seguinte.

Retornemos por um instante ao antecedente do tipo de pensamento místico desenvolvido pelo pensamento judaico. Deve-se dizer desde o início que nem todo o pensamento judaico é místico. De fato, a corrente talmúdica se afirma como explicitamente racional ou racionalista, tradição da qual procedem pensadores como Emmanuel Lévinas, por

exemplo. Em troca, para a corrente mística o *talmud*, o estudo, é desenvolvido do primeiro nível de leitura ou compreensão da Torá e da Tanak que, no máximo, chega ao segundo nível de interpretação ou alegórico. Na mística judaica não há três níveis de leitura de um texto ou compreensão da realidade e sim quatro, denominado *PARDES*.

O primeiro nível de leitura ou compreensão se chama *Peretz*, que faz alusão a uma leitura literal ou descritiva do visto ou lido. Neste nível, pode-se no máximo chegar ao âmbito da memorização, o qual é básico para se elevar ao segundo nível que se chama *Remesh*. No segundo nível, as alegorias logo podem ser intercaladas ou conectadas as histórias, mandamentos ou parábolas descritas ao longo do texto, com o qual logo se pode começar a entender o sentido das lições ou histórias contidas no texto. No terceiro nível, chamado *Daresh*, logo estamos ante uma compreensão profunda do que está contido no texto; este nível na tradição mística judaica é comparado ao mel, quer dizer, quando se está neste nível é quando se diz que se chegou à terra onde emana leite e mel, porque o segundo nível é comparado ao leite, assim como o primeiro ao pão.

Para chegar ao primeiro nível basta saber ler e ter entendimento. Em troca, para se elevar ou chegar ao segundo nível é preciso fazer uso da inteligência e da razão, assim como de um professor que explique ou ensine a um estudante a se elevar acima do

mero entendimento para não compreender literalmente, e sim alegoricamente as profundidades contidas no texto. Mas no terceiro nível não basta exercer a razão somente, mas é preciso aceder à espiritualidade contida no texto ao qual se pode chegar respeitando a ritualidade inerente em todo o processo do que significa se elevar do literal e material até a espiritualidade mística, que é o ponto do quarto nível, chamado de *Sod*, que quer dizer "o mistério" ou "segredo escondido", que é representado pelo vinho. Esse processo de se elevar desde o literal ou material ao espiritual, frequentemente foi chamado de escada que serve para elevar do abstrato ou simples até o concreto ou o todo. Este processo de se elevar ou ascender é dialético quando a elevação supõe a superação das contradições inerentes ou que aparecem em cada nível, as quais não são explicadas por si mesmas, e sim que somente aparecem como inteligíveis ou com sentido quando foi realizado o processo de ascenso e descenso.

Em nossa opinião a dialética de Marx pressupõe não três momentos, mas quatro, não somente porque procede da tradição judaica, senão porque a crítica da dialética hegeliana pressupunha tornar explícito o que nessa dialética aparecia de modo implícito e, por sua vez, negado. Isto é, na dialética de Hegel, a ideia de humanidade contida em todo o sistema desde o início está presente, mas não explicitada; somente ao final ela aparece como resultado da reflexão ou lógica de Hegel, isto é, o tipo de humanidade pressuposta na obra de Hegel e que

logo aparece na *Filosofia do direito*, aparece como resultado do movimento da lógica, da ideia ou da razão.

Em troca, para Marx essa ideia de ser humano não é resultado, mas seu pressuposto, o qual está literalmente pressuposto também na Doutrina do Conceito como modelo ideal que se deduz do tipo de humanidade que se pressupõe e percorre toda a lógica e a filosofia de Hegel. Isto é, a toda antropologia ou ideia de ser humano lhe corresponde seu próprio modelo ideal, quer dizer, em toda antropologia ou ideia de ser humano está contido seu próprio modelo ideal correspondente. A fenomenologia serve para tornar explícito, ou seja, fenômeno, isso que à primeira vista não se vê. E a dialética serve para fazer ver o tipo de contradições pertinentes a esse tipo de devir contido nesse tipo de humanidade ou modelo ideal, mas não para outro tipo de contradições. Dito de outro modo, a dialética de Hegel serve para tornar inteligíveis e lógicas as contradições que aparecem no capitalismo e na modernidade como próprias deste tipo de desenvolvimento, mas não para ver ou entender outro tipo de contradições.

Por isso é que, quando Marx começa a crítica da dialética de Hegel, começa por aquilo a que chega sua filosofia, por seu resultado, por seu *télos*, por sua finalidade, e não por seu princípio, e a isso ele chama de inverter. A dialética de Marx, por conseguinte, deve começar pelo final e não pelo princípio. Agora,

uma vez dada a inversão, pode pôr de pé e começar pela crítica antropológica para a partir dela ascender a seu modelo ideal pertinente, questionando agora o aparecer do Ser do capital, que é o mercado, remetendo-o a sua essência escondida e negada pelo mercado como aparecer do ser, tematizando isso no âmbito da produção que é onde se gesta ou produz as relações sociais de domínio e exploração, para logo chegar em sua teoria do fetichismo ao plano da tematização dos modelos ideias contidos não somente na burguesia, mas também na modernidade.

Depois de revelar tudo isso, portanto, Marx pode apresentar todas as suas cartas ao nos dizer ou nos mostrar que quando partimos de outro mundo ou imaginação possível, ou senão de outro modelo ideal, ao qual n'O *Capital* chama de "reino da liberdade" que se deduz da ideia de humanidade pressuposta em toda a sua reflexão, logo se mostra que a crítica da Economia Política de seu tempo e da dialética hegeliana pressupunha desde o início não somente outro modelo ideal, como também outra ideia de humanidade em acordo ao tipo de humanidade negada que a partir da teoria de Marx era afirmada.

Por isso, agora podemos dizer que a dialética de Marx é uma dialética de quatro níveis de compreensão e tematização da realidade e não somente três, que, por sua vez, pressupõe outro modelo ideal distinto tanto do capitalismo, como de Hegel, quanto da modernidade, ao qual chama "reino da liberdade", cujo

primeiro nível é uma antropologia explícita no qual desenvolve uma ideia de humanidade que serve como critério para não somente avaliar criticamente qualquer tipo de ação humana, como também para construir possíveis alternativas a qualquer tipo de dominação.

Logo, então, podemos chegar a nosso ponto central que seria saber ou perguntar a respeito de qual é o conteúdo do tipo de humanidade contida na ideia de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano. Evidentemente que esta ideia não é nem religiosa, nem mística, mas uma ideia secular do que é ou deveria ser o ser humano. Isto é, se a ideia de ser humano que o capitalismo e a modernidade produziram é uma secularização de um tipo ou ideia de ser humano de origem religiosa, de onde Marx toma o conteúdo da ideia de ser humano que está ao longo de toda a sua obra?

Como a reflexão dialética o exige, agora podemos voltar ao princípio, à origem, isto é, ao passado, mas, como Bloch e Benjamin dizem, não a qualquer passado, porque nem todo passado está no passado, senão que há passados que não têm somente um forte conteúdo de futuro, como que são passados que não estão no passado porque são atualidade presente, quer dizer, nem todo passado é pretérito passado imperfeito, nem todo passado ficou no passado, mas que há passados com os quais convivemos diariamente em nosso presente e que são os

verdadeiros horizontes de futuro.

4. A antropologia dialética do método de Marx: ou o método antropológico de Marx

Agora, o problema é saber de onde Marx toma a ideia de ser que lhe serve de critério ao longo de toda sua obra, quer dizer, qual é ou seria o conteúdo que como conteúdo está pressuposto na ideia de ser humano como ser supremo de Marx. O mais óbvio seria dizer que Marx não elabora esta ideia, mas a toma literalmente de Feuerbach, como diz Althusser, e que depois a abandona pela reflexão de que o ser humano é o ser da práxis como desenvolve nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* (2004), de 1844, para nunca mais voltar ao tema. Marx, como filósofo e pensador dialético que é, além da tremenda erudição com a qual contava, não é dos que tomam ideias de outros e as aplica sem mais, senão que a partir delas elabora seu próprio pensamento, remontando-se sempre aos pressupostos implícitos ou contidos nos conceitos, porque os conceitos, como as mercadorias, são coágulos, resultados de um processo.

Marx sabe que Feuerbach parte da tradição cristã, especialmente dessa tradição que está pensando o significado de que deus se fez ser humano. Marx conhece não apenas a tradição cristã medieval, mas suas fontes por seus antepassados judeus, porque provém da longa tradição de famílias de rabinos judeus como é o caso de Benjamin e, em parte, de Bloch; sabe detectar

no cristão o que é o judeu, ou seja, hebreu, e o que é o cristão e o helênico. Porque há que se dizer isso de um modo mais enfático (como o faz Hinkelammert): nem Yeoshúa ben Yosef, nem nenhum de seus *talmidim*, ou seja, discípulos, foram cristãos, senão que todos até o dia de suas mortes foram sempre judeus, israelitas e hebreus. E por isso mesmo esses textos do novo testamento devem ser interpretados nessa chave, por um lado e, por outro, sabendo que nem Yeoshúa ben Yosef e nem seus discípulos foram crentes racionalistas, lógicos ou seculares. No caso do apóstolo Paulo, Benjamin se refere a ele já como místico e revolucionário. E no caso do Messias, é claro que ele é um místico, discípulo de mestres essênios, formado no deserto onde ensinavam os méis da Torá, mas também o vinho, isto é, os mistérios contidos na Torá e que poderiam ser descobertos se ascendia-se corretamente por meio da escada, pela *mercabá* ou o *PARDES*.

A mensagem do messias, a boa nova com a qual descende a esta terra o espírito messiânico é que o ser humano pode fazer de si divino, isto é, pode ser como Deus, e quando os fariseus o acusam de heresia, ele mesmo, messias, cita os salmos onde efetivamente se diz na Bíblia que chegará o momento em que os filhos de Deus se tornarão como Deus e serão um com ele. E com esta mensagem se instaura um novo ensinamento que o mandamento contido na Torá ordena o ser humano a se converter não em cristão, judeu ou o que seja, mas em ser

humano. Mas o problema é sempre o que significa ser humano, qual é o conteúdo dessa palavra ou desse imperativo, havendo tantas maneiras de sê-lo. Para o messias, é claro que quando o ser humano reconhece que é filho de Deus, isto é, que foi criado por ele, significa que tem em seu seio, em sua alma, em sua subjetividade, quer dizer, em sua interioridade, um conteúdo também divino, que provém do pai e que por isso pode fazer coisas similares às que faz ou fez o Pai, ou seja, Deus. Se o ser humano reconhece em Deus seu pai, então tem como ser humano um exemplo, um critério do que ele poderia ser se quiser fazê-lo. Se isto é assim, então o problema é esclarecer a qual deus o Messias está se referindo ou, em todo caso, a qual tipo de conteúdo de Deus se refere, ou ainda como é esse deus ao qual se refere, porque Deus tem muitas determinações ou modos de ser e de aparecer, mas dentro todos eles, há alguns que são fundamentais.

De entrada, é bom recordar que nem o Messias, nem seus discípulos, nem os gnósticos, nem os camponeses seguidores de Müntzer se referem a Deus como o déspota ou como o onisciente, ideias de deus que circulavam muito entre os séculos XIV e XVI, e sim ao misericordioso, ao digno de respeito por ser criador da Vida tanto humana como da natureza e do universo. Isto é, a ideia de deus que está contida nas lutas camponesas é aquela que afirma que Deus é deus porque é o bem e a bondade em sua expressão máxima, e a prova disso é a vida

que trouxe para esta terra, a qual é produto da sua bondade e que o ser humano se faz divino quando compartilha desta tarefa da produção do bem e da bondade nesta terra, produzindo e reproduzindo a vida para todos.

Quer dizer, de modo similar à ideia que os povos originários têm do ser humano, da vida e da criação, os camponeses liderados por Tomas Müntzer pensam e creem que tudo criado nesta terra é criação divina porque tem vida, e porque tem vida, por sua vez, reproduz a vida, é boa; e por isso mesmo é digno de respeito, de cuidado e proteção. E que se algo atenta contra esta criação, quer dizer, contra a vida, contra o bem ou a bondade, deduz-se que se deve lutar contra tudo o que se opõe ao bem, à bondade e à vida.

Nos tempos de Marx, não existem apenas muitas crenças e religiões, senão que no interior do cristianismo e do judaísmo há muitas denominações, que cada uma delas se caracteriza por pôr o destaque em tal ou qual passagem ou interpretação, então o problema não é optar por uma delas, e sim pôr um critério que nos permita discernir com entendimento não somente as religiões ou denominações, mas o sentido da mensagem. E como diz Hinkelammert, a mensagem é clara no messias: o problema não é fazer de si cristão, judeu, muçulmano ou ateu, o problema é fazer de si humano.

Em nossa opinião, Marx, em sua primeira reflexão dialética, como crítica de uma dialética de direita, faz secularizar esta ideia messiânica de que o ser humano é divino, afirmando agora o ser humano como ser supremo, isto é, digno, não de adoração, senão de respeito, de cuidado e proteção. E quando Marx faz isso, o que daí realiza é assentar as bases para a partir desta ideia de ser humano desenvolver seu modelo ideal pertinente. Como diz Franz Hinkelammert, no início Marx chama este modelo ideal de comunismo, mas n'O *Capital*, o chama explicitamente de "reino da liberdade". Isto é, da reflexão antropológica com a qual começa a reflexão dialética de Marx, esta é coroada com a reflexão relativa ao modelo ideal pertinente a esta antropologia. Por isso afirmamos que o método dialético em Marx está contido e desenvolvido em sua teoria do fetichismo, ao final de sua reflexão dialética em 1873, porque com esta reflexão relativa ao fetichismo próprio do capitalismo, o que Marx faz é mostrar porque a mercadoria esconde ou oculta o que ela pressupõe e que é seu conteúdo, que são as relações de dominação e exploração, tanto do trabalho humano como da natureza. A teoria do fetichismo em Marx serve para mostrar que os modelos ideais pressupostos tanto na economia política clássica quanto na filosofia hegeliana, tornam invisível a dominação e a exploração. Marx tem que mostrar como isto que está na realidade aparece de modo encoberto, negado e velado não somente pelas relações sociais, mas também por sua ciência e sua filosofia. Apenas quando Marx nos mostra seu

outro modelo ideal, somente a partir daí se pode ver de modo diáfano o que está escondido e encoberto, mas a condição de que levemos a sério a reflexão antropológica de Marx que, como esta reflexão tenta mostrar, não está separada de sua reflexão dialética, senão que está intimamente ligada a ela; por isso afirmamos que a dialética de Marx é de quatro momentos e não somente de três, como em Hegel.

Em nossa opinião, como o marxismo do século XX não entendeu essas especificidades da reflexão dialética de Marx, recaiu no mesmo que queria criticar, porque deixou intactos os dois momentos fundamentais da reflexão dialética de Marx, a saber, sua reflexão antropológica e sua reflexão relativa aos modelos ideais pressupostos tanto em Hegel, quanto na Economia Política de seu tempo. Ao descuidar desse aspecto tão fundamental para o pensamento dialético de Marx, o pensamento crítico, de esquerda, marxista e até socialista, seguiu pressupondo as ideias de ser humano próprias do capitalismo e da modernidade e, em consequência, também seguiu pressupondo o modelo ideal pressuposto tanto na modernidade como no capitalismo. Ao não ser questionado o fundamento, esse sistema de dominação seguiu se desenvolvendo até o dia de hoje.

Segundo nossa investigação, esta tarefa não foi terminada por Marx, apenas começou com sua obra, e agora o que cabe é continuar com este tipo de reflexão, repensando a partir das

humanidades negadas pelo capitalismo e pela modernidade para daí retornarmos a seus próprios modelos ideais, para a partir daí retornarmos na crítica e na luta, mais além do capitalismo e da modernidade.

O mandamento é tornar-se humano, ou seja, divino.

Referências Bibliográficas

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer: o teólogo da revolução.** Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1921].

BLOCH, Ernst. **Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte.** 2ª ed. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977 [1962].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016 [1812/1832].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017 [1813].

HEGEL, G W. Friedrich. **Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018 [1816].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Ciência da Lógica. Volume 1. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado.** São Paulo: Loyola, 1995a [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**: a Filosofia da Natureza. Volume 2. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995b [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**: a Filosofia do Espírito. Volume 3. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995c [1830].

HEGEL, G W. Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 2ª ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003 [1807].

HEGEL, G W. Friedrich. **Filosofia do Direito**: linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010 [1820].

HINKELAMMERT, Franz. La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *In: Economía & Sociedad*. San José - Costa Rica, v. 24, n 55, janeiro-fevereiro, pp. 120-137, 2019.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão

Popular, 2008 [1859].

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844].

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004 [1844].

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política burguesa. Livro I: o processo de acumulação do capital. 2ª ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017 [1872].

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. São Paulo: EdUSP/Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974 [1945].