

A RELAÇÃO ENTRE O EM-SI E O PARA-NÓS NO REFLEXO CIENTÍFICODeribaldo Santos¹

Quero viver até o fim o que me cabe!
 Para que o amor não seja mais escravo
 de casamentos,
 concupiscência,
 salários.
 (Vladimir Maiakovski)

RESUMO

O ensaio, de caráter teórico e bibliográfico, problematiza a relação entre o em-si e o para-nós. A comunicação se justifica por realçar a importância de tal relação. Opta-se pela metodologia onto-materialista, uma vez que esse método é o que melhor articula a história ao processo de desenvolvimento humano. A título de considerações, adverte-se que o cotidiano e a ciência refletem a mesma realidade objetiva. Não obstante a essa constatação, a cotidianidade se baseia nas refigurações e não em representações. Por isso, a refiguração da realidade concreta, por meio do reflexo, jamais é uma cópia fotográfica do real.

Palavras-chave: Em-si; Para-nós; Cotidiano.

THE RELATIONSHIP BETWEEN IN-THEMSELVES AND FOR-US IN SCIENTIFIC REFLECTION

ABSTRACT

The theoretical-bibliographical essay argues the relationship between the in-themselves and the for-us. The justification to do so is highlighting the importance of such relationship. The onto-materialist methodology is chosen, since this method is the one that best articulates History to the process of human development. As a consideration, it is noted that everyday life and science reflect the same objective reality. Despite this finding, everyday life is based on refigurations, not representations. Therefore, the refiguration of material reality, made through reflection, is never a photographic copy of it.

Keywords: In-themselves; For us; Everyday life.

¹ Pedagogo pela Universidade Vale do Acaraú (UEVA). Mestre em Políticas Públicas e Sociedade pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Estágio pós-doutoral em Estética, realizado na Universidad Complutense de Madrid (UCM). Professor da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLES/UECE); docente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UECE) e do Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE/UECE). Coordenador do grupo de pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade (GPTREES/CNPq) e do Laboratório de Pesquisa sobre Política Social do Sertão Central. Pesquisador do grupo de Pesquisa Interinstitucional Emancipa e de produtividade CNPq nível 2. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7915-0885>

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4751659D6>

Todos os atos da vida se fundam nas categorias em-si e para-nós. Essas categorias estão entre os elementos construtivos mais elementares de qualquer concepção de mundo. Sem elas, a vida cotidiana, a ciência, a arte, tampouco qualquer ato que tem como conteúdo a relação do humano com o mundo externo que objetiva uma aplicação prática, pode se realizar. Ou seja, todo ato que se funde intelectualmente e emocionalmente em alguma concepção humanosocial, mesmo que não seja conscientemente esclarecida, tem como substrato a síntese entre o em-si e o para-nós.

Para iniciar, é preciso afirmar que é impossível a seguinte separação: de um lado o pensamento e de outro o sentimento. Essa cisão é imposta idealisticamente na ideologia do capitalismo decadente. A articulação de momentos intelectuais e emocionais em cada uma de suas aparências não pode ser removida dos atos humanos. Em geral, há na vida cotidiana e, portanto, nos estágios iniciais da ciência e filosofia – pensamento primitivo –, muito poucas categorias em que tais imbricações estejam ausentes em seus modos subjetivos de recepção.

De todo modo, não se pode negar que a complexidade constante ou esporádica, íntima ou superficial, que enlaça esses componentes, produz diferenças qualitativas no modo de recepção da subjetividade. É inegável que a percepção da causalidade é acompanhada, com aguda frequência, por fortes afetos. Aqui, vale citar o que Spinoza chama, na *Ética*, de mistura de medo e de esperança.

Pela observação prática, vale lembrar, o sujeito humano opera a seguinte separação: o que causa a ação, em uma parte, e seus efeitos afetivos, sentimentais, em outra. Sem essa separação, a vida humana não teria prosperado. Mesmo em momentos iniciais da ação humana científica, a energia imperativa da ação prática força determinada diferenciação. A observação exata da interpretação causal do fenômeno esclarece o agente primitivo que os seus sentimentos são desencadeados por uma certa causa. Isso, naturalmente, não elimina a presença do acaso.

Essa sintética introdutória é para destacar o que mais nos interessa de agora em diante: o reflexo da realidade, mesmo que em momentos iniciais, exige

que o ser social opere a separação entre a causa e seus efeitos sobre o sentimento subjetivo do trabalhador. Se o sujeito humano não fizesse, de modo mais ou menos preciso, a distinção entre a própria coisa e suas manifestações, padeceria antes de se tornar completamente social. O mundo concreto impõe que o vivente entenda o que é essencial e o diferencie do que não é.

Essa moldura é necessária para que se possa lançar luz sobre os mecanismos psíquicos que produzem a vinculação entre o pensamento e sua ênfase na situação emocional humana, haja vista que esse panorama mostra a dificuldade da imposição do *em-si* como instrumento necessário para se compreender o entorno humano. Ou seja, a atividade do trabalho conquista, lentamente e com muitos esforços (contradições, saltos, avanços e recuos), a consciência de que o mundo existe independente da vontade humana. Isso implica concluir que a vida concreta existe independentemente de consciência subjetiva: existe em si mesma. Isso é o que a filosofia de boa cepa chama de *em-si!*

Para o processo do conhecimento, essa constatação é de suma importância, dado que afiança o movimento que vai do fenômeno à essência. Para o pensamento imediato do vivente cotidiano, tal movimento é concebido como se a essência fosse algo que está por detrás dos fenômenos, escondida neles. Essa estrutura de conhecimento tem raízes antropológicas tão profundas que já pode ser verificada na magia. A ação dos feiticeiros, magos e xamãs é tentar influenciar as forças escondidas, encobertas pela superfície da aparência.

Já podemos inferir, embora nosso estudo seja sumariamente abreviado, que o *em-si* é o que se esconde por detrás da coisa. A coisa é dependente, laudatória do *em-si*. Isso implica que o desafio humano é descobrir as manifestações do verdadeiro *em-si* do mundo concreto e pedestre que, por sua vez, está oculto por detrás dos fenômenos. Como sintetiza Lukács (1967):

O Em-si recebe o acento enfático de uma realidade ‘mais verdadeira’ do que o mero mundo aparente imediatamente dado. Assim, ocorre inevitavelmente uma hierarquia de modos de ser, porque essas essencialidades laboriosamente explícitas são detentoras de uma realidade de um grau mais elevado do que aquele atribuído aos fenômenos sensíveis imediatos do mundo aparente; assim, tornam-se o próprio Em-si, em comparação com o qual o resto do mundo é – no melhor dos casos – uma coisa derivada, dependente, que só pela

participação na essencialidade autêntica pode possuir uma realidade certa e garantida. (LUKÁCS, 1967, p. 280).

Uma concepção de mundo assim construída, por coincidir com os desejos mais elementares da vida humana, traz seus percalços. O caminho até o conhecimento, como quer o idealismo, não é linear. Um dos principais problemas a se considerar pode se tornar, aparentemente, um fardo inevitável quando se persegue a categoria do em-si. Com o transbordamento enfático-emocional da pessoa que age, surgem projeções antropomórficas sobre a realidade objetiva.

Como surge esse antropomorfismo enfático-emocional sobre o em-si?

O caminho de volta, do conquistado objetivamente, se plota sobre o agente humano. Antes de tudo, considere-se o retorno das aparências sensíveis imediatas ao caminho da essência. Elas não são imediatamente perceptíveis, mas existem e retroagem sobre quem trabalha.

O papel que a matemática e a geometria operam no real, para citar dois exemplos utilizados por Lukács (1967), não permite que seus agentes vejam claramente que a ação humana está presente. O resultado conseguido com essas mediações, sobretudo em períodos mais remotos, passa a aparência enganosa de haver algo entitativo – escondido – agindo a favor do humano.

As investigações democritianas, documentadas por meio da doutrina atomística, são tentativas de libertar o enfático em-si de todos os fardos emocionais subjetivistas. Demócrito pretendia tornar seu atomismo a base de uma concepção científica do mundo. O materialista entendia que a investigação das necessidades e das legalidades imanentes aos fenômenos era um caminho para o desenvolvimento humano, haja vista que a pesquisa das necessidades e das legalidades objetivas do mundo, seus movimentos e transformações, guarda a tendência a superar a antropomorfização ingênua e espontânea que caracteriza a forma de pensamento da vida cotidiana e da religião.

O entrecruzamento entre a ciência e as forças antropomorfizadas, como o pensamento cotidiano e a religião, cria uma forma de pensar personificada. Aqui se percebe que, bem antes da filosofia se constituir como complexo humano substantivo, já havia uma grande luta entre forças que seguem, pelo menos como tendência principal, a impessoalidade ou suprapessoalidade e aquelas que se orientam pela personificação antropomórfica.

Sob a brevidade cobrada pelo caráter de uma nota de aula, como a que agora se redige, é preciso considerar, antes de avançar, o seguinte: a Antiguidade clássica, mesmo com a grandiosidade de filósofos como Platão e Aristóteles, estava impedida de apresentar uma síntese acerca da concepção de mundo que contemplasse plenamente o em-si.

O modo de produção escravista, pelo limite de sua forma laboral, não podia absorver os avanços desantropomorfizadores, uma vez que o trabalho era escravo. Havia o impedimento da absorção, pelo trabalho, do que se descobria cientificamente, pois apenas a guerra absorvia as geniais criações desenvolvidas nessa quadra histórica. Existem alguns bons exemplos, mas nos contentaremos com os inventos de Arquimedes, utilizados basicamente em conflitos bélicos. Em resumo: como a Grécia Antiga não tinha interesse imediato pelo que a ciência expunha ao deleite social via trabalho humano, seu fabuloso avanço desantropomórfico foi obstaculizado.

De todo modo, a concepção de mundo com base no em-si jamais retroagiu. Sobre isso, pode ser dito, sob o risco da economia das palavras, que a Antiguidade lançou filosoficamente a concepção de mundo a um patamar elevadíssimo. Contudo, perante seus limites, compôs o que Marx chamou de infância da humanidade.

Quando a análise avança para considerar o medievo, precisa destacar que toda a chamada Idade Média é laudativa da Antiguidade. As críticas de Aristóteles sobre o platonismo não são completamente abandonadas. O que se conserva dessa crítica, no entanto, não atinge o mesmo nível do debate apreendido pelo grande pensador na Antiguidade tardia. Nesse esteio de contradição, as ideias de Aristóteles chegam, mesmo que fragmentariamente, ao debate científico medieval. Mas não chegam sozinhas!

Plotino consegue grande relevância ao seguir o idealismo platônico. Isso faz com que o idealismo filosófico permeie destacadas tendências religiosas. Desse encontro, pode-se dizer, brota a seguinte transformação: o pensamento que define o em-si concebido enfaticamente (carregado de carga emocional) é transformado em um “Super-ser” de caráter intraduzível, onipresente e

onisciente. Ou seja, um poderoso ser que se põe no “Além” absoluto: acima de todo pensamento e de qualquer representação real.

A máxima que encontra eco no pensamento epocal passa a ser: *natura nec creata nec creans* (a natureza não cria nem é criada). A natureza e Deus se fundam em uma metafísica respaldada politicamente por Carlos Magno, por isso, a escolástica ganha fórum privilegiado no período carolíngio por meio das teorias neoplatônicas de Escoto Erígena. A metafísica, por sua vez, abraça a escolástica: a estrada para o encontro entre filosofia idealista e teologia está agora pavimentada.

Esse quadro constitui, em última instância, o pano de fundo para o retorno da transcendência como concepção de mundo. Define-se a impossibilidade de se conhecer, mesmo que aproximadamente, a natureza do em-si. É um retrocesso para a teoria do reflexo!

Quem, teoricamente, se aproveita desse retrocesso é Tomás de Aquino. Sob tal herança, o teólogo-filósofo defende a existência divina. Em relação ao modo como se concebe o em-si, a entrada em cena do tomismo, ou seja, da concepção de Deus como ato puro, se resume ao fato da essência ser fundida na existência. Trocando em miúdos, pode ser dito que o Uno ressignificado do platonismo por Plotino passa a esfera da personificação antropomorfizadora. É preciso sublinhar que a unificação absoluta, aqui consagrada entre essência e existência, é o procedimento pelo qual se expressa a forma lógica da valoração divina, a qual, por sua vez, se assenta em um fundamento emocional. Essa união caracteriza a tendência de namoro entre a metafísica e a teologia, embora existam muitas, profundas e importantes divergências entre teologia e filosofia.

O Deus tomista, como visto, cria problemas para o desenvolvimento da desantropomorfização. Porém, não decreta seu óbito. As contradições do desenvolvimento humano renascem nas asas iluminadas do que a história denominou de Renascimento.

O em-si do mundo, sobretudo aquele requerido pelas chamadas ciências da natureza, resolutamente recusa a pureza tomista. O reflexo científico, vale a pena insistir, é o resguardo da verdade, logo os adeptos da verdadeira

cientificidade foram obrigados a rechaçar a personificação antropocêntrica, emocional e antropomorfizada apresentada por Tomás de Aquino.

Nesse pugilato nada pacífico e repleto de sobressaltos, avanços e recuos, o método empregado pelos científicos renascentistas foi fundamental para a vitória de uma concepção de mundo baseada no em-si. Com essas considerações, passo a passo e nunca de modo linear, a concepção de mundo verdadeira afasta-se do enfático-emocional-subjetivo. A objetividade como compreensão da realidade vai, progressivamente, depurando todos os reflexos subjetivos presentes na interpretação intelectual do mundo concreto. Trocando em miúdos mais uma vez: a realidade objetiva existe com total independência da consciência subjetiva do sujeito humano.

Não se pode deixar de dar crédito à Revolução Copernicana. É ela, aproveitando-se da evolução possibilitada pelas contradições da Antiguidade, que põe o agente humano no centro da produção da vida. A secularização espousa a desantropomorfização!

Esse feliz matrimônio adultera o casamento entre filosofia e teologia. E mais: abala definitivamente o vínculo existente entre essência e existência; rompe-se com qualquer modo de transcendência. A concepção de mundo moderna fixa-se nas interpretações terrestres, imanentes e cismundanas. O reflexo desantropomórfico da realidade ganha luz, validez e assento definitivo na investigação dos fenômenos.

A filosofia, portanto, rebela-se contra as teorias e os métodos produzidos pela sublimação enfática-emocional de um convertido em-si transcidente antropomórfico, personificado e antropocêntrico.

Mas, como a vida real e concreta não deixa mentir e como toda análise imanente e desantropomórfica dos casamentos expõe, a realidade mundana não lhes permite navegar em céu de brigadeiro, tampouco em mar de almirante. Veremos, mais adiante, como a união entre o conhecimento e o desantropomorfismo não vive tranquila.

Bem, para que possamos chegar no grande Hegel e dele ir até a ontologia pedestre-materialista de Marx, cabe aqui uma pequena revisão dos caminhos percorridos pelo desantropomorfismo. Sem qualquer pretensão de esgotar esse

emaranhado gigantesco e, às vezes, infido histórico da filosofia, elencamos alguns pontos principais:

- Xamãs;
- Contradição grega;
- Síntese plotiniana;
- Força teológica-transcendente da prova ontológica de Deus tomista;
- Heliocentrismo copernicano,
- Dúvidas descarteanas e ídolos de Bacon;
- Depuração geométrico-metodológica de Hobbes e Spinoza;
- Crise moderna e a incognoscibilidade de Kant;
- Hegel: o abre alas para a objetividade materialista; e
- Ontologia pedestre de Marx.

Como Lukács (1967) nos ajuda a entender, depois da iluminação renascentista, o caminho desantropomórfico que o em-si segue é o seguinte: da dúvida metódica de Descartes, passando pela crítica dos “ídolos” de Bacon, pelo método geométrico de Hobbes e Spinoza etc., este caminho finalmente leva a determinações dialéticas da objetividade correta e suas configurações mais adequadas na medida do possível. O conhecimento encontra um elo que o leva até o adequado tratamento marxiano, em que o em-si, finalmente, encontra o para-nós.

Vai ser Marx, a partir das pesquisas hegelianas, quem enxerga pela primeira vez a autoprodução do mundo pelo próprio humano. É esse cientista que, no contexto epistemológico, faz a precisa distinção entre objetividade e subjetividade. É o reconhecimento da interação real entre uma e outra, com o reconhecimento de sua real mutação recíproca na prática e na teoria, que fica evidente na promoção dessa prática. Sempre, vale lembrar, com prioridade do objeto sobre a consciência.

Naturalmente, essa evolução não é unívoca. Ela apresenta muitos e diversos percalços com tendências subjetivistas, idealistas e religiosas se interpondo no caminho da evolução científica. Na impossibilidade de destacar todas essas tendências, registramos que Berkeley é um dos representantes mais

consistentes. O idealista irlandês ganha relevância por sua peculiar insistência em renovar a doutrina da dupla verdade. Para este filósofo, o que foi sustentado cegamente, em épocas passadas, pelo averroísmo latino, ganha atualização para a entrada da modernidade em Berkeley.

Mesmo depois que os fatos concretos da vida produziram no pensamento humano oposição, irreconciliável, entre ciência e religião, o em-si não teve vida fácil, haja vista que, tanto Berkeley como o averroísmo, tentam reaproximar ciência e religião. O filósofo árabe, nascido em Córdoba, conhecido como Averróis,² bem como o irlandês, bancam a reconciliação entre a verdade científica e a fé religiosa.

A tentativa de reaproximação entre a ciência e religião repõe para a filosofia da Idade Moderna uma problemática qualitativamente diversa da anterior. Com a entrada em cena das necessidades capitalistas, até uma dupla verdade tem lá sua importância. Ou seja, a indústria capitalista, ávida por lucro, precisa, para se erigir e se desenvolver, da implantação ilimitada das ditas “ciências exatas” com foco único na natureza. Qualquer teoria do conhecimento que proponha alguma crítica a este cenário é condenada ao ostracismo, quando não aos abutres.

É por isso, como explica Lukács (1967, p. 290), “que qualquer teoria do conhecimento que queira prosperar na nova era tem que fornecer a base de uma objetividade dos resultados científico-naturais [...].” Porém, tais resultados precisam ser, imediato-praticamente, utilizáveis no aparato produtivo gerador de lucro.

Assim, Berkeley calha muito bem, pois sua gnosiologia idealista elimina totalmente o em-si do processo de conhecimento. Para o filósofo, a objetividade precisa ser “livre” de qualquer “metafísica”. Estabelece-se, com o suporte irracional do professor irlandês, uma suposta garantia que mistura, ao gosto do capitalismo, diversas categorias antropológicas imbuídas, por sua vez, em se render à união acrítica entre religião e ciência. Há de se pontuar, para ser justo

² Registra-se, de passo, que o averroísmo tem por base as teses de Abu Alualide Maomé ibne Amade ibne Maomé ibne Ruxide, conhecido como Averróis. Este estudioso de origem árabe, procurou sintetizar a obra de Aristóteles por meio das investigações de Al-Farabi.

com as aulas de Berkeley, que essa “novidade metodológica” é, cada vez mais, “[...] desprovida de conteúdo e que, naturalmente, agora é qualquer tipo de fé, e não, como na Idade Média, apenas ortodoxia católica.” (LUKÁCS, 1967, p. 290, v.3).

Ufa, enfim chegamos a Kant!

Antes de adentrarmos às teses do filósofo de Königsberg, urge explicarmos a necessidade social demandada sobre esse genial ser humano. O grande filósofo recebe em suas mãos o que os frequentadores de uma mesa de bar, ao se referirem a um problema de difícil solução, chamam de batata quente.

O que ocorre é o seguinte: Kant recebe como herança uma enorme crise na concepção de mundo causada exatamente pela contraditória necessidade burguesa, qual seja, precisar do elemento desantropomórfico como é o em-si, mas, ao mesmo tempo, ter que rejeitar a crítica científica sobre o modo de produção capitalista.

O que faz o genial filósofo? Em primeiro plano, rejeita a irracionalidade berkeleyana. Para Kant, as teses do irlandês são um assalto à razão. Ele era mesmo genial!

Nos *Prolegômenos*, Kant ensaia seu desgosto com o irracionalismo do retorno da dupla verdade. Assim escreve Kant (1988):

Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objectos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenómenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afectarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenómeno deste objecto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real. (KANT, 1988, p. 58).

De todo modo e, apesar de sua reconhecida genialidade, mesmo que não se possa negar seu imenso avanço científico, a saída que o filósofo apresenta é limitada e bem aproveitada pelos capitalistas de plantão. Com a grande inteligência de Königsberg aparece um novo conceito acerca do em-si. A concepção de mundo kantiana terá importantes consequências sobre o

desenvolvimento da evolução filosófica e, por extensão, a forma como o mundo passa a ser interpretado.

O resultado apresentado por Kant atende pelo nome de agnosticismo. Isto é: tem coisas que a inteligência não alcança.

Apenas para relembrar, na Antiguidade e na Idade Média, o em-si é o “Ser último”, o “Ser” que se encontra escondido, que está “por detrás” dos fatos físicos. Para a invenção kantiana, apenas a objetividade é reconhecida como realidade material.

Com essa saída, prima-se pelo conhecimento puramente epistemológico. Muda-se, também, o método de análise do real. Em Kant, como interpreta Lukács (1967), o em-si é situado como começo, *a priori*. Ele é, agora, o início de todas as investigações filosóficas. Assim, o limite máximo exigido da supervisão da objetividade é a independência dos objetos em relação ao sujeito conheededor.

Hegel, calçado em toda sua grandeza, concebe, na *Ciência da Lógica*, a coisa em-si do seguinte modo: como um fundamento que pode ser determinado, situado além da existência externa. Ou seja, guarda seus fundamentos nas suas essenciais propriedades.

Essa concepção, para Lukács, ultrapassa amplamente o idealismo kantiano. Para o marxista húngaro, Hegel não só põe o em-si como ponto de partida epistemológico, no início da investigação, senão que prepara também a possibilidade intelectual de superar, no curso do processo de pesquisa, sua abstração.

O imenso avanço de Hegel entrecruza-se com seu maior limite, a saber: a identidade sujeito-objeto. Como explica Lukács (1967): os limites do avanço hegeliano para a compreensão correta do em-si são traçados por seu idealismo. Apesar de seu início logicamente correto, continua o filósofo magiar, Hegel “se desvia de sua própria concepção do Em-si”. (LUKÁCS, 1967, p. 295). E por que isso ocorre? Responde o húngaro que é “por causa da concepção básica do sujeito-objeto idêntico.” (LUKÁCS, 1967, p. 295).

Por sorte da ciência e da humanidade, o aspecto mais positivo da filosofia hegeliana em relação ao em-si é aproveitado pelo marxismo clássico. E qual é

esse aspecto? Precisamente aquela generalidade epistemológica abstrata que permite ser a existência do objeto total e completamente independente da subjetividade humana. Como muito bem sintetiza Lênin: os elétrons, o éter etc., existem fora da consciência subjetiva. O conceito de matéria, completa o revolucionário russo em *Materialismo e Empiriocriticismo* (LÊNIN, 1946), não se resume epistemologicamente, pois a realidade, enfatiza o bolchevique, embora seja reproduzida pela consciência humana, independe dela.

Com isso, fica claro que não se pode abandonar os avanços de Hegel, pois foi a grandiosidade do filósofo alemão que entendeu ser o trabalho o responsável pela mutação recíproca entre a objetividade e o sujeito que trabalha. Com Hegel abriu-se a possibilidade do entendimento da importância da teleologia. O que define a necessidade de haver a intervenção subjetiva na matéria.

Essa possibilidade permite que Marx estruture, como argumenta Lukács na *Ontologia*, uma ontologia materialista que, por pousar os pés no chão da realidade social, é pedestre e cismundana. Para o filósofo magiar, o revolucionário alemão descreve essa mutação recíproca entre a objetividade e a subjetividade aplicando-a ao intercâmbio das mercadorias.

A mercadoria é realmente valor de uso, a sua existência como valor aparece apenas idealmente no preço, que a relaciona com o ouro, situado no outro pólo, como sua figura real de valor. Ao contrário, o material ouro somente funciona como materialização do valor, dinheiro. Por isso, é realmente valor de troca. Seu valor de uso se apresenta apenas idealmente na série das expressões relativas de valor em que se relaciona com as mercadorias situadas de outro lado, como o círculo de suas figuras de uso reais. Essas formas antitéticas das mercadorias são os movimentos reais de seu processo de intercâmbio. (MARX, 1996, p. 276).

E essa concepção dialética, acredita Lukács, considera a mutação recíproca do real no ideal, do objetivo no subjetivo, servindo, outrossim, de suporte rigoroso à compreensão epistemológica do em-si. Com Marx, toda rigidez metafísica se dissolve, o que impede a fossilização dos fetiches subjetivistas. O plano onto-materialista certificado por Marx, portanto, é o mais adequado para que a independência do ser em relação à consciência possa realmente brotar os frutos do verdadeiro conhecimento da realidade.

O materialismo dialético que vem de Hegel é corrigido por Marx em dois sentidos concomitantes:

1. Epistemologicamente, o resultado torna-se mais rigoroso;

2. E, ao mesmo tempo, mais concreto e elástico (como caminho de conhecimento da realidade concreta).

Essa concepção já está escrita nos textos de juventude do investigador mouro, a exemplo da *Introdução à crítica da economia política* e no seu esboço de 1857-8, conhecido entre nós como *Grundrisse*. Aqui o autor escreve:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto. (MARX, 2011, p. 77-8).

O avanço marxiano abre ao humano, pela primeira vez, a condição para que o mundo possa ser visto como produto exclusivamente do intercâmbio entre a natureza e o humano. Para Marx, como sintetiza Lukács (1967), o em-si abstrato, concebido apenas epistemologicamente, perde sua rigorosa limitação. Ele é convertido, na anuênciam ontológica da materialidade, em ponto de partida, mas não como uma coisa apriorística, como queria Kant. Agora, o em-si torna-se o elemento primário de uma cadeia de conceituação da realidade objetiva. Por meio de abstrações razoáveis, parte-se da concretização primária e busca-se aproximação à realidade, respeitando, rigorosamente, a verdade guardada no em-si.

Esse processo, contudo, não é fácil, tampouco é dado de uma só tacada à investigação que procura a verdade objetiva reservada no em-si. Para que o em-si se transforme em um para-nós cognoscível, a pesquisa precisa se despir de muitos e inúmeros preconceitos. Como afiança Lukács (1967, p. 299): “A transformação do Em-si em um Para-nós aspira, neste caso, em primeiro termo, a proporcionar uma refiguração adequada do verdadeiro Em-si.”

Notas conclusivas

Já encaminhado para o final, três advertências precisam ser feitas:

1. O cotidiano e a ciência refletem a mesma realidade;
2. O comportamento cotidiano, não obstante, se baseia nas refigurações e não em representações;
3. A refiguração da realidade, por meio do reflexo, jamais é uma cópia fotográfica da realidade.

Isso quer dizer que um carro circulando em uma via é um automóvel concreto, não o que ele representa, por exemplo, sociologicamente ou artisticamente. Disso, o que importa destacar, por fim, é que o saber difere da mera opinião. Esta tem por base as representações subjetivas e aquele deita raízes nas refigurações, mesmo que aproximadas, da realidade objetiva.

Para finalmente concluir, mesmo sem a mínima intenção de sepultar o debate, obrigamo-nos a refletir, embora que apenas como aperitivo para futuras exposições, o que escreve Marx na *Miséria da filosofia*. Nesse livro, o autor esclarece como a classe trabalhadora deve se apoderar dos fatos verdadeiros, bem como para que lhes servem as armas da verdade.

As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Esta massa pois, é já, face ao capital, uma classe, mas não o é ainda para si mesma. Na luta [...], essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. (MARX, 1985, p. 159).

A limpidez revolucionária das palavras do pensador mouro chama a atenção para qual deve ser o uso da passagem da consciência à autoconsciência dos fatos desantropomórficos da vida. Ou seja, apoderar-se da gênese da objetividade para assim ter em mente a função social de cada fenômeno e, assim, pleitear sua posterior superação. Por isso, é importante o conhecimento adequado do em-si para as lutas revolucionárias.

Como palavras finais, escrevemos com Lukács (1967) que a inflexão categórica que descreve Marx não é outra coisa senão uma referência ao comportamento prático das mulheres e dos homens que vivem a cotidianidade

social. É do modo como sintetiza o pensador alemão, que o ser-por-si aparece na vida humana como categoria de autoconsciência.

Comprovado fica, portanto, que o fato científico, objetivamente subjacente às atividades humanas corriqueiras cotidianamente, produz apenas a consciência dos sujeitos humanos sobre si mesmos, sobre si próprios. Isso, necessariamente, nem sempre acontece diretamente na prática rotineira do cotidiano. O que produz, contudo, um novo comportamento humano é a transformação dessa consciência em autoconsciência. A transformação do para-nós, alcançado pelo reflexo correto da realidade em um ser-para-si, com efeito, é o que promove, por força de suas determinações de conteúdo presentes na realidade, a mudança na conduta humana.

REFERÊNCIAS

- BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. A filosofia moderna. Tomo II. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÊNIN, Vladmir. **Materialismo e empirocriticismo**: notas e críticas sobre uma filosofia reacionária. Editorial Calvino LTDA: Rio de Janeiro, 1946.
- LENOIR, Frédéric. **Las metamorfosis de Dios**: la nueva espiritualidad occidental. Madrid: Alianza, 2005.
- LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. v. 3. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967.
- MARX, Karl: **Miséria da Filosofia**. Global Editora: São Paulo, 1985.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica à economia política, v. 1. Tomo 1. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Coleção Os Economistas).
- SANTOS, Deribaldo. **Arte-educação, estética e formação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2020.
- TONET, Ivo. **Em defesa do futuro**. Maceió: Edufal, 2005.