

Teoria da História e Filosofia da Práxis em Mariátegui e Caio Prado Yuri Martins Fontes [texto para Revista Mouro/ 2015]

No âmbito do que se compreende como o período de *formação* de um pensamento marxista autônomo na América, Mariátegui e Caio Prado destacam-se como os primeiros grandes intérpretes de suas nações – dadas suas análises dialéticas originais que por vezes transcendem as respectivas questões nacionais, abrangendo a realidade latino-americana como um todo.

Nas primeiras décadas do século XX, os dois pensadores (ao lado de outros notáveis marxistas da época, como Sergio Bagú e Julio Mella) postaram-se contrários aos dogmas mecanicistas – tais como o evolucionismo e o economicismo –, que afinados com o paradigma positivista então influente, desviaram o desenvolvimento da dialética materialista proposta pelos fundadores do marxismo. Merece aqui destaque suas recusas do chamado *etapismo*, teoria fortemente calcada em concepções eurocêntricas que serviria de fundamento para políticas aliancistas fracassadas que predominariam por décadas no cenário de nossas revoluções.

Na polêmica obra de ambos, percebe-se como convergente a ideia – hoje amplamente aceita – de que a evolução histórica na América se deu de maneira distinta da europeia, e que portanto não cabia em nossas nações aquela perspectiva *europositivista* que pautava nossa modernização social conforme o modelo de desenvolvimento europeu, tido como caminho universal ao “progresso”.

A problematização histórica sobre a *questão nacional* remonta às reflexões do próprio Marx. Nota-se em seus primeiros escritos uma perspectiva *cosmopolita*, caso do *Manifesto do Partido Comunista* (1848), em que, com Engels, defende que a “estreiteza” nacional tornava-se mais e mais prejudicial aos interesses dos explorados – afirmando que trabalhadores “não têm pátria”. Mais tarde porém, mudaria significativamente de opinião sobre o tema, e em um gesto de coragem intelectual, expôs seus pontos de vista retificados¹. Desde seu ângulo de visão inglês – onde morou e pôde observar de perto a *evolução capitalista* –, Marx inicialmente acreditava no “progresso histórico” ao modo da Europa, concebendo uma espécie de papel civilizatório, que catalisaria a autodestruição desse sistema². Todavia, nos territórios colonizados, o capitalismo imposto desde as metrópoles se mostraria bastante mais atroz, de modo que Marx, ao se aprofundar na compreensão das nações periféricas, revê esta sua concepção cosmopolita. Passa então a articular, ao lado da proposição *internacionalista* que se lhe mantém central, uma mais apurada reflexão sobre a *questão nacional* – declarando que a evolução do capitalismo aos moldes europeus não é a *única via* evolutiva. Em correspondência com a russa Vera Zasulich (1881), Marx afirma que acha possível que a luta dos russos conduzisse diretamente à emancipação nacional, segundo um processo construído sobre as bases das comunidades rurais – que poderiam mesmo ser um “elemento regenerador” da sociedade, uma base estrutural coletivista que aceleraria a construção comunista³.

¹ Segundo Eric Hobsbawm, em *Nações e nacionalismos desde 1870*, o termo *questão nacional* foi consolidado nos debates da II Internacional.

² Ver: Marx e Engels, *Manifesto do Partido Comunista*; e Marx, “A dominação britânica na Índia” [1853].

³ Marx, “*Proyecto de respuesta a la carta de Vera Zasulich*” [1881], em *Archivo Marx-Engels*.

Também segundo um sentido *antievolucionista*, Mariátegui, defende que a “modernização” que o colonizador trouxe aos povos andinos foi um falso “progresso” que tornou pior a vida do índio; que o capitalismo na “era dos monopólios”, já não servia nem mesmo ao *progreso material*, a que serviu em seus primórdios, pois que a produção é sugada por *parasitas financeiros* – afirmando que a civilização capitalista do pós-Guerra é francamente “decadente”, material e espiritualmente⁴.

Já Caio Prado verifica empiricamente que onde o capitalismo se instalou, de forma plena, nos campos brasileiros – não sujeitos a leis trabalhistas –, a situação de vida dos trabalhadores veio a ser ainda pior, em comparação aos locais onde ainda perduravam resquícios de relações pré-capitalistas (parcerias, etc); em outro momento, afirma que conforme o *capitalismo* “avança”, a sociedade humana se *degrada*: as “relações humanas” se apequenam em mesquinhas “relações mercantis”⁵.

Por uma Teoria Dialética da História

Tanto a obra mariateguiana, como a caiopradiana, entendem os princípios gerais de *dialética* e de *práxis* como o cerne do pensamento marxista; ou de outro modo, vêem o marxismo como uma concepção *totalizante* da sociedade e do ser humano – uma teoria que, pautada na metodologia dialética materialista, consoma-se na transformação material das estruturas socioculturais. Em consonância com Marx e Engels, os autores frisam em variadas oportunidades que é a partir destes *princípios normativos* que se deve procurar compreender as especificidades do *conhecimento* e *ação* pertinentes a cada realidade.

No domínio de suas análises teórico-históricas, ambos se voltam – aos moldes d'*O 18 Brumário*, de Marx – às contradições sociais e conflitos geradores daquele *sentido* assumido por nossas histórias nacionais ao longo de sua formação (o conceito de “sentido”, desenvolvido por Caio Prado, é também importante para Mariátegui⁶). Darão ênfase aos confrontos, rebeliões e insurgências ativamente presentes na evolução de suas nações – unindo sua interpretação da realidade latino-americana, a debates na seara filosófica com fins revolucionários.

Foi Florestan Fernandes um dos pioneiros em abordar as semelhanças entre as *teorias da história* de Mariátegui e Caio Prado. Para ele, ambos inauguraram uma investigação científica “engajada”, que seria a base de conceitos fundamentais sobre nossos países – nações com processos revolucionários “interrompidos”, que não puderam romper “por completo” com as “formas coloniais de exploração”⁷.

Nesta linha, também Carlos Nelson Coutinho notaria a importância desta tangência teórica entre os dois autores latino-americanos, os quais, ao constatarem as revoluções de seus países como *tolhidas* e suas nações como *incompletas*, elaboraram conceitos teóricos similares para explicar a evolução periférica capitalista – gesto que teria uma amplitude teórica não apenas na América, mas universal, ao aportar elementos à compreensão das *vias não-clássicas*

⁴ Conforme *Siete ensayos de la realidad peruana* e “El crepúsculo de la civilización” (em *Signos y obras*).

⁵ Conforme *O mundo do socialismo*.

⁶ Para se aprofundar na questão, ver tese de doutorado em que desenvolvi este tema: Yuri Martins Fontes L., *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui – formação do pensamento latino-americano contemporâneo* (FFLCH-USP/ 2015).

⁷ Florestan Fernandes, *Poder e contrapoder na América Latina* (1981), p.72 e seguintes.

revolucionárias, ratificando concepções próximas às deles, como é o caso das abordagens de Lenin e Gramsci⁸. Para Coutinho, Caio Prado e Mariátegui, ao apreenderem os “traços principais” da evolução política de suas nações, perceberam que este caminho se dera por uma via distinta da “clássica” – segundo uma evolução que se caracteriza pela permanência de resquícios “pré-capitalistas”, “autoritários” e “excludentes”, baseados em modos de coerção “extraeconômica” sobre os produtores diretos. Para se explicar estas revoluções *atípicas*, há no marxismo dois fecundos conceitos: a “via prussiana” (de Lenin, centrada na “modernização agrária”); e a “revolução passiva” (de Gramsci, que descreve a revolução “pelo alto”).

Quanto ao processo de independência de Brasil e Peru, nossos autores percebem uma transformação social e política realizada através de arranjos entre frações das elites – conciliações entre as camadas dominantes das quais foram excluídas as classes populares enquanto protagonistas. É certo que neste tipo de revolução as massas também se manifestam, mas isto ocorre por meio de um “subversivismo esporádico” (expressão gramsciana). Frente a isso, as elites reagem com “manobras”, para *amenizar* as disputas; introduzem para tanto *elementos* “modernos”, cuja finalidade é a de conservar os “arcaicos”. Enfraquece-se, assim, as forças opositoras mais radicais.

No âmbito da questão metodológica, é interessante notar ainda o esforço de Caio e Mariátegui na ampliação da interpretação dialética, ao terem não apenas analisado suas realidades nacionais segundo uma expandida *duração*, como também enriquecido esta investigação através de variadas *perspectivas* do conhecimento (educação, geografia, etnologia, psicologia, etc), para vislumbrar com mais nitidez sua *totalidade social concreta*. Transpuseram assim as especializações científicas (fragmentadas), que perdendo a noção do *todo*, desviam o conhecimento do significado propriamente humano do saber – alijando o Homem da crítica universalizante e por conseguinte do protagonismo histórico.

Da Teoria da História à Filosofia da Práxis

As ideias de Caio Prado e Mariátegui se inserem em um movimento de resgate da dialética (então eclipsada pela social-democracia e as interpretações mecanicistas), o que os situa como expoentes da consolidação do marxismo na América Latina – enquanto um pensamento não mais *eurocêntrico*, mas agora adequadamente traduzido às sociedades americanas e assimilado por seus revolucionários⁹. A potência de suas análises sobre a questão nacional está em que superaram a superfície das problematizações genéricas, recusando os modelos europeus que predominavam – *etapismo*, *aliancismo*. Ao invés disto, compreendendo o marxismo como um *guia de análise*, investigaram a especificidade concreta da história de suas nações, base conceitual sobre a qual apoiam suas propostas de práxis política. No processo de suas interpretações historiográficas, utilizaram a metodologia dialética com sofisticação – avaliando a relação conflitiva da sociedade em seu *todo*.

Por outro prisma, a partir de suas interpretações da questão nacional, ambos viriam a

⁸ Carlos N. Coutinho: “Uma via 'não-clássica' para o capitalismo”, em *História e ideal* (1989); e “La filosofía de la praxis en Brasil”, em *La Haine* (2012).

⁹ Vale citar, enquanto marxistas pioneiros da análise de suas respectivas *questões nacionais*, também Lenin, Gramsci, Ho Chi Minh e Mao Tsé-Tung, dentre outros.

contribuir também a uma crítica marxista mais estritamente filosófica – de modo a provar a correção de suas interpretações científico-históricas e consequentes posições políticas. Neste processo, vale notar que, embora por diferentes caminhos argumentativos, suas conclusões concorrem para uma defesa da práxis revolucionária como categoria ontológica central do pensamento contemporâneo – concepção que tem o Homem como *ser-social* pleno, sujeito e objeto de sua história. Dentre seus maiores aportes à universalidade filosófico-histórica do marxismo, estão os conceitos de *sentido* e de *mito* – ideias que possuem elementos em comum. O *mito*, para Mariátegui, é um sentimento, referente portanto à subjetividade do Homem, que dá motivação à vida, à luta pela liberdade. Já o *sentido* de Caio Prado é um caminho realista, que com objetividade *aponta* para a libertação humana.

Contudo, percebe-se que embora cada um deles tenha desenvolvido, notadamente, apenas uma dessas mencionadas ideias, ambas se fazem presentes no pensamento dos dois autores. Caio Prado entende que o *sentido da história*, se analisado corretamente, auxilia a *conscientização* e *anima* o povo à mobilização revolucionária, ao engajamento, trazendo-lhe *confiança* no projeto libertador com que se almeja reorientar o atual *sentido* equivocado da sociedade; diz ele (em *A Revolução Brasileira*): “diretrizes justas” despertam e mobilizam os “impulsos revolucionários” das forças populares. Já Mariátegui (em *Defesa do marxismo*), vê no marxismo uma “bússola” que *orienta* corretamente o pensamento *rumo* à emancipação do Homem – processo no qual o *mito* exerce um papel fundamental, enquanto *emoção coletiva* que dá ânimo ao povo em seu combate por liberdade.

Assim, se o *realismo* de Caio Prado comporta uma dimensão sentimental ou subjetiva, também o *romantismo* de Mariátegui tem sua face diretiva ou objetiva. E isto é coerente com a perspectiva *totalizante da realidade*, de ambos, tanto no aspecto cognitivo que abarque contribuições de diversas esferas do saber, como de uma filosofia da práxis que compreende o Homem como um ser integral – reivindicando portanto a dimensão do marxismo enquanto teoria revolucionária.

A filosofia contemporânea como construção da liberdade

Com tais posições pautadas pelos princípios dialético e de práxis do marxismo, ambos travariam muitas polêmicas com marxistas influenciados pelo paradigma modernista, dominante à época – os quais mantinham uma crença ingênua no suposto evolucionismo *natural* e *inevitável* (sempre pautado pelo modelo europeu). Esta ideia, na prática, conduz a militância à *passividade*, servindo portanto à consolidação da classe burguesa, que através do culto de *fetiches* simplórios, como a ideia linear de “progresso”, mantém o Homem escravizado, alienado de si, de sua capacidade de *realização integral*¹⁰.

Críticos severos das concepções *positivistas*, defendem o marxismo como a mais evoluída e insuperada *filosofia contemporânea*. Segundo afirma Caio Prado, o marxismo é o pensamento mais completo – expressão “condensada do conhecimento”; vê Marx e Engels

¹⁰ Vale notar que não apenas o proletário é escravo deste sistema, mas mesmo o *escravizador* capitalista também se converte parcialmente em “escravizado social” – embora em menor grau que o proletário –, na medida em que não pode desfrutar plenamente da liberdade, da cultura, da paz. O burguês portanto, coloca a si próprio na situação de escravo da injustiça, do medo, da violência, enfim, da *infelicidade estrutural* que ele mesmo construiu; e isto por uma razão vulgar imediatista e em longo prazo infundada, bem como por elementos de irracionalidade (covardia, insegurança, impotência, etc).

como “homens de ação”, pensadores que se inspiraram “consciente e sistematicamente” em sua filosofia histórico-dialética – o que ele afirma ser a “expressão máxima” do conhecimento científico alcançado. Com o desenvolvimento das ciências, diz ele, o “materialismo vulgar” está superado: o que agora interessa é a compreensão dos processos dialéticos, daquilo que “se passa”, não do que “é”¹¹. Mariátegui, por seu lado, percebe a falência do racionalismo cientificista, característico do *pensamento moderno*; diz que o marxismo destruiu o “mediocre edifício” do positivismo, demarcando os “modestos limites” da *razão*; que enquanto sua crítica das *contradições* da ordem social não estiver suplantada, resolvida, não cabe pensar em desenvolver a filosofia segundo outros prismas ou “cânones”¹².

Partindo de suas análises históricas – antimecanicistas – do problema da *formação* e das possibilidades de *desenvolvimento* de suas nações, eles dirigem sua reflexão político-filosófica àquilo que o pensamento humanístico tem hoje de mais atual: a questão de como superar o atual estágio de uma sociedade limitante, rumo a outra, *livre*, que permita a realização plena do indivíduo – ou conforme Marx sugere n'*A ideologia alemã*: a realização do Homem em todas as suas potências, enquanto trabalhador manual, intelectual e artista.

O marxismo, em sua condição de filosofia da práxis, é a filosofia da liberdade, uma filosofia que parte do poder para lograr edificar a individuação humana. Na sua ação coletiva, refletida – crítica e autocrítica –, o revolucionário desbasta o caminho que conduz ao “reino da liberdade”, da não-fragmentação humana, da nova sociedade em que se possa pescar de manhã, cuidar da casa pela tarde e escrever à noite, como se lhe aprouver¹³.

Nesta questão da *liberdade*, as compreensões mariateguianas e caiopradianas têm muito em comum: no caminho da emancipação humana não há lugar a prescrições abstratas, nem se pode ausentar de decisões. A liberdade é uma construção social, é a possibilidade de se escolher entre alternativas concretas, reais e portanto jamais perfeitas. É a partir da paulatina conquista da liberdade que o Homem pouco a pouco obtém poder para aprofundar suas reivindicações. Discursos, preciosismos – sectarismos – não conduzem à emancipação. Liberdade é *poder* e é *libertação coletiva*, em comunhão; é a negação da restrita liberdade individual burguesa – meramente jurídica e permissiva com as vantagens dos conjunturalmente mais fortes, e com as injustiças que não se cometam contra o *capital*.

Para os dois latino-americanos, o poder, e portanto a *liberdade*, está na conquista política – no processo revolucionário, nas insurgências (ambos exaltam como modelo inspirador a Revolução Soviética, além de destacarem em sua obra diversas revoltas, resistências populares). Mas percebem outrossim a necessidade de alimentar o sonho revolucionário na pequena luta cotidiana por melhores condições de vida, na conscientização das massas – pois a conquista da liberdade se efetiva também na tenacidade do miserável que suporta, na resistência do povo que se ergue por seus direitos humanos. Defendem assim o apoio dos comunistas – embora sem alianças que os submetam a nenhuma facção das classes dominantes – às demandas imediatas por reformas humanizadoras. Entendem que há

¹¹ *Notas introdutórias à lógica dialética.*

¹² *El alma matinal; Defesa do marxismo.*

¹³ No sentido de realizar as diferentes tarefas que lhe agradem e realizem, conforme diz Marx, em *A ideologia alemã*. Ou ainda, desenvolvendo suas possibilidades de *ser-mais* (no termo de Paulo Freire).

problemas que precedem a discussão sobre o mais perfeito dos caminhos rumo aos objetivos finais do comunismo. Se há possibilidade de insurreição súbita, que o comunista se alinhe com a insurreição; e senão, que a promova com paciência, perseverança, mas que não deixe de se pôr ao lado dos sindicatos, dos movimentos sociais, por direitos trabalhistas e humanos urgentes.

Note-se aqui a proximidade da compreensão de Caio Prado e Mariátegui também em perceber a *solidariedade* como atitude estruturante da nova sociedade comunista. O pensador brasileiro pondera que na superação da sociedade de exploração do Homem pelo Homem é preciso substituir a ideia de “concorrência”, a tendência à disputa, por uma fraternal “solidariedade”. Já o peruano vê a “solidariedade” como uma característica essencialmente *revolucionária*, ressaltando sua presença nas tradições indígenas e nos movimentos emancipatórios – em contraste com a *competitividade* e o *individualismo* valorizados na sociedade burguesa¹⁴.

Finalmente, quanto à *contemporaneidade* e *prioridade* do pensamento marxista, é interessante estabelecer um paralelo com ideias de Jean-Paul Sartre, para quem o marxismo é a “filosofia de nosso tempo” – pois a superação da atenção filosófica ao problema estrutural socioeconômico, rumo a uma filosofia centrada no desenvolvimento *pleno* do *indivíduo*, só poderá vir à tona quando estiverem superadas as contradições de nossa atual “sociedade de escassez”. Somente se poderá transcender a crítica socioeconômica – rumo a uma filosofia futura, que se permita centrar na realização do ser humano em sua plenitude de potências –, quando a sociedade superar este obstáculo limitante que é o modo-de-produção *capitalista*, caracterizado e fundado na escassez¹⁵. Nesta nova configuração social, a relação dialética entre *liberdade* e *necessidade* se dará em outro nível, no qual já não será essencial se problematizar a questão da *escassez material*.

Também Florestan Fernandes se insere nesse debate, afirmando que a “atualidade” do marxismo reside no “apelo para estudar e reinterpretar o concreto como totalidade histórica”. “Atualidade” significa “ir além”, seguindo os mesmos “princípios e métodos”. Se sobrevivem as “crises de longa duração”, diz ele, e se persiste o “clamor rancoroso dos que sofrem os dilemas sociais”, então “a ordem está condenada”: “Generaliza-se o saber de que na civilização vigente fica a gênese das iniquidades, das psicoses e do padrão de desumanização da pessoa”. Portanto, não há como resolver as cada vez mais prolíferas neuroses e patologias que afligem o Homem contemporâneo, sem atacar a raiz do problema social¹⁶.

Posto que o desenvolvimento o Homem enquanto *ser total* esbarre ainda hoje (apesar do progresso tecnológico) no problema da falta de condições materiais mínimas para a sobrevivência da grande maioria da espécie, a questão socioeconômica ainda ocupa a essência do problema humano; enquanto não seja resolvida com radicalidade a questão material, o *pleno* desenvolvimento humano seguirá sendo uma *abstração*, bem como os conceitos de liberdade, felicidade, democracia, dentre outros nomes ainda tão vazios de sentido. Não se

¹⁴ Caio Prado Jr., *URSS: um novo mundo e O estruturalismo de Lévi-Strauss – o marxismo de Louis Althusser*; e J. C. Mariátegui, “O problema do índio”, em *Sete ensaios*.

¹⁵ J.-P. Sartre, em *Questão de método*.

¹⁶ Florestan F., “Revolução, um fantasma que não foi esconjurado”, em *Crítica Marxista*.

pode superar a crítica socioeconômica rumo a uma filosofia centrada na plenitude individual do ser humano criador, enquanto não forem superados os problemas mais básicos de sua sobrevivência. Antes disto, pensar-se o *indivíduo*, é pensar um indivíduo doente e sua cura. Qualquer filosofia ou ciência que se pretenda contemporânea, mas que não se proponha a uma efetiva transformação da realidade socioeconômica, será em realidade um retrocesso humanístico.

Ponto de vista totalizante e plenitude humana

As concepções marxistas de Caio Prado e Mariátegui, como visto, colocando como fundamento os conceitos dialético-histórico e de práxis, abarcam a questão do ser-social em seu todo. Neste intento por compreender a totalidade social, o Homem, objeto do conhecimento, aparece como sujeito da história que quer conhecer – ou seja, como *agente* de sua emancipação. Essa visão *totalizante*, tida por ambos como categoria central ao marxismo, no tocante a sua busca por objetividade cognitiva¹⁷ (esfera da epistemologia), pode ser notada, em suas obras, na transposição das especialidades que alienam o saber. Já em um aspecto filosófico-ontológico, está presente no entendimento do Homem como ser-social, ser lançado no mundo, que o conhece e transforma segundo as necessidades e vontades da subjetividade coletiva – *subjetividade* que portanto toma parte na construção da *objetividade* do conhecimento. Os pensadores dão assim ênfase a que, no pensamento marxista, a práxis revolucionária se converte em *essência* humana – essência que se faz na prática histórica, na existência libertadora.

Avaliando *objetivamente* a realidade como um *todo* – a totalidade concreta –, cabe ao marxista, afirma Caio, planejar a superação da situação presente (que *é*), rumo àquela que deve *ser* (reorientando o *sentido da história*). Este processo se dá mediante a ação subjetiva revolucionária, animada, diz Mariátegui, pela energia que suscita no ser humano o ideal da liberdade (a subjetividade do novo *mito*). Conforme Mariátegui, o marxismo é uma filosofia integral, que além de oferecer um sólido ferramental *realista* para a transformação do mundo, tem também uma feição *romântica* – ética – que estimula o Homem a tal realização.

Já Caio Prado demonstra que no marxismo os campos filosóficos e científicos do pensamento se inter-relacionam: se a filosofia, mediante a práxis subjetiva, orienta objetivamente os *sentidos* das ciências, estas, por sua vez, produzem com suas técnicas uma *nova* realidade concreta, a qual a filosofia haverá de vir a considerar, em seu percurso reflexivo sobre o real¹⁸.

Objetividade e subjetividade são portanto inerentes, na busca pela verdade.

Vale aqui observar que pela ousadia de ter rompido a hierarquia que certa *filosofia acadêmica* supõe entre a filosofia, as ciências e as atividades práticas, a *filosofia marxista* é até hoje excluída de alguns dos *panteões* e *manuals* acadêmico-profissionais, que pretendem

¹⁷ Objetividade que se persegue, apesar das lacunas, preenchidas provisoriamente segundo a subjetividade criadora dos pensadores – lacunas que embora não se possa eliminar, pode-se reduzir, revisitando dialeticamente o objeto de estudo, retificando-as segundo as respostas que a história oferece ao conhecimento. Veja-se sobre o tema, dentre outros: Michel de Certeau, *A escrita da história*.

¹⁸ Ver, dentre outros: de Mariátegui, *Sete ensaios e Defesa do marxismo*; de Caio Prado, *Dialética do conhecimento e O que é filosofia*.

manter asséptica a reflexão filosófica¹⁹. Neste tocante, vale ainda destacar que no marxismo, tampouco as atividades do pensamento (científica ou filosófica) devem ser tidas como de maior valor do que as atividades práticas – o *trabalho manual* –, mas antes, cada qual destes modos de *conhecer* e *agir* (ou *ser-no-mundo*), se inter-relaciona dialeticamente na estruturação da totalidade social. Examinando-se entre si e se complementando, trabalho intelectual e manual constroem seus passos dialeticamente inseparáveis, nessa trilha que se abre rumo à nova sociedade em que o Homem, como ser integral que é, possa desempenhar suas máximas virtudes²⁰.

Se bem que os grandes marxistas não ponham em questão a questão da importância da práxis na filosofia de Marx, Mariátegui e Caio Prado (ao lado de Gramsci, Sánchez Vázquez e outros) se destacam dentre aqueles que apontam o lugar da práxis como alicerce do marxismo – como sua *categoria filosófica central*, por meio da qual a filosofia da práxis se distingue de todas as filosofias anteriores. Conforme a clássica tese de Marx, já se interpretou demasiadamente o mundo, cabe agora transformá-lo²¹.

É pois justamente a ideia da *práxis dialética* que faz com que o marxismo se estabeleça como marco divisor entre a filosofia moderna e a contemporânea: explicitando que a ideia só tem sentido em sua relação conflitiva com a matéria, com a história – e que portanto teoria e prática têm de ser concebidas em sua inter-relação, pois a verdade de uma proposição teórica só se consuma na prática, na efetividade de sua realização.

Enquanto *filosofia da práxis*, o marxismo *atualiza* então o próprio *conceito* de filosofia, ao *materializar* a dialética e buscar a “natureza humana” na ação revolucionária, no devir histórico. Filosofia que transforma a realidade e é por ela dialeticamente transformada, o marxismo inaugura a definição contemporânea da atividade de *filosofar* – estabelecendo um *novo paradigma* para o pensamento: a emancipação do ser humano, sua liberdade – a condição para a plena realização de seu potencial.

Entende-se, portanto, com Caio Prado e Mariátegui, que a filosofia marxista não é mais *uma filosofia*, mas sim que é *a filosofia contemporânea*. É a crítica objetiva e a proposta utópico-material mais refinada que foi produzida até nossa era, a filosofia insuperada de nosso tempo, o cume a que alcançou o desenvolvimento humano – pois que funde o *pensamento* e o *real concreto*.

Com Marx, dá-se efetivamente a entrada da *consciência* na história.

¹⁹ Por outro lado, se a filosofia já não está situada acima da ciência, a ciência também não pode se arrogar eliminar o valor ou alcance das disciplinas filosóficas – segundo o reducionismo empirista (dito “filosofia analítica”) que, hoje, mesmo que praticamente desaparecido dos debates gnosiológicos, é ainda abraçado pelos tecnocratas liberais (em sua defesa do atual economicismo vulgar, pautado meramente em medições).

²⁰ Vale observar que a preocupação *totalizante* do marxismo, na amplitude de sua concepção *holística*, abarca também o metabolismo entre o Homem e a natureza; as histórias natural e humana emergem como *subsistemas* da realidade, ambas em movimento dialético, que embora em certa medida seja *autodeterminado*, as mantém *vinculadas* uma à outra. Diante da crise civilizacional atual, que ao problema sociocultural, impõe o problema ecológico, o vínculo que relaciona história e natureza é um aspecto que não pode ser negligenciado por uma crítica que almeje abarcar a totalidade. Marx já atentava à importância de tal metabolismo n’*O Capital*. Ver também: C. Flamarion Cardoso, *Domínios da história*.

²¹ *Teses sobre Feuerbach*.