

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PRÓGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Contribuição à compreensão do social no pensamento de Karl Marx.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal de Pernambuco,
para obtenção do Título de Mestre em
Sociologia.

Vinicius Gomes Lobo

Orientador: Prof. Dr. Jonatas Ferreira

RECIFE

2013

VINICIUS GOMES LOBO

Contribuição à compreensão do social no pensamento de Karl Marx.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Jonatas Ferreira

RECIFE

2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB4-1291

L799c Lobo, Vinícius Gomes.

Contribuição à compreensão do social no pensamento de Karl Marx /
Vinícius Gomes Lobo. – Recife: O autor, 2013.

169 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Jonatas Ferreira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-graduação em Sociologia, 2013.

Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Ciências sociais - Filosofia. 3. Ontologia. 4.
Dialética. 5. Marx, Karl. I. Ferreira, Jonatas (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2013-172)

VINICIUS GOMES LOBO

CONTRIBUIÇÃO À COMPREENSÃO DO SOCIAL NO PENSAMENTO DE KARL
MARX

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: 02/08/2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonatas Ferreira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dra. Silke Weber (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dra. Ana Cristina de Almeida Fernandes (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

A meus pais, pelo apoio material e emocional, absolutamente essencial a tudo que fiz até hoje; e a meu orientador, por seu incansável e agudo espírito crítico, sem o qual este trabalho seria muitíssimo menos do que é agora.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é compreender como o social é abordado pelo pensamento de Karl Marx. Nesse sentido, é preciso que se destaque que não queremos apontar a compreensão que tem Marx das formas históricas ou empíricas através das quais se manifesta o social, ou seja, sua análise das engrenagens que movem a sociedade capitalista, mas sim as ideias que orientam sua compreensão sobre a *natureza do social*, sobre a forma como o mesmo existe enquanto objeto específico. A questão fundamental aqui, portanto, é a seguinte: *o que é o social para Marx?*

A partir de nossas primeiras leituras e investigações, chegamos à conclusão que não se poderia responder adequadamente a tal pergunta sem nos remetermos às influências filosóficas que marcam o pensamento desse autor, dentre as quais, consideramos a filosofia de Hegel como aquela que, no sentido de nossa questão de pesquisa, é a mais decisiva. Assim, tentaremos chegar à resposta sobre o social em Marx por um caminho que começa com algumas ideias da filosofia hegeliana. Após essa etapa inicial, veremos então como Marx, primeiro, faz uma apropriação crítica de tais ideias e, segundo, como agrega a estas algumas ideias e posicionamentos próprios.

Ao final, o que esperamos deixar claro ao leitor é como Marx *elabora um novo quadro conceitual para se pensar a manifestação do social*, quadro este que, como observaremos pormenorizadamente, fundamenta-se em dois pressupostos: o de que social é uma realidade sintética e o de o mesmo depende basicamente da experiência econômica ou material. Assim, a partir de uma análise pormenorizada da manifestação desses dois pressupostos na obra de Marx, observaremos que, para esse pensador, o social não é um objeto unívoco, um ente com uma forma particular transcendente, mas uma *totalidade articulada de forças diversas* cujo epicentro é realidade material ou a reprodução coletiva da subsistência vital.

Palavras-chaves: Ontologia; Dialética; Contradição; Trabalho; Economia.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to understand how social is approached by the thought of Karl Marx. In this sense, it is necessary to highlight that we do not want to point the understanding that Marx has of the empirical or historical forms through which the social manifests itself, that is to say, his analysis of the gears that move capitalist society, but the ideas that guide his understanding of the nature of the social, of how it exists as a specific object. The key question here, therefore, is: what is social to Marx?

From our first readings and investigations, we've concluded that one could not adequately answer the question above without referring to the philosophical influences that characterize the thinking of this author, among which we consider Hegel's philosophy as one that, in the sense our research question, is the most decisive. Thus, we will arrive at the answer on the social Marx by path that begins with some ideas of Hegel's philosophy. After this initial step, we'll see then how Marx, first, makes a critical appropriation of such ideas and, second, how he aggregates some of his own ideas and positions.

At the end, what we hope to make clear to the reader is how Marx elaborates a new conceptual framework for thinking the manifestation of the social, which it is, as we will observe in detail, based on two assumptions: that the social is a synthetic reality and that it basically depends on the economic or material experience. Thus, from a detailed analysis of the expression of those two assumptions in the work of Marx, we will observe that, for this thinker, the social is not a univocal object, a being with a particular transcendental form, but an aggregate of diverse forces whose epicenter is material reality or collective reproduction of vital livelihood.

Keywords: Ontology; Dialectic; Contradiction; Labor; Economy.

ÍNDICE

Introdução	08
2 – Dialética, totalidade, anti-liberalismo e reconhecimento	25
2.1. Substituição da teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica	
2.2. A teoria social de Hegel: anti-liberalismo e reconhecimento	
2.3. A sobredeterminação do desenvolvimento intelectual na filosofia de Hegel	
3 – Algumas reflexões do Jovem Marx: encontro com seu objeto	72
3.1. A crítica da filosofia do direito ou: a necessidade de encontrar o verdadeiro sujeito do ser social	
3.2. Os Manuscritos econômico-filosóficos ou: os primeiros ensaios materialistas	
4 – Consolidação de um caminho	101
4.1. A Ideologia Alemã ou: o modo de produção, categoria fundamental para conhecer a experiência material do ser humano	
4.2. A Miséria da Filosofia	
5 – Sobre a relação entre ideias e ser social	138
5.1. A mercadoria	
6 – Considerações Finais	158
Referências	171

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é compreender como o social é abordado pelo pensamento de Karl Marx. A questão fundamental aqui, portanto, é a seguinte: *o que é o social para Marx?* Tentar oferecer algum tipo de contribuição à resposta dessa questão é, assim, tudo que almeja esta dissertação.

Contudo, antes de prosseguir é preciso destacar o que será discutido aqui não é a compreensão de Marx acerca das formas históricas ou empíricas através das quais se manifesta o social, ou seja, sua análise das engrenagens que movem a sociedade capitalista, mas sim as ideias que orientam sua compreensão sobre a *natureza do social*, sobre a forma como o mesmo existe enquanto fenômeno específico. E nesse sentido o que será essencialmente destacado aqui é que as duas principais ideias por trás de tal compreensão são as de que o social é uma *realidade sintética* e o seu conteúdo central é a *experiência material*. Assim, a partir de uma análise pormenorizada da manifestação desses dois pressupostos na obra de Marx, observaremos que, para esse pensador, o social não é um objeto unívoco, um ente com uma forma particular transcendente, mas uma *totalidade articulada de forças diversas* cujo epicentro é realidade material ou a reprodução coletiva da subsistência vital.

De tal modo, o que na verdade se está propondo nesta dissertação, quando se coloca a compreensão marxiana da natureza do social como questão de pesquisa, é a retomada da definição, em Marx, de um elemento fundamental a qualquer projeto de cunho científico: o seu objeto. Um dos pioneiros na reflexão sobre metodologia científica diz o seguinte: “todo o método consiste na ordem e disposição dos objetos sobre os quais é preciso fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir qualquer verdade” (DESCARTES, 1987, p.32). A definição do objeto é assim uma

questão central para todo e qualquer projeto teórico que se proponha a predicar com coerência sobre algum elemento da realidade. Entre os outros dois clássicos da sociologia – designação que, além de Marx, usualmente contempla também a Max Weber e Emile Durkheim – é claramente observável a prioridade que dedicam à definição de seus objetos. Não é à toa que o primeiro capítulo das *Regras do Método Sociológico* dedica-se a essa definição, que, para Durkheim, como sabemos, é a de *fato social*. Nessa obra, suas primeiras palavras são para afirmar que “antes de procurar qual método convém ao estudo dos fatos sociais, importa saber quais fatos chamamos assim” (DURKHEIM, 2009, p. 1). O mesmo acontece com Weber, que na primeira página do primeiro capítulo de *Economia e Sociedade* assevera que a sociologia é “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a *ação social* [grifo nosso]” (WEBER, 1988, p. 3), para logo depois dedicar-se a definir mais precisamente esse objeto.

A teoria social marxiana, obviamente, também se edifica sobre uma ideia de objeto específica, contudo, à investigação da mesma se interpõe uma inconveniente dificuldade, pois, ao contrário de seus dois companheiros de estirpe, Marx não tem uma obra exclusivamente dedicada à exposição de seus pressupostos teórico-metodológicos. Por mais que tivesse em mente o projeto de elaborar algo do tipo – como atesta uma carta escrita a Friedrich Engels em janeiro de 1858 – na qual pretendia tornar acessível para o “leitor comum o núcleo racional do método dialético que Hegel descobriu, mas também mistificou” (MARX apud DUAYER, 2011, p.18), Marx não vive tempo suficiente para levá-lo a cabo. Em *A Ideologia Alemã*, texto orientado a uma crítica dos hegelianos de esquerda, e na introdução de *Para a crítica da Economia Política*, onde há um pequeníssimo fragmento dedicado a uma crítica do método da Economia Política, é possível observar dois raros momentos em que este autor se posiciona mais pormenorizadamente acerca dos pressupostos de sua própria atividade teórica. Marx, portanto, não tem uma obra enfocada na demarcação do núcleo racional [ou do núcleo metodológico] de sua atividade teórica, núcleo este que, como indica a citação acima de Descartes, é onde costumam estar as ideias acerca da natureza do objeto sobre o qual se quer teorizar. No entanto, tal “desleixo” para com uma apresentação geral do objeto de sua atividade teórica não surpreenderá àquele que tenha um algum tipo de inserção na obra ou na vida de Marx, pois este saberá que o motivo por trás de tal atividade não é contribuir para a fundação ou fortalecimento de uma ciência em particular, mas

transformar do mundo. O objetivo fundamental da atividade intelectual deste pensador não era demarcar ou delimitar os caminhos de um campo específico de reapresentação teórica da realidade, mas transformar essa realidade.

Ademais, é essencialmente devido à matriz filosófica que acreditamos orientar seu pensamento, isto é, a dialética, que questões de método, como a definição do objeto de pesquisa, não são tratadas por Marx de uma maneira cartesiana ou formal, a partir de uma demarcação geral de definições e regras disciplinares, tal qual o fazem Weber e Durkheim. Como veremos adiante, a tal matriz dialética, preocupa muito mais a correta compreensão da estrutura interna do seu objeto, ou seja, os *pormenores constitutivos* de sua existência, os elementos que formam a condição de possibilidade de sua manifestação como objeto específico, o *jogo de forças* o que o produz, do que a necessidade de expor definições teórico-metodológicas que teriam validade geral dentro de uma disciplina particular. O que interessa, portanto, a tal ponto de vista é muito mais um denso dessecamento do objeto específico sobre o qual se debruça do que a criação de procedimentos disciplinares gerais. Assim, é importante que tenhamos em mente que entender a concepção marxiana do social nos levará necessariamente para fora das fronteiras disciplinares da Sociologia, pois, em seu ímpeto teórico de dissecar a totalidade da anatomia de seu objeto de interesse [a realidade social], não se deixa levar por impulsos corporativistas, ou seja, não visa legitimar o procedimento de uma determinada disciplina. Assim, a fim de entender adequadamente o que é o social para Marx, teremos que viajar um pouco por outros campos disciplinares, como a Filosofia e a Economia.

Devido a essa ênfase na gênese do objeto, em detrimento da ênfase nas diretrizes daquilo que seria o adequado procedimento da atividade científica¹, isto é, devido a essa preocupação primária com a totalidade dos pormenores constitutivos do objeto, com a soma de fatores que são a condição para que uma determinada experiência possa se manifestar como tal, o ponto de vista dialético é também conhecido como *ponto de vista*

¹ Segundo Jesus Ranieri, “Em Hegel, o que temos é uma precisa alternativa filosófica orientada no sentido da prioridade da realidade sobre toda e qualquer categoria oriunda da gnosiologia” (RANIERI, 2011, p. 24). Assim, a concepção dialética de razão, proposta por Hegel e retomada por Marx, é uma orientação filosófica que, em detrimento da gnosiologia, coloca a ontologia numa posição prioritária. Ou seja, é o ser, ou o aspecto particular do mesmo que deseja ser conhecido, com todos seus matizes, e não o “como conhecer”, que está no centro da questão.

da totalidade. Há um debate forte dentro do marxismo, em que se posicionam figuras do calibre de Antonio Gramsci, Georg Lukács e Tom Bottomore, por exemplo, sobre a plausibilidade de se pensar uma Sociologia, como ciência particular, a partir do pensamento de Marx. A viabilidade de tal proposta, para nós, colocaria em cheque a relação deste autor com a dialética, pois esta, como estamos afirmando, propõe-se a abordar um determinado fenômeno a partir da totalidade dos pormenores que implicam sua existência, pormenores estes que, no caso de um fenômeno social, jamais pertencem a um único aspecto da vida coletiva, mas sempre existem articulados com momentos diversos, tais quais os econômicos, políticos e naturais, por exemplo. E, para nós, como já se afirmou acima, a dialética é um elemento fundamental da atividade teórica marxiana². Assim, devido a essa influência da dialética e à orientação pelo ponto de vista da totalidade que vem junto com a mesma, a *teoria social de Marx*, como esperamos deixar claro com esta dissertação, *não trabalha com um objeto sociológico em sentido estrito, mas, como diz José Arthur Giannotti, trabalha com “objetidades sociais”* (GIANNOTTI, 1985, p. 4).

Marx, por conseguinte, aborda os fenômenos coletivos como *objetidades sociais*. O termo utilizado por Giannotti nos parece muito adequado porque ajuda a reassaltar a *essência sintética* da forma como Marx toma o social como objeto. Enquanto objetividade, um fenômeno social é uma unidade articulada de determinações múltiplas que inter-alimentam sua reprodução habitual. É um movimento conjunto de forças diversas. Como afirma Leo Kofler, um dos mais importantes teóricos marxistas do pós-guerra na Alemanha, infelizmente ainda pouco traduzido para o português e para o inglês, “justamente nisso reside o significado da dialética da concepção materialista de história: ela não cancela enquanto tais os elementos contraditórios; em outras palavras, não concebe a sua unidade como absoluta e metafísica, mas a apreende, precisamente como unidade do contraditório” (KOFLER, 2010, p. 114). Para tentar expressar melhor tal perspectiva, pensemos rapidamente num dos fenômenos sociais tratados por Marx: a

² A fim de ilustrar isso [a importância da dialética para Marx] rapidamente, basta que nos remetamos ao trecho dos *Manuscritos econômico-filosóficos* em que Marx afirma que a grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana, ou seja, seu aspecto absolutamente crítico, que se contrapõe ao idealismo acrítico que aí também se manifesta, reside no fato desta ter colocado a dialética como princípio motor e gerador da experiência do homem: “A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, negatividade como princípio motor – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo” (MARX, 2009, p. 123).

ideia de mercadoria e o fato de ser esta o resultado necessário de uma existência articulada entre divisão do trabalho, propriedade privada, dinheiro e capital. A mercadoria seria então um fenômeno social que existe unicamente graças à manifestação simultânea desses quatro elementos. Entender um fenômeno social, por conseguinte, consiste em entender essa unidade do diverso que o põe em marcha, essa articulação entre agentes e coisas que retroalimentam sua existência objetiva, logo, “o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida” (MARX, 1999, p. 39-40). Tal qual ele afirma no prefácio à segunda edição do *Capital*, “a investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar as diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima entre elas” (MARX, 2011a, p. 28). É, portanto, como muito bem defende Gheorghii Plekhánov, célebre marxista russo e principal responsável pela introdução das ideias de Marx na Rússia, “uma concepção sintética da vida social” (PLEKHANOV, 1987, p. 292). E o próprio Marx defende isso de forma direta na introdução de *Para a crítica da Economia Política*, momento em que seu pensamento já atingira um alto grau de maturação, quando afirma que “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso” (MARX, 1999, p. 39). E tal forma de abordar o social, como dizíamos acima, é uma consequência da opção feita por Marx de orientar-se por um ponto de vista antagônico ao cartesiano, ou seja, da opção marxiana de proceder teoricamente a partir de um ponto de vista dialético.

Assim, como se pode perceber a partir dos conceitos introduzidos acima (dialética, objetividade social, totalidade, vida material, realidade sintética e etc.), a concepção marxiana do social, ainda que metodologicamente orientada por uma matriz filosófica não-cartesiana, edifica-se sobre um conjunto muito bem definido de pressupostos. São pressupostos que vão se construindo no decorrer de suas experiências de juventude, chegam a uma relativa consciência de si após o encontro e colaboração de Marx com Friedrich Engels, o que se observa em obras como as *Teses de Feuerbach* e a *Ideologia Alemã*, e manifestam-se com esmero nas teorizações da maturidade, como na análise da mercadoria em *Para a Crítica da Economia Política* ou na análise do dinheiro nos *Grundrisse*, por exemplo. O que estamos querendo destacar aqui é que a concepção marxiana do social não é algo que foi criado do nada, mas que se edifica sobre um pesado trabalho intelectual por parte de seu autor: de sua transferência para a

Universidade de Berlim³ em 1837, quando escreve uma carta a seu pai em que descreve sua relação contraditória com o hegelianismo, a 1846, ano em que conclui, em conjunto com Friedrich Engels, a redação da *Ideologia Alemã*, obra em que pela primeira vez tenta elucidar algumas das ideias que orientam tal concepção, transcorrem quase dez anos nos quais, com a exceção alguns breves períodos, Marx se dedica ao estudo e crítica das principais correntes teóricas de seu tempo. Nesse sentido, para nós, a concepção marxiana do social não é acontecimento abrupto, mas uma síntese de pressupostos que resultaram desses quase dez anos de trabalho de aprofundamento teórico realizado em sua juventude, e que depois vão cada vez mais se consolidando. Conhecer tais pressupostos de forma um pouco mais aprofundada significa conhecer como Marx concebe e vê seu objeto, isto é, como ele concebe e vê o social, logo, são esses pressupostos, seu amadurecimento, sua formalização, e sua consolidação, que tentaremos demonstrar neste trabalho.

O leitor já deve ter percebido, a partir do que foi dito até aqui, que nos posicionamos a favor da vigência de uma continuidade no pensamento marxiano. Esse debate sobre a questão da continuidade (ou não) do pensamento de Marx ganhou destaque dentro do marxismo a partir da publicação, na década de 60, de *Em defesa de Marx*, de Luis Althusser. Nessa obra, este filósofo francês defende, a partir de sua famosa tese do *corte epistemológico*, que há uma cisão infranqueável entre os pressupostos que orientam a atividade teórica do jovem Marx e os pressupostos que orientam os trabalhos da maturidade. A preocupação fundamental de Althusser é demarcar os pressupostos filosóficos de Marx, de uma autêntica filosofia marxista, o que, para ele, que está orientado por essa percepção da descontinuidade, só é possível de ser feito a partir das obras da maturidade. Como diz o mesmo em um artigo posterior à obra citada acima: “Para poder colocar o problema da natureza da filosofia marxista é necessário que se comece por eliminar todas estas tentações que oferecem as obras da juventude de Marx” (ALTHUSSER, 1979, p. 42), pois, “os textos filosóficos de 1841 a 1845, incluindo *A sagrada família*, estão construídos sobre uma problemática *idealista*, não importa se idealista liberal ou idealista antropológica, que Marx teve que criticar radicalmente para poder estabelecer sua nova filosofia” (ALTHUSSER, 1979, p. 40). Os textos da juventude, por conseguinte, não estariam ainda orientados por pressupostos

³ Universidade em que Hegel fora professor e reitor.

marxistas, mas estariam presos aos pressupostos idealistas da filosofia alemã precedente à de Marx, logo, não serviriam para expor a particularidade filosófica de seu pensamento. Seriam textos, portanto, que, em suas teorizações, ainda estariam orientados por uma problemática essencialmente idealista, ou seja, que ainda estariam abordando o real a partir de pressupostos de alguma forma abstratos ou fictícios. Um pensamento autenticamente marxista, só passaria a existir, por conseguinte, quando Marx executa, no decorrer de sua trajetória intelectual, um corte epistemológico, isto é, uma ruptura com essa fase idealista, o que, para Althusser, acontece na *Ideologia Alemã*, pois é somente nessa obra que Marx elucida o conceito de modo de produção, ou a contradição entre forças produtivas e relações de produção, como pressuposto explicativo central da vida social.

Assim, segundo Althusser, a postulação do conceito de modo de produção como pressuposto teórico fundamental para a compreensão do social nada teria haver com os trabalhos anteriores de Marx e representaria, assim, uma ruptura radical em seu pensamento. Essa leitura althusseriana, obviamente, não é uma unanimidade dentro do marxismo e um importante defensor da posição contrária foi o também francês e também filósofo Henri Lefebvre. Para Lefebvre, “há uma evolução do pensamento de Marx, por etapas sucessivas que se integram num conjunto” (LEFEBVRE, 1964, P. 53). Para ele não é possível introduzir uma cisão na trajetória de Marx e é preciso destacar a continuidade essencial de seu pensamento, defende assim que “ao dogmatismo, que apenas reconhece em Marx um novo sistema, sendo seu único problema o de datar a respectiva formulação, pode contrapor-se que Marx tateia o seu caminho, procedendo por ensaios e tentativas seguidas de acrescentamentos e de correções” (Ibidem). Lefebvre defende, desse modo:

Que é conveniente ler Marx enquadrando cada obra no movimento de conjunto, o movimento constitutivo do seu pensamento, que se afirma como pensamento em movimento e pensamento do movimento, que se desenvolve levantando problemas, revelando contradições, avançando soluções, elas próprias contraditórias e conducentes a novas questões, ou seja, *dialeticamente*. Não há, no interior desse movimento, nem descontinuidade absoluta, nem completa continuidade, nem plano arquitetônico que se descubra à medida que se penetra na obra, nem avanço incerto que introduza novos elementos segundo o acaso dos encontros ou a sorte das descobertas. (LEFEBVRE, 1964, p. 54)

Para Lefebvre, portanto, as problemáticas fundamentais do pensamento de Marx não se formulam abruptamente, a partir de um corte radical, como o defende Althusser, mas é algo que se aprofunda e se desenvolve do começo ao fim de sua trajetória. A categoria de modo de produção, expressa na *Ideologia Alemã*, realmente permite a Marx dar um salto qualitativo em suas análises, o permite abordar de forma mais sistemática as determinações dos processos sociais que lhe interessam, ou melhor, as determinações das objetividades sociais que lhe interessam, mas, de forma alguma, isso significa que anteriormente não se orientasse, ainda que experimentalmente e sob influência de certos conceitos idealistas, já para esse tipo de abordagem. Tal qual tentaremos observar no segundo capítulo desta dissertação, desde sua juventude, Marx já se orienta para uma compreensão dos fenômenos como objetividades sociais, já procura explicar um fenômeno a partir da exposição da síntese de seus pormenores genéticos, ou seja, já está orientado pelo ponto de vista da totalidade que, com a descoberta da categoria de modo de produção, dará um salto qualitativo.

Outro célebre defensor da continuidade essencial do pensamento de Marx é o filósofo espanhol Adolfo Sánchez Vázquez. Por mais que para ele o *Manifesto do Partido Comunista* seja o momento em que Marx chega a sua maturidade, pois é aí onde se fundamenta o encontro do pensamento com a ação e sua filosofia se transforma assim em filosofia da práxis, defende que, ao considerar a obra de Marx, “não se poderia descartar um trabalho em relação a outro, realizando-se um corte radical entre eles, mas sim considerá-los como fases de um processo, simultaneamente contínuo e descontínuo” (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, 2007, p. 114). Assim, se há uma continuidade no pensamento de Marx, como defendem Lefebvre e Vázquez, já seria possível observar, nos textos de sua juventude, algumas orientações intelectuais definitivas. E quem está de acordo com isso é Lukács. Em seu texto sobre o jovem Marx ele afirma que se pode “notar como, já no início da juventude de Marx, haviam se delineado algumas características intelectuais que irão mais tarde se tornar decisivas” (LUKACS, 2009, p. 123). Para este autor – que, como nós, considera a dialética um elemento fundamental ao pensamento de Marx – a formação filosófica do pensamento de Marx começa justamente com a absorção crítica da filosofia de Hegel. Para Lukács o pensamento de Marx é uma reelaboração crítica da dialética hegeliana e, tal qual se pode observar nas palavras do mesmo, essa reelaboração começa desde sua juventude: “o

jovem Marx tomou um caminho que leva à forma desenvolvida de uma dialética nova, uma dialética materialista, que não somente faz justiça ao idealismo hegeliano, mas também submete as categorias essenciais da ‘lógica’ de Hegel a uma inversão materialista que implica uma transformação de natureza qualitativa” (LUKÁCS, 2009, p. 156). Lukács toca assim numa questão que, para nós, é o ponto nevrálgico de toda essa discussão sobre a continuidade ou não do pensamento de Marx, que é o problema do alcance da influência de Hegel. Para Althusser, o jovem Marx nunca esteve predominantemente orientado por uma problemática hegeliana, a não ser nos primeiríssimos anos de sua juventude, quando ainda era estudante universitário. Afirma então que, após esse primeiro momento, ele passa orientar-se primeiro por uma problemática kantiana-fichteana e depois por uma problemática feuerbachiana, movendo-se cada vez para mais longe de Hegel (ALTHUSSER, 1969, p. 17). Lukács, como já foi dito acima, defende uma posição oposta. Em sua obra mais famosa, *História e Consciência de Classe*, ainda que posteriormente reconheça nela certos exageros, visa justamente renovar a tradição dialética do marxismo. E faz isso através de uma tentativa de restituir à categoria da totalidade sua posição metodológica central, posição esta que, segundo este autor, tal categoria “sempre ocupou na obra de Marx” (LUKÁCS, 2003, p. 21). Lukács, por conseguinte, concorda com o que dissemos dois parágrafos acima sobre uma orientação do pensamento de Marx, mesmo em seus escritos de juventude anteriores à criação do conceito de modo de produção, para o ponto de vista da totalidade; ponto de vista este que, como se discutiu rapidamente acima, é o ponto de vista da dialética; logo, reconhecer a importância da categoria da totalidade para o jovem Marx equivale a reconhecer a importância da influência da filosofia de Hegel para o primeiro.

Não concordamos aqui, portanto, com a interpretação althusseriana que defende a nulidade da influência de Hegel e um predomínio da influência de Feuerbach no jovem Marx⁴. Numa carta a Ruge em março de 1843, escrita logo após a publicação das *Teses*

⁴ Althusser considera os textos de reflexão e crítica filosófica da juventude de Marx como meros ecos repetitivos da filosofia de Feuerbach, ainda completamente desprovidos de “marxismo”, como podemos observar na seguinte citação: “Locating the epistemological break in 1845 is not without important theoretical consequences as regards not only the relation between Marx and Feuerbach, but also the relation between Marx and Hegel. Indeed, Marx did not first develop a systematic critique of Hegel after 1845; He had been doing so since the beginning of the second moment of his Youthful period, in the *Critique of Hegel’s Philosophy of Right* (1843 Manuscript), the *introduction to a Critique of Hegel’s Philosophy of Right* (1843), the *1844 Manuscripts* and *The Holy Family*. But the *theoretical principles* on

para uma Reforma da Filosofia, de Feuerbach, Marx expressa seu assentimento com o pressuposto materialista aí apresentado, no entanto, *faz uma importante reserva* que, após algum tempo, transformar-se-á em crítica substancial: “os aforismos de Feuerbach só não me convencem na medida em que ele se refere excessivamente à natureza e muito pouco à política e, não obstante, essa é a única aliança que pode fazer com que a filosofia atual se torne uma verdade” (MARX apud LUKÁCS, 2010, p. 143). Não temos como prolongarmo-nos agora no debate acerca da discordância de Marx com Feuerbach, mas a título de contextualização introdutória, podemos dizer o primeiro vai rejeitar a posição radicalmente naturalista do segundo por ser esta incapaz de abordar a realidade material em sua totalidade. Feuerbach é incapaz de articular a realidade material do ser humano com as determinações que derivam da intervenção eminentemente humana nesta, ou seja, é incapaz de articular a realidade material com as forças históricas. Como o diz diretamente na citação acima, para Marx, Feuerbach refere-se demasiadamente à natureza e quase nada à política⁵. Para este último, a realidade material do homem é um resultado direto da sua natureza, ou seja, independente de mediações históricas. A posição feuerbachiana, assim, embora materialista, em seu naturalismo radical, não admite uma abordagem da adequada realidade material, pois é incapaz de reconhecer a sua articulação com as forças que derivam da história humana, o que levará Marx a, desde o primeiro momento (ao contrário do que defende Althusser), colocar-se já a certa distância desse pensador, por mais que aceite a inclinação ao materialismo como orientação adequada para uma crítica à filosofia de Hegel. Se este último mistifica a realidade por um lado, subordinando-a a um desenvolvimento ideológico-intelectual autônomo, Feuerbach, ao defender uma posição naturalista radical, faz o mesmo por outro.

Nesse sentido, somos levados a aderir aqui à posição de Jesus Ranieri quando este defende que “Marx nunca foi feuerbachiano” (RANIERI, 2009, p. 11), pois nunca tratou a atividade do ser humano como algo imediatamente natural, como o faz Feuerbach. O social, como poderemos observar, desde os primeiros experimentos de

which this critique of Hegel was based are merely a reprise, a commentary or a development and extension of the admirable critique of Hegel repeatedly formulated by Feuerbach” (ALTHUSSER, 1969, p. 18-19).

⁵ Em 1843, ainda sob a influência da *Filosofia do Direito*, os elementos históricos eram ainda basicamente compreendidos por Marx como elementos “políticos”.

teorização materialista de sua juventude, isto é, desde os *Manuscritos econômicos filosóficos*, nunca foi tomado por Marx como resultado direto de uma determinação fundamental, seja “a natureza” ou “a evolução do espírito”, mas como expressão de um processo contraditório ou interdeterminado que é interno a sua existência prática (ou à sua objetividade) específica. Assim, notaremos que, desde sua juventude, Marx sempre foi fiel à orientação, essencialmente dialética, de que é preciso exprimir um fenômeno a partir da exposição *da totalidade* das determinações que o fazem se manifestar, ou seja, é preciso exprimi-lo em sua realidade sintética. Nessa medida, como o coloca Giannotti, para Marx, “há de investigar-se a necessidade desse objeto como coisa que, pelo simples fato de existir, possui uma prova interior. Em outras palavras, o filósofo se situa na ótica da constituição [ou da gênese], procura apreender os processos pelos quais o objeto necessariamente veio a ser” (GIANNOTTI, 1985, p. 77). Marx, portanto, devido a sua constante defesa do ponto de vista da totalidade, esteve precocemente ligado à dialética como pressuposto ontológico, ou seja, como pressuposto fundamental sobre a existência das coisas, logo, sempre esteve ligado a Hegel, ainda que sempre também através de uma apropriação crítica.

Mais que tudo, o que propomos nesta dissertação é uma via de entrada para o pensamento de Marx, um caminho que almeja tentar ajudar aquele que de alguma forma deseja entrar na sua teoria. E como todo caminho, este propõe um começo, um meio e um fim. Assim, percorreremos em nossos capítulos, como momentos desse caminho, as etapas já enunciadas acima: o amadurecimento da juventude, a consolidação da autoconsciência metodológica e alguns trabalhos em que essa consciência-de-si metodológica já se manifesta com maturidade; entretanto, antes disso, faremos uma breve passagem pela filosofia daquele que, como tentamos expor rapidamente acima, foi sua maior influência: Hegel. Alguns dos pressupostos centrais que orientam a forma particular como Marx aborda o social vem de elementos da filosofia deste, por isso, no caminho que aqui propomos para se compreender o pensamento marxiano, tais elementos serão a porta de entrada.

E, neste trabalho em particular, gostaríamos de destacar *três elementos* dessa filosofia: *a questão da dialética*, a qual já viemos tratando até aqui, já bastante disseminada e discutida por comentadores, e duas questões mais relacionadas à teoria

social hegeliana, que são seu *pressuposto anti-liberal* e seu conceito de *reconhecimento*. Começamos então falando um pouco mais do primeiro.

Muito já foi dito e estudado no que diz respeito a como essa influência se manifesta na questão do método, ou seja, no que diz respeito à filiação marxiana ao método dialético elaborado por Hegel. Contudo, a questão que se coloca para nós é a seguinte: por que seria importante passar por essa problemática da dialética para compreender como Marx concebe o social? Porque é fundamental saber que, para Marx, *o social (e todas as demais experiências) só existe como totalidade, como realidade sintética*, como efeito de uma conexão particular de momentos diversos, e isso, como já dizíamos acima, é um resultado direto da influência que a dialética exerceu sobre ele, pois, como veremos na primeira seção do próximo capítulo, nesse ponto de vista, a contradição ocupa uma posição ontológica dominante. A dialética é uma resposta de Hegel ao formalismo que dominava o olhar da filosofia de seu tempo, quando questões relacionadas à experiência racional, ou à experiência de consciência, típica de nossa espécie, eram predominantemente tratadas a partir de uma problemática eminentemente gnosiológica. O núcleo duro da reflexão filosófica de então era a questão da produção do conhecimento, mais especificamente a fundamentação de um princípio que fosse capaz de viabilizar um procedimento epistemológico puro ou a priori, que assim seria capaz de produzir um conhecimento livre de contradições, ou seja, universal e necessário. Nesse sentido, a grande influência de seu tempo era o idealismo transcendental de Kant, que modernizou o procedimento, iniciado por Descartes, de se obter, por destilação⁶, uma forma de experiência de consciência (ou de pensamento) pura, capaz de criar um saber universal e livre de ambiguidades. Mais a frente, dialogaremos um pouco mais com a perspectiva kantiana, mas o que importa agora destacar é o fato de que *a passagem hegeliana para o ponto de vista dialético representa uma ruptura com essa tradição de se pensar a razão predominantemente a partir de uma problemática epistemológica*. O ponto de vista dialético de Hegel trouxe a reflexão da razão para um novo patamar, deslocando-a dessa problemática mais lógico-epistemológica. O que, por sua vez, foi feito justamente pela negação de que a razão possa de alguma forma existir como experiência pura e pelo reconhecimento de

⁶ O termo “destilação” é de Leo Kofler (2010). Está posto no primeiro capítulo de sua obra *História e Dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista*, no qual se propõe a discutir a passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo a partir da ruptura de Schelling e Hegel com Fichte e Kant.

que esta só pode se manifestar como algo contraditório ou dialético. Como algo dialético, a manifestação das experiências racionais necessariamente passa a estar vinculada às determinações da exterioridade ou da alteridade com as quais se constitui. *Compreender a razão como algo dialético consiste, portanto, em compreendê-la não como algo puro ou a priori, mas como algo contraditório, ou seja, como uma experiência que existe condicionada por determinações da realidade externa.* Já veremos isso de forma mais detalhada.

Como algo dialético, os fenômenos racionais não são mais pensados segundo processos cognitivos supostamente inatos ou internos à mente ou à alma humana, mas segundo a soma dos fatores que os levam a se manifestar de uma determinada maneira. A dialética não procura pensar as experiências de consciência tal qual estas existiriam em sua forma perfeita [ou não-contraditória], mas em suas condições de possibilidade, isto é, segundo a soma dos fatores precisam atuar em conjunto para que aquelas se manifestem ou existam. Tal ponto de vista, portanto, é aquele que se propõe a *identificar a racionalidade de uma determinada experiência de consciência a partir do seu jogo de forças*, ou seja, como resultado de uma articulação particular de forças diversas que a permitem reproduzir-se habitualmente. *O método dialético, por conseguinte, é aquele ponto de vista que se propõe a conhecer um fenômeno a partir da ótica de sua constituição, dos pormenores causais que em conjunto o colocam em ação.* É por isso que se afirma que a categoria de totalidade tem aí uma posição dominante. A categoria de totalidade, portanto, domina a abordagem do método dialético porque este vê todo fenômeno como um processo, como resultado de uma interconexão de fatores diversos.

Contudo, a questão da dialética/totalidade é apenas um dos três elementos mencionados acima como influências que a filosofia hegeliana exerceu sobre Marx. Algo bem menos reconhecido e comentado é a influência que algumas ideias da filosofia social de Hegel exerceram sobre o mesmo. E, como dissemos acima, gostaríamos de destacar duas dessas ideias: primeiro, *o pressuposto anti-liberal* através do qual o último aborda o social; e segundo, *a importância do movimento do reconhecimento* para a racionalidade do ser social. Assim, veremos também como essas duas ideias se manifestam no pensamento de Marx, pois além de ajudarem a compreender certas análises que este faz em sua obra, como o problema da mercadoria

ou do dinheiro, por exemplo, também ajudam a destacar a essência sintética da forma como o social é por ele abordado. Por isso, a segunda seção do primeiro capítulo deste trabalho, dedica-se a apresentar, sumariamente, esses dois pressupostos da teoria social de Hegel. Apesar de comentar a absorção marxiana do pressuposto anti-liberal no fim do primeiro capítulo e no início do terceiro, é somente no quinto capítulo que teremos ocasião de comentar como Marx integra a lógica do reconhecimento à compreensão do modo de produção burguês (ainda que algo seja dito nesse sentido na segunda seção do segundo capítulo).

Se, a partir do que se afirmou acima, colocamos a influência da filosofia de Hegel na concepção de social apresentada por Marx, é preciso agora deixar claro que essa influência jamais se manifestou imediatamente. A relação de Marx com Hegel foi sempre crítica. Por mais que tenha assimilado algumas inovações teóricas e metodológicas da filosofia hegeliana, devido, essencialmente, ao seu potencial para mapear o fundamento sócio-normativo do real – como atesta, por exemplo, esse trecho do *Capital*: “na sua forma racional [a dialética], causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, *o reconhecimento da negação* [grifo nosso] e da necessária destituição dele” (MARX, 2011a, p. 29) – Marx jamais compactuou com seu enfoque idealista, nem com seus desdobramentos conservadores. Para ele, “em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional de seu invólucro místico” (MARX, 2011a, p. 28-29). Para Marx, a mistificação por que passa o método dialético nas mãos de Hegel decorre, fundamentalmente, da sobredeterminação do papel sócio-histórico do desenvolvimento do conhecimento. Não adianta Hegel chegar àquilo que, para Marx, é a concepção adequada para a compreensão das experiências dos indivíduos em sua forma prática (ou seja, a dialética), adequada inclusive para compreender essa experiência em sua gênese com o ser social, se, ao transpor esse método para a descrição da vida empírica, o desenvolve como algo essencialmente vinculado ao desenvolvimento do conhecimento, ou ao fator intelectual. Para Marx, isso leva a filosofia social de Hegel a ter “sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade efetiva e que, portanto, é o *pensar exteriorizado* que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo” (MARX, 2009, p. 120).

O fundamental na experiência da espécie humana não é o seu vínculo com o desenvolvimento das diferentes formas de conhecimento, mas a sua dependência das determinações envoltas na produção diária da sua subsistência: “O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX e ENGELS, 1999, p.27). É preciso então abandonar a centralidade conteúdo intelectual e dar a essa abordagem dialética um novo conteúdo: a realidade material. Marx, portanto, em sua crítica a Hegel, não defende apenas que se abandone a sobredeterminação proposta por este para a realidade intelectual, mas também reivindica que à realidade material seja reconhecida sua importância central. E tal reivindicação, a de que é preciso substituir a centralidade do conteúdo intelectual pelo conteúdo material, para Marx, não é apenas uma solução contra o idealismo que marca a dialética em Hegel, mas também um meio para que o social seja alçado a fator central. O enfoque no conteúdo material é assim, para Marx, uma solução para a necessidade de se colocar em evidência o ser social e sua importância experiência humana. É nesse sentido que Marx assevera que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX e ENGELS, 1999, p.52).

Em Hegel, portanto, o desenvolvimento da arquitetura do jogo de forças a partir do qual se define a estrutura da vida coletiva dos homens é descrita a partir de uma sobredeterminação do fator intelectual. Contra isso e para que o ser social possa ficar em evidência, é preciso levar em consideração as determinações que decorrem da realidade material da experiência humana..

O resultado final dessa assimilação crítica da filosofia de Hegel, desse duplo movimento de adesão e crítica, que em seu caminho passará pela Economia Política, é como veremos, uma proposta de *vinculação da experiência social à síntese das determinações envoltas na produção humana*, o que só se manifesta, como projeto teórico definitivo, na *Ideologia Alemã*. No entanto, como se disse acima, é a trajetória intelectual do jovem Marx, marcada por uma diversidade de embates filosóficos e econômicos e de experiências políticas, que irá definir os pressupostos que embasam tal proposta. Assim, a fim de que possamos começar a esclarecer tudo isso que foi posto nesta introdução de forma bastante abrupta, é preciso que entremos de uma vez no

trabalho intelectual do jovem Marx. Contudo, antes de entrar na observação de tal trabalho, tentemos sintetizar bem rapidamente o que será discutido em cada capítulo.

No *primeiro* faremos uma rápida passagem por alguns pontos da filosofia alemã imediatamente antecedente à de Marx, pois o trabalho intelectual de sua juventude é um trabalho que se ergue sobre os ombros de gigantes. Veremos assim alguns conceitos centrais da filosofia hegeliana, como os de dialética, totalidade e reconhecimento, e um pouco do debate dessa filosofia com o idealismo kantiano, pois é a partir desse debate que emerge a grande contribuição de Hegel ao conhecimento humano, que é sua proposta de pensar a razão ou a consciência como produto histórico.

No *segundo* capítulo tentaremos ver um pouco da crítica do jovem Marx à filosofia de Hegel. Veremos, desse modo, tanto o porquê de o primeiro considerar tal filosofia um idealismo quanto a solução apresentada pelo mesmo para que a teoria abandone tal terreno abstrato, a qual, como sabe qualquer um que tenha tido um pouco contato com o pensamento de Marx, é o enfoque no conteúdo material da experiência humana. Contudo, observaremos também que, por mais que o jovem Marx reivindique um abandono dos pressupostos que levaram a filosofia hegeliana a construir um discurso idealista sobre o real, este também leva adiante um aspecto caríssimo a tal filosofia: a ideia de que a realidade existe como algo dialético.

No terceiro capítulo tentaremos observar a elucidação, por parte de Marx, das ideias que ele assimilou e desenvolveu na trajetória crítica que percorreu durante sua juventude, o que se dá basicamente através da exposição da categoria de modo produção, na *Ideologia Alemã*. Assim, nesse momento, aquilo que até então ainda se manifestara como algo experimental ou num tom predominante de polêmica ou crítica, passa a ser colocado com um projeto teórico efetivo.

No quarto capítulo, a partir de uma rápida discussão do capítulo da mercadoria de *Para a Crítica da Economia Política*, tentaremos refletir um pouco sobre como se dá a relação entre o mundo das ideias e o ser social no pensamento de Marx, quando veremos que o conceito de ideologia é insuficiente para expressar tal relação, principalmente no que diz respeito ao “velho Marx”.

Por fim, no último capítulo, repassaremos rapidamente o que o foi discutido nos capítulos anteriores para então tentar elucidar, através de um breve comentário do

fragmento de crítica ao método da economia política da introdução de *Para a crítica da economia política*, as ideias que esta dissertação tentou destacar no que tange à compreensão marxiana do social.

2. DIALÉTICA, TOTALIDADE, ANTI-LIBERALISMO E RECONHECIMENTO

A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar sua forma geral de movimento, de maneira ampla e consciente.

Marx

Segundo o Padre Henrique de Lima Vaz, a reflexão sobre a Transcendência pode ser considerada a terra natal da Filosofia, e marca seu desenvolvimento histórico, pelo menos *até Hegel* (VAZ, 1992, p. 114). De tal afirmativa do Pe. Vaz, sobre ser a transcendência o objeto da Filosofia, que acredito estar contemporaneamente pouco suscetível a dúvidas, o que se sobressai, quando se leva em conta o interesse particular desta dissertação, é a seguinte indagação: *por que até Hegel?* Por que, depois de Hegel, a reflexão da Transcendência teria deixado de ser objeto da Filosofia? Por que seria este pensador um divisor de águas na história moderna do conhecimento? Porque, como veremos ao longo deste capítulo, com Hegel, ainda que de forma ambígua e inacabada, a questão da Transcendência foi decomposta em novas bases e, nessas novas bases, passará a ser uma terra estranha à soberania filosófica. Com ele, o transcendental ou espiritual, o mundo ideal ou universal, a realidade reflexiva ou artificial, enfim, o nível exclusivamente humano da realidade *passa a ser um problema de história e não mais de método*⁷. A racionalidade deixa de ser predominantemente compreendida a partir de

⁷ Sabemos que tal afirmativa é ambígua quando se considera a totalidade do pensamento hegeliano como sistema, de que, por mais que esse pensador destaque a essência histórica das ideias, ou da racionalidade, acaba defendendo pressupostos que levam seu pensamento a priorizar justamente o momento da abstração epistemológica que tanto criticara em seus predecessores – sobre essa crítica ver *Fé e Saber* ou *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* – mas acreditamos aqui que isso não compromete o impacto de seu pensamento na história do conhecimento humano, decisivo, como dito acima, no que diz respeito a uma *problematização histórica* da realidade humana ou racional. Acreditamos aqui, como também acredita Jürgen Habermas (HABERMAS, 1987, p.28), que Hegel, com sua defesa da historicidade da razão, foi um personagem decisivo no processo que levou a filosofia a se afastar de uma

problemáticas lógico-epistemológicas para ser compreendida a partir de um ambiente histórico. A compreensão da razão passa então a estar associada a elementos oriundos de um novo nível de realidade, deixa para trás a relação íntima que detinha com certas condições supostamente inatas à mente humana e passa a estar mais próxima de condições que derivam da realidade prática da vida humana. Nesse sentido, podemos afirmar que aquilo que Hegel faz é trazer a razão para um *novo meio ambiente*. A realidade da razão, por conseguinte, deixa de ser um problema eminentemente lógico-gnosiológico, associado a faculdades lógico-cognitivas da mente humana, para ser um problema histórico, associado às forças envolvidas na autodeterminação em progresso das ideias. Como afirma Robert Hartman: “Em Hegel, a filosofia e a história se encontram” (HARTMAN, 2004, p. 9). É isso, portanto, o que acreditamos ser o grande acontecimento do pensamento de Hegel e que o coloca como um marco na vida do conhecimento humano: *a história ou a determinação de um novo meio ambiente para a razão*.

Contudo, o que veremos também, é que, por mais que tal destaque da história possa ser considerado o aspecto mais marcante da obra de Hegel, sua importância para o conhecimento humano (e para Marx, que é o que de fato nos interessa aqui) não se resume a isso. Outra contribuição de sua obra que consideramos fundamental é sua *teoria social*. Como veremos na segunda seção deste capítulo, na proposta hegeliana de se compreender a razão como história, ou melhor, como autodeterminação ideológica em progresso, destacar-se-á o papel do social. O social é, assim, um dos determinantes do progresso das ideias. Se a história deve ser o novo meio ambiente da razão, é inevitável o reconhecimento da importância da realidade social e de sua lógica, pois, os indivíduos que fazem história são, desde sempre, indivíduos socialmente determinados.

Para que tenhamos uma ideia da importância do social para Hegel, basta que lembremos que é justamente essa ênfase na imanência do social (ou do universal) para a experiência individual aquilo que vai marcar a solução hegeliana para o famoso problema da autoconsciência (ou da identidade individual), central para o debate do

abordagem lógico-dedutiva das ideias, essencialmente vinculada à tradição da “teoria do conhecimento”, para se aproximar de uma abordagem sócio-pragmática das ideias, quando ciências empíricas como psicologia, semiologia, economia e sociologia passam a ser centrais. Outro personagem importante nesse sentido, que, digamos, jogou a “pá de cal” no cadáver da teoria do conhecimento já ferida de morte por Hegel, é Ludwig Wittgenstein, sobre quem, infelizmente, não teremos espaço para falar nesta dissertação.

idealismo alemão. É através da exposição do vínculo irrevogável que toda consciência individual tem para com a sociabilidade que Hegel atacará o fundamento das ideias aprioristas e formalistas de seus contemporâneos, qual seja, a ideia de que a consciência de si mesmo é um procedimento cognitivo imediato, puro, ou não-contraditório, e que com base nesse procedimento seria possível à mente produzir juízos científicos igualmente puros ou não-contraditórios. Se a *Fenomenologia do Espírito*, sua obra mais conhecida, é muitas vezes censurada por se mostrar demasiado contida ao nomear seus oponentes intelectuais e seus objetos de crítica, o mesmo não pode ser dito de *Fé e Saber ou a Filosofia da Reflexão da Subjetividade na Integridade de suas formas na Filosofia de Kant, Jacobi e Fichte*, ensaio publicado por Hegel em 1802 (quatro anos antes da *Fenomenologia*) no *Jornal Crítico de Filosofia*, criado por Schelling e coeditado por Hegel. O subtítulo do ensaio já delimita de forma bem clara o alvo contra o qual se dirige o autor: a abordagem da subjetividade feita por seus contemporâneos.

Em *Fé e Saber*, Hegel expõe uma forte crítica ao princípio fundamental através do qual Kant se propôs a pensar autoconsciência individual: a unidade originariamente sintética da apercepção (HEGEL, 2011, p. 38). De forma sumária, podemos afirmar que a unidade sintética originária nada mais é do que *uma proposta de identidade individual*, concebida por Kant em contraposição à teoria do feixe⁸ de David Hume, que negava a possibilidade de tal identidade. É uma forma de consciência de si mesmo, que existiria de maneira espontânea ou imediata, como algo que em sua manifestação não sofreria nenhum tipo de contradição e que, dessa forma, serviria como princípio para a possibilidade do indivíduo elaborar juízos sintéticos a priori (possibilidade esta que é aquilo que Kant quer demonstrar na *Crítica da Razão Pura*, também em resposta a Hume, agora ao seu ceticismo). Assim, a autoconsciência, quando pensada como unidade originariamente sintética da apercepção, possui uma existência autônoma ou autárquica, isto é, imediata; jaz, portanto, conservada de qualquer mistura com a alteridade. Como algo puro, como forma de consciência que se manifesta de forma absoluta, a consciência não está aberta à determinação da infinitude⁹. É completamente

⁸ Segundo Hume, caso nos proponhamos um ato de introspecção em busca de uma distinção fundamental da nossa individualidade, notaremos certos grupos de pensamentos, sentimentos e percepções; mas nunca uma substância essencial à qual possamos chamar de "o Eu". Por isso, não haveria nada relativamente ao Eu além de um grande feixe de percepções transitórias e desconexas.

⁹ A palavra "infinitude" é utilizada aqui com a finalidade de representar uma ideia de abertura, de ausência de autarquia, de dependência da alteridade.

existente como algo para-si. Para Hegel, tal qual está posto na crítica que tece em *Fé e Saber*, conceber a consciência de si dessa maneira absoluta é um absurdo, uma ficção que os filósofos se viram obrigados a buscar por se deixarem levar obsessivamente pelo imperativo posto pela dúvida radical cartesiana (“o conhecimento só é claro e distinto se for irrevisavelmente universal e necessário”). É preciso então abandonar o absolutismo dessa proposta de uma consciência de si imediata para que se possa compreender a verdadeira essência da identidade individual, por isso, o mesmo defende que a autoconsciência precisa ser “posta como negativo, quando então a subjetividade do indivíduo existe de forma empírica, e o domínio [da realidade objetiva] ocorre não por meio do entendimento, mas como uma força e fraqueza naturais das subjetividades uma contra a outra” (HEGEL, 2011, p. 27). Isso, que Hegel já defende em *Fé e Saber* através de sua crítica ao subjetivismo de Kant, é aquilo que, quatro anos mais tarde, na *Fenomenologia*, será devidamente desenvolvido: que *a verdade de si somente se experimenta através do outro, que a identidade individual não existe de forma espontânea mas precisa do reconhecimento de outro para poder se manifestar*. Contudo, para provar isso, Hegel precisa apresentar a lógica por trás desse intercâmbio que fundamenta a identidade individual, ou seja, precisa apresentar uma teoria do social.

Hegel, assim, não apenas historiciza a existência da razão, mas também desenvolve uma forma particular de se abordar a forma como se manifesta a realidade social¹⁰; junto com sua visão historicista da razão, oferece-nos, portanto, como veremos adiante, uma relevante teoria social.

Com esse capítulo, portanto, o que pretendemos é expor sumariamente os pressupostos que estão por trás dessas duas contribuições da filosofia hegeliana: seu enfoque na história e sua teoria social. Sobre a *primeira*, enfatizaremos essencialmente a questão do ponto de vista dialético, sua compreensão da razão (dialética) e suas consequências lógicas (centralidade da categoria de totalidade), pois é basicamente

¹⁰ Forma esta que, como vamos adiantando aqui, não se opõe apenas àquela proposta por seus companheiros de idealismo alemão, mas também às teorias da chamada escola do direito natural moderno. Tal escola, para explicar o social, se baseia na hipótese do "estado de natureza" como estado de lula entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social, o que conforma um tipo de explicação hipotético-dedutiva. Para Hegel, tal explicação é falsa porque o social sempre existira para o indivíduo, inclusive no estado de natureza. A partir do momento em que um indivíduo toma o outro como critério reflexivo para sua ação, mesmo que entre em conflito com o mesmo, já está em vigor o social.

através da passagem a tal ponto de vista que a realidade da racionalidade é deslocada de uma problemática lógico-epistemológica para uma problemática histórica¹¹. E sobre a *segunda*, gostaríamos de destacar seu pressuposto fundamental e seu enfoque central, ou seja, seu posicionamento anti-liberal e o problema do reconhecimento.

Assim, nas duas seções que se seguem, gostaríamos de tentar destacar quatro ideias do pensamento de Hegel: *o conceito de dialética, a categoria de totalidade, o pressuposto anti-liberal de sua teoria social e o conceito de reconhecimento*. Optamos por expor tais ideias porque acreditamos que exercem uma influência decisiva em Marx e ajudam a compreender sua concepção do social, por mais que assimiladas de forma crítica. E acreditamos ademais, que a adequada compreensão dessa influência pode ajudar a afastar uma série de mal entendidos reducionistas no que diz respeito à forma como Marx concebe o social. Acreditamos assim, que a influência de Hegel é um bom ponto de partida para aquele que deseja entrar no pensamento social de Marx, o qual, como veremos nos próximos capítulos, segue tal influência, mas toma forma própria a partir de sua proposta de focar a totalidade das determinações *da práxis material*.

1.1. Substituição da teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica.

Um autor, que se propôs a observar de perto a proposta de Hegel de colocar a questão da racionalidade em novos termos, foi Jürgen Habermas. Ele é, sem dúvida, junto com outras referências que aparecerão ao longo do texto, um guia fundamental para qualquer um que deseje seguir a pistas desse difícil caminho que levou Hegel a aproximar a racionalidade da história. Tal qual o Pe. Henrique Vaz, Habermas também acredita que Hegel é um divisor de águas na história da filosofia, pois “substituiu a tarefa da teoria do conhecimento pela auto-reflexão fenomenológica do espírito” (HABERMAS, 1987, p. 28), também defendendo, assim, a tese de que “a ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente depois de Kant” (HABERMAS, 1987, p. 26). No primeiro capítulo de seu livro *Conhecimento e Interesse*, Habermas defende que foi a intenção de repensar o conhecimento como autorreflexão fenomenológica, isto é, de repensar a essência da racionalidade a partir dos pressupostos de sua manifestação, a partir das premissas que orientam sua existência prática particular, aquilo que levou

¹¹ É fácil afirmar que a contribuição fundamental de Hegel é a reivindicação da centralidade da história para a experiência humana, mas expor o porquê disso, ou melhor, o conjunto de ideias que o permitiram fazer isso, é tarefa bem mais complicada. Esperamos poder dar uma visão geral desse por quê adiante.

Hegel reformular seus fundamentos. Hegel, assim, para Habermas, reformula a compreensão da razão porque opta por abordá-la a partir da ótica de sua constituição, ou seja, a partir das suas condições temporais de possibilidade, dos pormenores que a levam a se manifestar de uma forma determinada.

A autorreflexão fenomenológica é, nesse sentido, o método de autoconhecimento da razão quando essa compreende a si mesma como uma experiência temporal ou dialética, isto é, quando a razão compreende a si mesmo não como algo dado unilateral e espontaneamente, ou seja, como algo inato, mas como uma experiência prático-empírica que é determinada pelas condições em que se manifesta. Hegel, portanto, segundo Habermas, *colocou a questão da racionalidade em novas bases porque se propôs a compreendê-la como algo posto, constituído, vinculado ao seu processo de manifestação e não mais como algo absoluto, espontâneo ou dado a priori*. O próprio Marx reconhece isso quando, num já famoso trecho dos *Manuscritos*, afirma que a grandeza da “*Fenomenologia*” de Hegel reside no fato de esta tomar “a autoprodução do homem como um processo” (MARX, 2009, p. 123).

Sobre essa questão, na mesma direção de Habermas (e de Marx) se posiciona Kofler quando afirma ser a “identidade entre identidade genética e identidade epistemológica” (KOFLER, 2010, p.38) o fundamental na abordagem hegeliana da racionalidade. Com essa afirmação, o que Kofler quer dizer é que, em Hegel, um determinado significado de um determinado estado de consciência não existe espontaneamente, mas em identidade com as condições práticas que o fazem existir. Para melhor compreender isso, pensemos num exemplo que estava para além do alcance do pensamento hegeliano, mas que nos auxilia a expor sua perspectiva: a ideia de mercadoria e o fato de ser esta um resultado direto da existência conjunta da divisão do trabalho, da propriedade privada, do dinheiro e do capital. A mercadoria seria então uma identidade epistemológica (ou categorial) que estaria em identidade genética (ou existencial) com a divisão do trabalho, a propriedade privada, o dinheiro e o capital. O conceito de mercadoria é, portanto, uma forma de classificação reflexiva do real ou um estado de consciência dependente desses quatro elementos e cuja manifestação é um resultado de sua mútua articulação. Habermas e Kofler compactuam, portanto, com a tese de que o diferencial da abordagem hegeliana, em relação a seus predecessores, é sua proposta de abordar a racionalidade a partir da lógica, ou melhor, das forças que a

fazem manifestar-se, forças estas que, *para um idealista como Hegel*, consistem nas certezas semiológicas ou ideológicas que acarretam uma determinada manifestação denotativa da razão¹². E, dentro dessa perspectiva, a ciência incumbida de estudar as condições o processo de constituição dos diferentes tipos de racionalidade, ou melhor, de estudar a relação genética das distintas experiências de racionalidade com seus respectivos pressupostos práticos ou temporais, chama-se *Fenomenologia*.

Contudo, segundo Habermas, para captar a verdadeira essência dessa perspectiva hegeliana – de se abordar a racionalidade a partir da *ótica de sua autoconstituição* ou a partir da *ótica de sua manifestação* – é importante compreendê-la como o resultado de uma radicalização da crítica do conhecimento empreendida por Immanuel Kant, com o que estamos de pleno acordo: para que Hegel pudesse propor em novos termos a reflexão da racionalidade foi essencial o abalo causado pela revolução copernicana de Kant nas certezas tradicionais da Filosofia sobre a realidade da razão e sobre a forma como ela se relaciona com os objetos. Com Kant o componente racional do real, ou a realidade racional da existência, adquire uma nova natureza ou um novo status ontológico, que, de forma geral, pode ser resumido na ideia de *fenômeno*. Graças a essa nova concepção de Kant, a razão deixou de ser mero acompanhante externo da experiência. Em seu novo status, a razão passa a ser ontologicamente determinante (para a experiência do ser humano). Até ele, de forma geral, a teoria do conhecimento consistia em adequar a razão aos objetos, que eram, por assim dizer, o “centro de gravidade” do conhecimento, tal qual até Nicolau Copérnico, a Terra e não o Sol era o centro do sistema celeste. No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, isso está posto assim:

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sobre *essa pressuposição*. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve *estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados*. O mesmo aconteceu com Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que os astros giravam em torno do espectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o espectador mover-se. (KANT, 1999, p. 39)

¹² Segundo o Aurélio (2000), “denotar” significa revelar por meio de notas ou sinais; *fazer ver*; indicar.

Com Kant, os objetos, enquanto algo imediato, enquanto pura coisa em si, deixam de ser o centro da realidade objetiva do homem. A noção de “objetividade” deixa de estar puramente vinculada à realidade exterior à reflexividade humana. A realidade reflexiva ou consciente percebe-se então, ainda que sob as limitações de seu idealismo transcendental, como componente objetivamente determinante da experiência humana. A função denotativa da razão é parte inalienável da experiência objetiva de qualquer vida humana. Como disse Arthur Schopenhauer, “o maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – com base na demonstração de que, entre as coisas e nós, está sempre ainda o intelecto, que faz com que elas não possam ser conhecidas segundo aquilo que são em si mesmas” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 87). *Para o ser humano, portanto, a realidade natural-sensível não é imediatamente a realidade objetiva, pois é experienciada segundo determinadas categorias, ou melhor, segundo uma determinada racionalidade.* O real, inevitavelmente, aparece ao ser humano através de *determinações reflexivas*. Com Kant, portanto, consolida-se a percepção de que os objetos não existem para os seres humanos em si mesmos, mas existem sempre numa sujeição à experiência que a racionalidade faz deles.

E a ideia de *fenômeno*, citada acima, *visa representar justamente essa forma particularmente humana de experimentar os objetos, que é a experiência sob o advento da consciência.* Somos uma espécie cuja experiência se dá sob o advento da consciência. Os objetos aparecem ou são revelados ao ser humano através de determinações reflexivas de uma forma de racionalidade específica. O ser humano apresenta, pois, um quadro clínico irreversível de imanente gravidez psicológica do real. A razão, portanto, com Kant, passa a ser algo determinante à experiência, não sendo mais uma realidade que é paralela aos sentidos ou à substância da vida; a racionalidade consiste, pois, na forma particularmente humana de experimentar o mundo, é condição inalienável para a experiência de qualquer indivíduo de nossa espécie. A matéria e o mundo só aparecem para o homem como semiologicamente re-apresentados, isto é, só aparecem sintetizados com uma representação. A dialética da certeza sensível, primeiro capítulo da *Fenomenologia*, tenta expor justamente isso que a revolução copernicana, ou melhor, que a Analítica Transcendental de Kant, ainda que presa ao formalismo subjetivista de sua teoria do conhecimento, descobriu: que um objeto não existe como objeto se não for através de um conceito, ou seja, que a certeza sobre a identidade de um

objeto, como objeto particular, reside num ato da racionalidade do sujeito e não no próprio objeto: “a representação é *a priori* determinante no tocante ao objeto quando apenas por ela é possível *conhecer* algo *como um objeto*” (KANT, 1999, p. 118).

É a razão que fornece a uma determinada impressão sensível a sua particularidade de ser um objeto singular, com uma identidade individual específica. A *denotação, portanto, é um ato de razão*. Está na razão a capacidade de *sintetizar* uma multiplicidade de impressões sensíveis num único conceito. Pensemos rapidamente no ato que denominados de “abrir a porta”, decompondo a totalidade do movimento de tal ato em T1, T2, T3, T4 e T5, por exemplo, quando então é possível observar a diversidade de momentos espaço-sensoriais que compõem tal ato e que comprimimos (ou sintetizamos) numa única representação denotativa. Podemos pensar também no conceito de “livro”, que fornece essa identidade singular a todos os exemplares dessa espécie, mesmo sendo estes bastante distintos em sua realidade material-sensorial (com suas mais diversas cores, tamanhos, pesos e formas). Com Kant, compreende-se, definitivamente, por conseguinte, que *é a razão a responsável pela síntese* numa mesma identidade objetiva de momentos empíricos que, em sua natureza sensível-material, são diversos. O problema de seu pensamento, no entanto, reside na origem das categorias que realizam essa síntese, e é justamente aí que Hegel dará o “pulo do gato” que colocará a necessidade de atrelar a razão à história. A fim de concluir essa breve reflexão sobre Kant, observemos as seguintes palavras de Hegel, tiradas do primeiro capítulo da *Fenomenologia*, que, como dito acima, versam sobre a certeza sensível e resumem bem o que foi discutido aqui sobre as inovações do filósofo de Königsberg:

“O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela [a certeza do objeto] agora se encontra no oposto, isto é, no saber, que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘visar’: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressumida, senão apenas recambiada ao Eu.” (HEGEL, 2008, p. 89)

Com Kant a racionalidade assume definitivamente seu papel ontológico, seu poder de determinação objetiva. A reflexão cria conceitos que se interpõem entre o ser humano e o mundo objetivo e que assim determinam a forma de vida de nossa espécie. Com Kant, portanto, a razão assume, definitivamente, sua essencialidade constitutiva, ou seja, assume seu status ontológico. Contudo, o compromisso de Kant com aquilo que

Habermas, parafraseando Adorno, chama de “*intenção da filosofia primordial* [grifo nosso]” (HABERMAS, 1987, p. 29) o desvia do caminho que poderia levar a se aproximar de uma fundamentação histórica dessa realidade racional, ou seja, a ver verdadeira fonte da forma como a racionalidade exerce sua determinação ontológica¹³. Sumariamente, pode-se afirmar aqui que a filosofia primordial corresponderia àquele

¹³ Gostaríamos de advertir ao leitor que a crítica da filosofia kantiana que a partir agora vamos apresentar (e que já deixamos no ar nas primeiras páginas deste capítulo) de maneira nenhuma pode ser tomada como um consenso. Basicamente, o que defenderemos é a ideia de que em tal filosofia predomina um dogmatismo subjetivista, ou seja, uma exacerbação metafísica dos poderes da faculdade mental interna do sujeito cognoscente, o que ocorre, como já antecipamos acima através da opinião de Habermas, porque essa filosofia tem como intenção fundamental encontrar as regras que permitiriam ao pensamento predicar com necessidade e universalidade máximas. O dogmatismo se manifestaria, portanto, segundo a opinião que exporemos adiante, porque Kant coloca uma intenção epistemológica abstrata ou fictícia como orientação fundamental de sua filosofia. E, na verdade, ao defendermos isso aqui, nada mais estamos fazendo do que seguindo uma interpretação de Hegel; quase todos os argumentos que se seguem foram tirados de *Fé e Saber* ou da exposição sobre Kant das *Lições sobre a história de Filosofia*. Contudo, como dissemos acima, a interpretação que marca tal crítica da filosofia kantiana não é a única possível. Martin Heidegger, por exemplo, recusa-se a ver Kant como alguém que estava orientado predominantemente por uma problemática epistemológica abstrata, isto é, recusa a vê-lo como alguém que tinha como questão fundamental o problema de conhecer como se conhece universal e necessariamente. Para Heidegger, tal qual o mesmo diz em sua obra *Kant e o Problema da Metafísica*, “Kant’s inquiry is concerned with what determines nature as such – occurrent beings as such – and with how this ontological determinability is possible” (HEIDEGGER apud HAN-PILE, 2005, p. 80). A problemática do conhecimento transcendental, que é a questão fundamental da *Crítica da Razão Pura*, não seria, por conseguinte, para o autor de *Ser e Tempo*, uma problemática epistemológica, mas sim uma problemática sobre essência ontológica das coisas (HAN-PILE, 2005, p. 80-81). E de fato, para Kant, uma *Crítica da razão pura* não é em-si um sistema científico, mas uma ciência especial voltada à observação das fontes e limites do conhecimento científico (KANT, 1999, p. 65), estando a primeira parte da mesma, a doutrina transcendental dos elementos, voltada exclusivamente para análise dos elementos que compõem a essência do procedimento científico. Assim, por ser a *Crítica* um estudo que se volta para a observação dos elementos que formam a essência ou ser do conhecimento, poder-se-ia afirmar que a mesma lida realmente com uma problemática ontológica. Nesse sentido, para Heidegger, Kant não seria um metafísico dogmático preso a ideais epistemológicos abstratos, mas sim um dos mais fortes opositores à tendência da metafísica a sobrepassar abstratamente as determinações essenciais do ser. Ademais, contribui para tal interpretação o fato de que Kant reivindica a sensibilidade como um dos elementos essenciais que compõem o conhecimento, ou seja, reivindica os objetos ou a percepção sensível que temos dos mesmos como uma das fontes necessárias a todo e qualquer conhecimento humano. Todo saber precisa, portanto, partir de uma impressão sensível causada por um objeto, pois “pensamentos sem conteúdos são vazios” (KANT, 1999, p. 92). Assim, falando muito sumariamente, seria por se orientar para as condições de manifestação do conhecimento científico e por reivindicar a experiência sensível como uma dessas condições, que, para Heidegger, o pensamento de Kant estaria marcado por uma problemática ontológica e representaria na verdade uma tentativa de cercear o dogmatismo metafísico que até então marcava a Filosofia. Não negamos aqui, absolutamente, que seja possível, a partir dos pontos que destaca Heidegger, sacar tais conclusões acerca da filosofia kantiana; há de fato nessa filosofia algumas ideias e orientações que apontam no sentido de uma abordagem da razão em sua forma concreta ou em seus pormenores ontológicos; o comprometimento de Kant com um projeto epistemológico abstrato realmente não implica que ele não traga algumas ideias novas frente à teoria do conhecimento tradicional, porém, acreditamos, tal qual acredita Hegel, que tais ideias são vetadas pela predominância lógica das ideias abstratas que derivam justamente das intenções epistemológicas que também estruturam o sistema kantiano. A predominância lógico-sistemática das ideias [em geral metafísicas ou dogmáticas] que derivam das intenções epistemológicas que estruturam sua filosofia anula assim a possibilidade do pensamento de Kant lidar adequadamente com os fenômenos racionais em sua manifestação concreta, prática, ontológica ou efetiva, ainda que em certos momentos ele aponte neste sentido. E é justamente a interpretação crítica que defende tal predominância que apresentaremos, de forma geral, a seguir.

instrumental epistemológico, problema fundamental da teoria do conhecimento desde Descartes, que seria capaz de produzir um saber perfeito e imune à dúvida radical, ou seja, um saber universal e livre de qualquer ambiguidade¹⁴. A *Crítica da Razão Pura*, partindo da situação na qual se encontrava a metafísica, que era incapaz de apresentar resultados coerentes e estáveis ou de estabelecer um consenso conceitual minimamente reconhecido, coloca para si a tarefa de observar a forma como procede a ciência natural – uma forma de conhecimento cuja universalidade de seus resultados estava fora de questão – a fim de encontrar aí os pressupostos do instrumental cognitivo capaz de produzir juízos universalmente válidos sobre o real¹⁵.

Para Hegel, tal qual o mesmo afirma em *Fé e Saber*, a *Crítica da Razão Pura* confessa abertamente as suas intenções para com uma filosofia primordial porque a sua essência incide em ser idealismo transcendental, isto é, seu objetivo não é o conhecimento da realidade da vida humana, mas sim o conhecimento da faculdade adequada de conhecer os objetos (HEGEL, 2011, p. 38). Seu grande problema, por conseguinte, é “como pode o ser humano conhecer objetos adequadamente?”. Como afirma o próprio Kant: “Denomino *transcendental* o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*.” (KANT, 1999, p. 65). E tal modo adequado de conhecimento, segundo Kant, “seria aquele pensado com uma universalidade rigorosa, isto é, de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível” (KANT, 1999,

¹⁴ “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente a sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que ao cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e conseqüências; - verdade que deveria antes ser examinada. Pressupõe, por exemplo, *representações* sobre o conhecer como *instrumento* e *meio* e também pressupõe uma *diferença entre esse nós mesmos e esse conhecer*; mas sobretudo, que o absoluto esteja *de um lado e o conhecer de outro lado*, e mesmo assim seja algo real.” (HEGEL, 2008, p. 72)

¹⁵ Segundo Habermas: “O empreendimento próprio a uma crítica da pura razão pressupõe, de saída, a obrigatoriedade normativa de uma *determinada* categoria de saber. A partir da pressuposição de que os enunciados da matemática e da física da época têm o valor de um conhecimento seguro, a crítica do conhecimento pode assenhorar-se de pressuposições fundamentais [para definir o saber livre da dúvida radical]” (HABERMAS, 1987, p.34). E a aderência de Kant a tal pressuposição, mencionada acima por Habermas, fica bastante clara quando observamos, por exemplo, a seguinte afirmação do prefácio da *Crítica da razão pura* sobre as intenções da mesma: “O assunto desta crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma, segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza.” (KANT, 1999, p. 41).

p. 54), o que implica “então que não é derivado da experiência, mas vale absolutamente *a priori*” (ibidem); assim, “necessidade e universalidade rigorosas são seguras características de um conhecimento *a priori*” (KANT, 1999, p. 55). Nesse sentido, uma reflexão produzida com base na experiência, ou melhor, no empírico, devido ao seu caráter contingente, jamais seria capaz de gerar um conhecimento universal e necessário, ou como diz o próprio autor: “a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade verdadeira ou rigorosa*” (KANT, 1999, p. 54). Kant, portanto, na *Crítica da Razão Pura*, coloca a possibilidade de conhecer com universalidade como seu objeto e afirma que isso somente é possível através de um procedimento cognitivo *puro* ou *a priori*.

A *Crítica da Razão Pura* tem, portanto, por objeto, a possibilidade de *conhecer objetos* de forma *a priori*, o que corresponderia, assim, a conhecê-los de forma universal e necessária. O leitor deve então estar se perguntando: “como diabos é possível ao pensamento conhecer um objeto, ou seja, algo externo ao mesmo, de forma *pura* (ou *a priori*)?” Diríamos então ao leitor que, de fato, uma questão como essa, só mesmo sendo obra do “Cujo”, como diria João Guimarães Rosa. Contudo, a filosofia transcendental de Kant realmente está procurando uma forma de conhecer objetos de forma pura, e a solução para tal problema, segundo ele, encontra-se na descoberta da possibilidade de *juízos sintéticos a priori*. É isso que deseja. Como afirma o próprio: “o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori*” (KANT, 1999, p. 62). Vimos três parágrafos acima que, para Kant, é a razão a responsável pela síntese dos objetos e fatos do mundo em identidades objetivas, ou seja, é o pensamento que garante que coisas e eventos com uma realidade espaço-temporal completamente múltipla sejam compreendidos como unidades, como algo singular. O pensamento é, por conseguinte, uma condição essencial para a existência da objetividade, de realidades objetivas, pois sem sua capacidade de fazer a multiplicidade espaço-temporal existir (reflexivamente) como algo singular, tudo seria nada mais que um fluxo infinito de diferenças; pura subjetividade¹⁶. A razão é, portanto, essa *força* que, reiteradamente, *tenta prender o fluxo infinito e múltiplo da vida em*

¹⁶ Compreender isso é fundamental para poder compreender tanto o a forma dinheiro quanto a forma mercadoria. Trataremos disso no quarto capítulo.

*certas sínteses categoriais*¹⁷. Contudo, tais sínteses somente podem acontecer caso haja algo que sintetizar, ou seja, é preciso ao pensamento sejam dados objetos (ou múltiplos). E isso, como já comentamos numa nota acima, é algo que o próprio Kant coloca como condição necessária. Para realizar uma síntese categorial sobre um conjunto de objetos, o pensamento, obviamente, precisa ser influenciado pela natureza empírica desse conjunto de objetos ou fatos. Não posso juntar uma mosca, uma aranha e uma andorinha e sintetizá-las na categoria de “mamíferos”. Igualmente, não posso chegar numa feira de bairro com um pepino, um tomate e um chuchu dizendo que “vendo limões”. O ato de conhecer um conjunto de objetos ou um conjunto de fatos, ou seja, de sintetizá-los numa categoria objetiva, é assim, dependente, também, da essência empírica do objeto ou do fato conhecido¹⁸. Mas, vimos acima, para que um conhecimento seja adequado, isto é, tenha universalidade rigorosa, ele não pode ser afetado, de maneira nenhuma, pela realidade empírica, precisa ser completamente puro ou *a priori*. Voltamos assim ao beco sem saída do começo do parágrafo, que, por ser sem saída, será resolvido por Kant de forma dogmática, ou seja, deduzindo, a partir de uma concepção metafísica de autoconsciência (ou de identidade individual), uma forma de pensamento que seria capaz de produzir sínteses categoriais de maneira a priori, ou seja, sem precisar determinar-se ou misturar-se com a natureza dos objetos: a unidade sintética originária da apercepção, “princípio supremo de todo conhecimento humano” (KANT, 1999, p. 123). Hegel comenta esse fato melhor do que nós:

A possibilidade desse pôr [do juízo sintético a priori] é tão somente a razão [para Kant a razão se resume aos juízos sintéticos a priori], que não é nada mais senão essa identidade de tais desiguais [pensamento e objeto]. Entrevê-se essa idéia [de uma relação a priori ou não contraditória entre pensamento e objeto] mediante a superficialidade da dedução das categorias, onde a unidade originariamente sintética da apercepção é reconhecida como princípio da síntese figurativa. (HEGEL, 2011, p. 38)

Kant, portanto, ao acreditar que os conhecimentos com universalidade rigorosa, tais quais os da matemática e da física, residiam num procedimento sintético a priori do

¹⁷ De forma bem sumária, podemos afirmar aqui que aquilo que Marx vai mostrar aos idealistas é que tal força somente atua quando em conjunto com certos fatores biológicos, materiais e sociais.

¹⁸ É por isso que o conceito ou categoria de mercadoria é tão interessante, porque, como resultado da totalidade do modo de produção burguês, ele é quase que completamente independente da natureza material do objeto que sintetiza; uma forma de síntese muito poderosa.

pensamento¹⁹, buscará descobrir qual mecanismo da mente seria capaz de produzir tal tipo de pensamento, o que faz na dedução transcendental das categorias, quando vê na manifestação da autoconsciência individual a presença de tal mecanismo e chama-o de “unidade sintética originária da apercepção” (§16 da dedução). O processo em que tal unidade é elevada a princípio supremo do conhecimento (§17) e depois decomposta nas categorias transcendentais ou conceitos puros do entendimento (§19 e 20) não precisa ser exposto aqui. O que precisa ser ressaltado aqui é que Kant vê a autoconsciência (ou síntese categorial da identidade individual) como uma forma pura de reflexão, ou seja, como uma forma de pensamento cuja síntese categorial que executa é completamente independente da realidade empírica ou externa, e afirma (segundo um critério estabelecido no §14 da dedução) que o mecanismo por trás de tal síntese (a unidade originariamente sintética da apercepção) é a fonte de todo conhecimento a priori do ser humano. Uma ideia subjetivista ou internalista de autoconsciência é, portanto, o princípio fundamental de seu projeto transcendental, isto é, de seu desejo de conhecer como são possíveis juízos sintéticos a priori, pois é a forma de pensamento que lhe oferece o mecanismo que seria capaz de funcionar como princípio para a elaboração de tais tipos de juízo²⁰.

¹⁹ Como vimos acima, a *Crítica da Razão Pura* é a estratégia argumentativa de Kant para tentar apresentar um modo através do qual o pensamento poderia se manifestar com uma universalidade perfeita. E Kant gasta uma enorme energia com essa estratégia porque compreende que as certezas da matemática e a ciência, que é aquilo que ele está analisando na crítica (pois é a única forma de conhecimento que já apresentou uma universalidade rigorosa), estão baseadas num procedimento a priori. Ao contrário de Kant, para o segundo Wittgenstein a universalidade da ciência não decorre do fato de que seus predicados sejam fundamentados em princípios puros, ou melhor, do fato de ser esta um modelo perfeito de pensamento, mas sim, tal como ele afirma no §143 das suas *Investigações Filosóficas*, do fato de basearem seus conceitos em fatos naturais extraordinariamente gerais. Portanto, a forte universalidade das predicacões científicas não decorre de uma forma específica de manifestação do pensamento, mas da regularidade do seu objeto. Imaginemos que, por um evento cósmico qualquer, as partículas com massa do universo deixassem de atrair umas às outras, o que aconteceria com a lei da gravitação universal de Newton? Ainda seria universal e necessária?

²⁰ A ideia central ao projeto epistemológico de Kant em prol de uma filosofia primordial é, assim, como afirma Hegel em *Fé e Saber* (HEGEL, 2011, p. 38), a unidade originariamente sintética da apercepção, exposta na analítica transcendental, pois é a partir desta que o pensamento pode propor sínteses conceituais com base em categorias completamente puras ou a priori, ou seja, com base em categorias não-contraditórias. A unidade originariamente sintética da apercepção é, portanto, a ideia que faz com que Kant rompa com sua proposta de colocar a sensibilidade ou as determinações do conteúdo empírico como algo essencial à possibilidade do conhecimento, pois a partir de tal ideia o mesmo abre a possibilidade que existam conceitos completamente puros ou livres de qualquer influência dos sentidos. Como afirma Hegel sobre Kant nas *Lições*: “Este idealismo transcendental deja en pie la contradicción, solo que el en si no es tan contradictorio, sino que esta contradicción tiene su fuente única y exclusivamente en nuestro pensamiento. Sigue, pues, en pie, en nuestro ánimo, la misma antinomia; y si antes era Dios [en Descartes] lo que asumía en su seno todas las contradicciones, ahora es la conciencia de sí.” (HEGEL, 1997, p. 438-439).

Kant, por conseguinte, por estar preso a um projeto transcendental, ou seja, um projeto cuja finalidade é conhecer como se conhece “adequadamente”, e por acreditar que tal forma adequada de conhecer reside num procedimento a priori, o que o leva a comprometer-se com pressupostos abstratos e dogmáticos [como a unidade originariamente sintética da apercepção], por mais haja reconhecido a força objetiva da razão e de suas determinações reflexivas para com a realidade da vida humana, não é capaz de visualizar essa objetividade racional como uma realidade temporalmente determinada²¹. Ele parte de um ponto de vista fenomenológico da racionalidade, *reconhece que ao abordar o objeto a razão o determina, que a objetividade da experiência humana está condicionada por esse elemento artificial que é consciência, mas orienta sua filosofia à problemática fundamental da teoria do conhecimento, a qual é a necessidade abstrata de encontrar uma forma de filosofia primordial, o que termina por levá-lo a uma abordagem internalista ou subjetivista da racionalidade.*

Ao assumir como prioridade a tarefa fictícia da teoria do conhecimento, ou suas ambições epistemológicas abstratas, o pensamento de Kant afasta-se, como dito, do caminho que o poderia levar às bases concretas de onde emergem as determinações reflexivas ou as categorias que necessariamente marcam as distintas experiências do ser humano. *O argumento de Hegel, contra a ambição da teoria do conhecimento, é o de que essa suposta racionalidade máxima que ela procura não é diferente das outras, não é espontânea ou originária, mas é em si mesma uma forma particular de racionalidade, constituída a partir de certos pressupostos reflexivos que têm uma causalidade sócio-histórica, como qualquer outra experiência de racionalidade que existiu ou existirá.* E é justamente por isso, por submeter os pressupostos da teoria do conhecimento à autocrítica, que Habermas defende que Hegel radicaliza o ponto de vista crítico desta última (HABERMAS, 1987, p. 39). Para o segundo, a teoria do conhecimento é “ela mesma um saber; não pode chegar àquilo que pretende ser, pois que já é um saber em si” (HEGEL, 1997, p. 423). Como diz Habermas, retomando Hegel, “a crítica do conhecimento não é senhora da espontaneidade de uma origem mas permanece, como reflexão, adstrita ao momento que a precedeu [...] reflexivamente a consciência não

²¹ Mais uma vez gostaríamos de destacar para o leitor que tais afirmações fundamentam-se numa interpretação hegeliana da questão e que o comprometimento de Kant com um projeto epistemológico metafísico, que o leva a priorizar algumas ideias abstratas, não o impediu de trazer algumas contribuições fundamentais para o progresso do conhecimento humano.

pode, de qualquer modo, fazer transparente outra coisa do que o próprio *referencial* de sua concepção” (HABERMAS, 1987, p. 29). Ao ver na teoria do conhecimento apenas mais uma forma de experiência reflexiva, e não mais o caminho para um saber primordial, Hegel pôde então, literalmente, levar a natureza fenomenológica da razão, exposta por Kant, como visto acima, às últimas consequências. E, para tal, é preciso abandonar o imperativo posto à razão pela dúvida radical que leva os filósofos a uma busca obsessiva e abstrata por garantias epistemológicas. Ao mostrar à teoria do conhecimento sua natureza profana, isto é, sua natureza histórica, tal qual qualquer outra experiência racional, Hegel dismantela a base fixa e segura de uma suposta filosofia primordial. Como diria Habermas, “Hegel renuncia ao ponto de vista do sujeito do conhecimento já pronto” (HABERMAS, 1968, p.29). O sujeito do conhecimento é resultado de suas condições históricas. A crítica do conhecimento passa à observação fenomenológica tão logo a gênese histórica de seu próprio ponto de vista tenha ficado aparente. O que importa agora não é mais descobrir uma fundamentação perfeita para a razão²², ou seja, uma forma depurada e absolutamente segura de experiência de consciência, mas conhecer a essência histórica da autoestruturação das diferentes experiências de consciência. Para compreender a essência efetiva de uma determinada forma de racionalidade, é preciso abandonar a pretensão de possuir um autofundamento absoluto ou um embasamento último e entregar-se à observação dos pressupostos e das leis de unidade que determinaram e determinam a racionalidade em sua experiência empírico-habitual, ou entregar-se à “coisa mesma”, como Hegel gosta de dizer. É nesse sentido, de *procurar a verdade da razão nas suas condições prático-concretas e não mais em princípios lógicos derivados de ambições epistemológicas abstratas*, que Habermas afirma, como citado acima, que Hegel radicaliza a teoria do conhecimento substituindo-a pela autorreflexão fenomenológica.

Para Hegel, portanto, “a filosofia kantiana faz com que a essencialidade recaia de novo na consciência de si [reconhece o poder objetivo da consciência], mas não é capaz de infundir realidade alguma a essa essência da consciência de si” (HEGEL,

²² Sabemos bem do compromisso de Hegel com um suposto saber perfeito ou “absoluto” e do peso de tal compromisso para seu sistema, mas tal compromisso se manifesta nesse pensador de uma forma distinta, como veremos mais atentamente no final deste capítulo. Apenas para adiantar sumariamente a questão, poderíamos afirmar que em Hegel o saber primordial ou absoluto existe como não como algo *a priori*, mas como algo *a posteriori*, ou seja, existe não como faculdade espontânea à mente ou à alma humana, mas como resultado de um processo histórico de autoconhecimento da razão.

1997, p. 420). Para infundir realidade à essência da experiência de racionalidade é preciso sair do subjetivismo a que esta fica condenada quando se volta para atender às intenções abstratas da filosofia primordial. Como afirma Habermas, a teoria do conhecimento, “ao reconhecer que o conhecimento encontra-se mediatizado por um *organon* [primordial], é obrigada a vir impregnada de determinadas ideias acerca do sujeito cognoscente, bem como sobre a categoria do verdadeiro saber” (HABERMAS, 1987, p. 33), contra o que, segundo o mesmo autor, Hegel mantém “a afirmação de que um saber que se *apresenta* como ciência é, antes de mais nada, um saber que se torna manifesto” (HABERMAS, 1987, p. 35). O fundamental então passa a ser os pormenores genético-causais²³ que levam uma determinada forma de racionalidade a se manifestar ou existir dessa forma determinada, o porquê concreto que a faz apresentar-se ou objetivar-se na vida segundo um conjunto específico de categorias. *É preciso, portanto, responder à pergunta sobre a identidade entre unidade genética e unidade epistemológica da razão, isto é, à pergunta sobre a relação entre a forma dos atos denotativos (ou sintéticos) de uma determinada experiência de racionalidade e a origem concreta de suas premissas.* Em suma, é preciso parar de colocar a realidade de um lado e a razão de outro. Como afirma Hegel na introdução *Fenomenologia*:

“Não há por que atormentar-se, buscando resposta a essas representações inúteis e modos de falar sobre o conhecer como instrumento para apoderar-se do absoluto, ou como meio através do qual divisamos a verdade. São relações em que vêm a dar, com certeza, todas essas representações de um absoluto separado do conhecer, ou de um conhecer separado do absoluto”. (HEGEL, 2008, p. 73)

Assim, ao observar uma experiência de racionalidade, é preciso deixar de lado a influência dessas considerações sobre a condição ideal do instrumento do conhecimento, pois “deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como *é em si e para si*” (HEGEL, 2008, p. 79).

Nesse sentido, para Hegel, quando o que está em questão é o conhecimento das experiências concretas de racionalidade, aquilo que se deve levar em consideração são as condições de possibilidade de sua existência prática particular, a interconexão de forças empíricas por detrás da síntese que em tal experiência se desenvolve, ou melhor, é preciso levar em consideração *a dialética* que fundamenta tal experiência. Para Hegel,

²³ Estrutura causal esta que, para um idealista, como Hegel, é essencialmente conceitual, ou ideal, ou semiológica.

portanto, é isso, a dialética, o objeto de uma *ciência da experiência da consciência* ou de uma *autorreflexão fenomenológica do espírito*. Com a exposição dessa definição do objeto da filosofia de Hegel, visamos afunilar a exposição que vem sendo feita até aqui sobre seu pensamento como algo decorrente de uma nova abordagem da racionalidade (novo nível cognitivo), uma abordagem que, como vimos e sugere Habermas, resulta de uma historicização da ideia kantiana de *fenômeno*. Entramos, portanto, com a apresentação do conceito de *dialética*, numa definição mais precisa da forma como Hegel compreende a existência da experiência consciente dos homens. Com isso, vamos também ficando mais próximos de Marx. Assim, elucidemos que *o objeto da filosofia que aborda as experiências de consciência na essência suas formas concretas, ou na essência de suas condições práticas de manifestação, filosofia esta que é oposta à filosofia transcendental, que é aquela que aborda tais experiências na essência de sua forma máxima ou necessária e universal, é a dialética*.

E a dialética nada mais é do que uma forma de conceber a experiência. Como diz Hegel no volume sobre a Ciência da Lógica da *Enciclopédia*:

Em sua determinação particular, a dialética é a natureza própria, verdadeira, das determinações do entendimento [que é o poder de síntese da razão, sua capacidade de criar realidades objetivas, enfatizado de forma brilhante por Kant], das coisas e do finito em geral [...] é essa superação *imane*nte, em que a unilateralidade e limitação das determinações-especificantes-do-entendimento se representam como o que são, ou seja, como sua negação. Todo [ente] finito tem por propriedade o ato de suprimir-dialeticamente-a-si-mesmo. (HEGEL, 2006, p. 114-115)

A dialética é assim uma concepção de experiência que se propõe a superar a forma unilateral e restrita através da qual a mesma venha sendo concebida pela maioria dos filósofos modernos até então. Contra isso, reivindica que a mesma seja tomada como é na sua existência finita, ordinária, comum ou banal, isto é, como realidade *negativa*. E dizer que a realidade da experiência é negativa significa dizer que a essência de sua existência não reside num único agente ou força, mas sim numa interconexão de agentes e forças diversos. Como nos diz Alexandre Kojève, célebre estudioso francês da filosofia de Hegel, uma experiência é dialética “porque implica, além da identidade, um segundo elemento-constitutivo fundamental que Hegel chama de negatividade” (KOJÈVE, 2002, p. 445). Ou como nos diz Marx, no prefácio do *Capital*, a dialética, “na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua

doutrina porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele” (MARX, 2011a, p. 29). A existência, por conseguinte, das coisas e dos fatos, não se pensa como algo espontâneo, em que essas coisas e fatos manifestar-se-iam como pura igualdade-ou-simetria-consigo-mesmos, mas sim como um processo heterogêneo ou negativo em que o encontro com a alteridade ou com forças externas também determina a sua constituição. A negatividade é assim o processo em que identidade e alteridade se entrecrocaram, o momento do trânsito entre as diferenças, a essência do movimento que se dá entre os polos opostos, a lógica intrínseca à conexão. A dialética é, portanto, uma concepção de experiência que se fundamenta na negatividade, na interdeterminação recíproca das diferenças, na “*superação da determinabilidade isolada* [grifo nosso]” (HEGEL, 2006, p. 115), ou seja, é uma concepção que afirma a experiência como algo fundamentado na *contradição*.

Quando falamos de uma experiência marcada pela contradição não queremos despertar no leitor nenhum tipo de reflexão lógica mais profunda, mas simplesmente ressaltar que em tal experiência não existe um único ator ou sujeito, mas múltiplos atores em interdeterminação, a verdade de um misturada com a verdade do outro. Como afirma Hegel:

É isto o que está presente através dessa experiência [contraditória]: a coisa se apresenta de um modo determinado, mas ela está, ao mesmo tempo, fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. Assim a consciência saiu também desse segundo momento do perceber, que era tomar a coisa como o verdadeiro Igual-a-si mesmo, e ao contrário, tomar-se a si mesma como o desigual; como o que retorna a si [saindo] para fora da igualdade. O objeto agora é para ela o movimento todo, antes dividido entre o objeto e a consciência. A coisa é o Uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um Outro. Na verdade, é um outro para si, como o é para um Outro. A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse "pôr-em-um-só" e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, enquanto é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o também, ou a diversidade indiferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e sim, em coisas diversas. A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. *Assim a coisa é mesmo - em si e para si – igual a si mesma; mas essa unidade*

consigo mesma é estorvada por outras coisas. [grifo nosso]. (HEGEL, 2008, 102-103).

Contradição significa, por conseguinte, basicamente isso que diz José Henrique Santos: “tornar-se desigual de si” (SANTOS, 2007, p. 122). Significa dizer que a determinabilidade das coisas se dá *em fluidez* com aquilo com o que elas estão se relacionando em sua experiência. Que a essência das coisas não é apenas uma suposta identidade imediata ou homogênea, mas também a alteridade ou a negação de si mesmo como dado. A contradição [ou o negativo] é, portanto, “o próprio ato-de-se-suprimir-dialeticamente dessas determinações-especificantes finitas e sua transformação em seus opostos” (HEGEL apud KOJÉVE, 2002, p. 444).

Assim, é a fundamentação na contradição ou na negatividade que desta última advém que distingue o ponto de vista dialético. E o que Hegel deseja com a passagem a tal ponto de vista, como já mencionamos acima, é abandonar a procura por procedimentos máximos ou primordiais e *focar sua filosofia nas formas profanas de experiência*, focar-se na essência de sua manifestação quando finita, ordinária, empírica, contraditória²⁴. Alguém que estaria de acordo com isso seria José Chasin, referência fundamental para aquele que deseja compreender adequadamente o pensamento de Marx, quando afirma que “a dialética instaura sua gnosiologia a partir do instante em que ela descobre no homem efetivo, não no homem especialista, no homem filósofo, no homem intelectual, mas no homem comum, no homem na sua cotidianidade” (CHASIN, 1988, p.2). Ou seja, justamente o contrário de Kant, cujo foco é a razão em sua suposta forma pura. Por isso Hegel afirma, contra a abordagem apriorística e primordial da razão proposta pela filosofia transcendental de Kant e de seus seguidores, que “o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal” (HEGEL, 2008, p. 45). Após dizer isso, Hegel então afirma que:

²⁴ Como diz Wittgenstein: “Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o *atrito*. Retornemos ao solo áspero! [...] O preconceito da pureza cristalina só pode ser afastado se modificarmos toda a nossa [forma] de consideração.” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 64).

No entanto, é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. O motivo foi dado acima: aquelas determinações [fixas] têm por substância e por elemento de seu ser aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto as determinações sensíveis têm apenas a imediatez abstrata e onipotente, ou o ser como tal. Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa imediatez interior, se reconhece [apenas] como momento; ou quando a certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças. (Ibidem)

A filosofia precisa, por conseguinte, reconhecer a necessária fluidez das categorias que marcam as experiências de consciência com a realidade empírica, precisa abandonar essa abordagem que insiste em tentar ver a atuação da razão como algo fixo e unilateral, precisa, portanto, reconhecê-las como algo dialético, pois, “mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam *conceitos*, e somente então eles são o que são em verdade: auto-movimentos, círculos” (Ibidem).

A razão quando se manifesta dialeticamente é assim um movimento. E é um movimento porque envolve uma *passagem*, “contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação” (HEGEL, 2008, p. 36). Por ser algo que se concebe em fluidez com a realidade externa, a experiência de síntese categorial feita pela consciência não pode se manifestar de forma imediata ou direta, manifesta-se apenas após *passar* por outros elementos, que são *intermediários* ao seu resultado final. É algo contraditório, como já dissemos acima. Assim, enquanto experiência carregada de intermediários ou passagens, a dialética *não é uma base ou sujeito em repouso, mas um movimento, um processo, ou seja, um conjunto articulado de determinações*. É a manifestação da força sintética da razão a partir da sua mistura com a realidade e seus objetos, a partir de um movimento de passagem ao outro que posteriormente retorna a si, ou seja, a partir da afecção do mundo e das forças aí vigentes. *A racionalidade, portanto, enquanto algo dialético, ou seja, não como algo autônomo ou puro, mas enquanto superação da determinidade isolada, enquanto algo aberto a influências externas e desse modo carregado de intermediários, existe como um processo*. E a essência desse processo contraditório é justamente a negatividade. A negatividade é, assim, o princípio motor, logo, a essência da experiência é na verdade a síntese de muitas determinações [como diria alguém ao criticar o método da economia política alguns anos mais tarde].

O movimento dialético é, portanto, a *totalidade* do processo através do qual uma determinada experiência se manifesta de uma forma particular. É a soma de todos os intermediários envolvidos no processo, do começo ao fim. É a totalidade dos momentos que determinam o ato de um sujeito que vai até o objeto, retira-o de sua calma e tranquila existência imediata para fazê-lo surgir numa nova existência, agora mediada ou sintetizada com uma nova determinação. E, quando pensado exclusivamente no âmbito das experiências racionais, que é como procede Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, pois a concepção dialética de experiência só é expandida à natureza na *Ciência da Lógica*, o movimento dialético é o conjunto total de forças envolvidas no processo que resulta no ato, inerente à experiência sob o advento da consciência, de duplicar reflexivamente o ser, isto é, de negar a verdade imediata do objeto através de sua identificação junto a um conceito ou determinação de reflexão²⁵.

Chegamos assim, por fim, à *categoria de totalidade* que havíamos prometido no início do capítulo, mas que há cerca de três parágrafos já vamos antecipando. A categoria de totalidade é o *princípio lógico*²⁶ fundamental da dialética, ou seja, é o princípio explicativo de uma experiência quando concebida dessa forma. É o alicerce básico para se compreender uma experiência quando esta é percebida como dialética, ou

²⁵ E quando esse movimento de reflexão se manifesta numa experiência consciente marcada pelo contato com outro indivíduo, é o próprio sujeito do movimento que sofre essa negação, essa duplicação. Numa experiência interativa, é o próprio sujeito o objeto da reflexão, ou o objeto duplicado. E essa experiência de racionalidade essencialmente interativa, ou comunicativa, como a classifica Habermas, é compreendida por Hegel como uma experiência de *Reconhecimento*. Mas somente mais à frente é que trataremos disso.

²⁶ A lógica é o estudo filosófico do raciocínio válido. Assim, para o ponto de vista dialético, o raciocínio válido é aquele que se orienta pela categoria de totalidade. E isso é assim unicamente pelo fato de que o real se manifesta, enquanto algo dialético, como totalidade. Esse princípio lógico é assim um mero reflexo de um princípio ontológico: o ser é dialético. Como afirma Kojève, “o método hegeliano é puramente empírico ou positivista: Hegel olha o real e descreve o que vê, tudo o que vê e nada além do que vê. Em outras palavras, ele faz a experiência do Ser e do real dialéticos e, assim, faz com que o movimento deles transpareça na descrição que deles faz em seu discurso” (KOJÈVE, 2002, p. 426). Hegel, portanto, seria um empirista, alguém que busca apenas descrever o que acontece na experiência, a diferença, contudo, é que para Hegel o empírico ou a experiência não existe como algo imediato ou puramente sensível, tal qual para os empiristas tradicionais, mas como negatividade, como dialética. A questão central do “método dialético”, por conseguinte, como muito bem salienta Kojève, não é metodológica, mas ontológica, isto é, sua questão central é a compreensão do Ser ou da experiência como negatividade, perceber esta última como fundamento. Nesse sentido, Kojève chega inclusive a afirmar que: “O método hegeliano não é nada dialético: é puramente contemplativo e descrito, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribuiu ao termo. No prefácio e na introdução da *Fenomenologia*, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método científico. Ressalta que só existe uma dialética no pensamento científico porque existe uma dialética do Ser que esse pensamento revela.” (KOJÈVE, 2002, p. 423).

melhor, é o princípio que deve orientar sua reprodução teórica por meio do pensamento. Vimos mais acima que a dialética é uma experiência fluida ou contraditória e que, nesse sentido, se manifesta através da articulação entre um ou mais elementos, através da negatividade, existindo assim como um processo marcado por diversos agentes, logo, explica-lo, para Hegel, nada mais significa do que descrever a totalidade desse processo que marca sua manifestação. Como muito bem defende Jean Hyppolite, um dos mais respeitados estudiosos de Hegel do último século, “a manifestação em sua totalidade é a essência, [assim] a inteligibilidade encontra-se por completo no desenvolvimento da manifestação” (HYPPOLITE, 2006, p. 19). Ou tal qual afirma o próprio Hegel:

O conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançando no movimento dela, o conhecimento científico retorna a si mesmo; mas não antes que a implementação ou o conteúdo, retirando-se em si mesmo e simplificando-se na determinidade, se tenha reduzido a *um* dos aspectos do ser-aí, e passado [assim] a sua mais alta verdade. Através desse processo, o todo simples, que não enxergava a si mesmo, emerge da riqueza em que sua reflexão parecia perdida. (HEGEL, 2008, p. 58)

O pensamento, por conseguinte, precisa submergir e avançar no movimento da matéria para expor cada ponto do mesmo, descrever a negatividade que é fundamento efetivo do real. Na física, movimento é a variação de posição de um ente no decorrer do tempo; e podemos afirmar que, em Hegel, tal conceito teria o mesmo significado, logo, aquilo que é preciso expor ao analisar uma experiência dialética, que, como vimos acima, existe enquanto processo ou movimento, é justamente essa variação de posições que marcam sua manifestação. Tal qual afirma Hebert Marcuse em *Razão e Revolução*, ao falar sobre a lógica hegeliana, “O esforço por descobrir um conceito que verdadeiramente identifique a coisa pelo que ela é, mergulha o espírito num mar infinito de relações. Qualquer coisa tem que ser entendida por suas relações a outras coisas.” (MARCUSE, 1988, p. 74). E esse imperativo explicativo é justamente aquilo que expressa a *categoria de totalidade*, isto é, que é preciso explicar os objetos investigados a partir da sua restituição ao nexo da totalidade de elementos através do qual se manifestam. O pensamento, portanto, precisa trabalhar *na decomposição da totalidade de forças envolvidas na formação de uma determinada experiência*.

Vimos, numa exposição mais acima, que a filosofia kantiana identifica a realidade necessária do *fenômeno*, isto é, identifica a objetividade ou a importância ontológica da racionalidade, mas, tal qual Hegel afirma no final do terceiro capítulo da *Fenomenologia*, “não identifica o fenômeno do modo como é *jogo de forças* [grifo nosso]” (HEGEL, 2008, p. 132). Assim, o ponto de vista dialético, que reconhece a experiência enquanto algo fluido, infinito, ou contraditório, isto é, enquanto algo que não é puro nem autossuficiente, mas resultante de uma conexão entre momentos diversos, concebe tal experiência como resultado de uma interconexão de forças, e é por isso que, para Hegel, “é o jogo de forças, o fundo verdadeiro das coisas” (HEGEL, 2008, p. 115). E a categoria de totalidade reivindica justamente que as coisas sejam expostas a partir desse jogo ou conjunto de forças [que é a essência da negatividade]. *Tornar um objeto inteligível passa por trazer à tona esse jogo de forças*. Não há, portanto, na manifestação dialética das experiências de consciência, uma relação de sujeito e predicado, sua verdade não se resume à manifestação direta de uma causa fundamental, “assim, a nenhum conteúdo ocorre que se comporte ao modo de um sujeito posto como fundamento, e ao qual advenha sua significação como um predicado” (HEGEL, 2008, p. 66). Na lógica que orienta a explicação de experiências dialéticas não há espaço, portanto, para uma antropologia ou metafísica fundante, “as forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve” (HEGEL, 2008, p. 114), é “o movimento total que constitui o positivo e sua verdade” (HEGEL, 2008, p. 53), “a verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 54). A categoria de totalidade é, portanto, o princípio lógico daquele raciocínio que coloca a inteligibilidade de um determinado objeto no seu jogo de forças, na sua negatividade, ou seja, que almeja deixar-se levar unicamente pelo movimento interno do mesmo, pela totalidade de forças que se encontram implicadas na possibilidade de sua existência ou manifestação. Assim, como afirma Lukács, a categoria de totalidade significa:

De um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras diversas. (LUKÁCS, 1967, p. 240)

Nesse sentido, o método não é um conjunto de princípios que devem ser respeitados para que o sujeito cognoscente possa ativar algum tipo de faculdade

predicativa privilegiada em sua mente, “o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade” (HEGEL, 2008, p. 53). O *método dialético* é, portanto, o *método do automovimento do conceito*²⁷; é o método do mapeamento da totalidade dos pormenores que em conexão compõem o circuito prático-constitutivo de uma determinada experiência, ou seja, *é o método que coloca o jogo de forças (ou a negatividade) no centro da inteligibilidade dos objetos*. E Marx, no prefácio da segunda edição do *Capital*, faz uma afirmação exatamente nesse sentido quando, após declarar-se discípulo de Hegel, reflete sobre o método dialético e defende que: “a investigação tem que apoderar-se da matéria em seus pormenores, tem de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas” (MARX, 2011, p. 28). O método dialético é, por conseguinte, aquele que se orienta pela categoria de totalidade, que deixa o parâmetro da crítica irromper de dentro pra fora de cada experiência particular. É, portanto, o método que aborda a experiência humana a partir dos seus pormenores genéticos.

A dialética é, enfim, quando pensada enquanto algo meramente restrito à experiência de consciência, a totalidade do processo no qual *a consciência duplica o seu objeto*, ou seja, o processo no qual a consciência *nega a verdade imediata do objeto*; é completude das determinações através das quais o *ser-em-si* puro do objeto se transforma em *ser-para-si*, ou seja, transforma-se em *ser-em-si-para-a-consciência* ou *segundo o conceito aplicado pela consciência*. É a essência ontológica geral de qualquer tipo de experiência de consciência, a essência básica de toda e qualquer experiência humana e está por detrás de qualquer vivência condicionada pela artificialidade de uma determinada forma de racionalidade. É, em suma, a razão em sua forma concreta, quando manifesta no mundo, na práxis. E, como afirma Hegel na introdução a sua *Filosofia da História*, “o rico produto da razão criativa é a história do mundo” (HEGEL, 2004, p. 58). A história seria, assim, a autodeterminação dialética da razão em progresso, ou seja, o desenvolvimento dialético da razão no tempo. Compreender a razão como algo histórico, ou seja, como algo dinâmico, é algo que, como afirma José Henrique Santos, “só pode fazer-se se consentimos em trocar a construção *a priori* de Kant pela *experiência dialética*” (SANTOS, 2007, p. 79). E foi justamente isso que tentamos mostrar até aqui. Não queremos perder tempo agora

²⁷ “É pois no automovimento do conceito que situo a razão de existir da ciência” (HEGEL, 2008, p. 69)

discutindo a concepção de história de Hegel, como ela acaba deixando-se orientar por uma teleologia, pois já o faremos no final deste capítulo. O que queríamos era, portanto, mostrar os pressupostos e a lógica que permitiram a Hegel chegar a essa concepção histórica da razão, os quais, como vimos, é a passagem a uma concepção dialética de experiência e a centralidade da categoria de totalidade. Como acreditamos que, de forma geral, isso já foi feito, é preciso seguir adiante.

1.2. Teoria social de Hegel: anti-liberalismo e reconhecimento

Na primeira parte da *Fenomenologia*, Hegel analisa formas de racionalidade em que “o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma” (HEGEL, 2008, p. 135). Segundo Paulo Meneses, nessa análise, “a consciência tinha um objeto distinto dela: o dado da certeza sensível; a ‘coisa’ da percepção; a ‘força’ do entendimento. Pareciam subsistir em si mesmos; porém, a experiência da consciência veio a revelar que na verdade eram para-Outro: sua verdade não estava neles e sim, na consciência” (MENESES, 1992, p. 56). Quando as determinações reflexivas constitutivas de uma experiência de consciência passam a ser percebidas como a essência da verdade do objeto, a diferença da consciência para com o mundo é suprimida e a consciência do mundo passa a ser consciência-de-si, ou melhor, a verdade da objetividade passa a residir na estrutura da autoconstituição de uma determinada forma de racionalidade. Agora a consciência passa a examinar sua própria certeza, seus próprios conceitos, a estrutura de sua formação, em suma, as próprias premissas que numa lei de unidade orientam seu movimento dialético denotativo: seu objeto agora coincide com sua verdade enquanto forma específica de racionalidade. Conhecer o mundo passa, portanto, por conhecer a forma de consciência ou a racionalidade através da qual ele é experimentado pelo ser humano. Quando é a própria atuação racional da consciência aquilo que se tem por objeto de análise, o objeto do saber passa a ser a própria consciência, por isso, o tema da segunda seção da *Fenomenologia do Espírito* é ‘consciência-de-si’ e não mais ‘consciência’.

A filosofia de Kant, mesmo com todas as limitações que decorrem de seu vínculo genético com as intenções tradicionais da teoria do conhecimento, irremediavelmente mostrou a força objetiva ou o status ontológico da razão, sua capacidade de negar a verdade imediata do objeto e transformá-lo em objeto refletido.

Mostrou que, para a vida humana, o ser-em-si é sempre como ser-para-si, que a experiência humana é sempre algo que se desenvolve em conjunto com determinações reflexivas. A vida de nossa espécie, portanto, é um processo que está irremediavelmente condicionada pelos conceitos que a acompanham ao longo de sua trajetória. Contudo, ao contrário do que pensava Kant, e todos os demais expoentes do idealismo alemão, inclusive Fichte e Schelling²⁸, essa racionalidade intrínseca à experiência humana não tem uma subsistência própria ou autônoma. A racionalidade não existe como algo espontâneo. O que Hegel defenderá, contra todos eles – e talvez seja esta sua grande inovação dentro do Idealismo Alemão, já que Fichte, ainda que com as limitações do seu subjetivismo, já se inclinava a ver a razão como algo essencialmente prático – é que aquilo que dá vida à racionalidade é a intersubjetividade. *Quando se enfoca a razão a partir da ótica de sua manifestação, ou seja, a partir da realidade de sua aparição como fenômeno ou movimento dialético, percebe-se que a essência dessa aparição, ou o processo pelo qual uma forma de consciência adquire existência, não depende apenas de um ato autônomo de reflexão ou de uma meditação individual, mas está, acima de tudo, subordinado à sociabilidade, à interação social. É o social que dá vida a uma forma de consciência. Para Hegel, portanto, a subsistência de uma determinada forma de racionalidade, ou de uma determinada categoria reflexiva, na verdade, depende da interação social e existe, enquanto momento participante da vida e do mundo, apenas como seu resultado. E para ele, essa sociabilidade, ou essa interação social, existe como experiência reflexiva decorrente de um jogo de forças de reconhecimento, ou melhor, como resultado de uma luta por reconhecimento.*

Para Hegel, por conseguinte, a interação social é o meio através do qual uma forma de racionalidade adquire existência, o meio através do qual ela pode passar a determinar a vida da espécie. Uma forma de consciência *só existe como verdade para a vida da espécie quando sociabilizada*, e essa sociabilidade se desenvolve num processo de luta por reconhecimento. Assim, é a relação de intersubjetividade, desenvolvida no quadro de uma luta por reconhecimento, o motor reprodutivo das categorias que orientam a atuação denotativa da razão²⁹. Não há, por assim dizer, uma fonte mental

²⁸ Sobre isso ver os dois primeiros capítulos de *História e Dialética* (2010), de Leo Kofler, ou *Fé e Saber* (2011), do próprio Hegel.

²⁹ Veremos, logo adiante, que o fato de a intersubjetividade ser o motor reprodutivo da racionalidade não implica, na *Fenomenologia do Espírito*, que ela seja também seu motor dinâmico. Nessa obra, a

pura de onde os conceitos denotativos emanem espontaneamente. As determinações reflexivas que condicionam a vida do ser humano não se originam de um arquivo especial, supostamente inato ou inerente à alma humana, que as conceberia de forma pronta e acabada. A racionalidade que orienta uma determinada experiência de consciência sobre o mundo – racionalidade esta que, como visto acima, é, para Hegel, o substrato verdadeiro da objetividade – tem, portanto, na intersubjetividade o seu *momento orgânico fundamental*. Assim, a verdadeira base de uma determinada forma de consciência-de-si, ou de uma determinada experiência de racionalidade, é a intersubjetividade, a sociabilidade, a comunidade, a interação entre dois indivíduos independentes, o que, para Hegel, manifesta-se como reconhecimento. O quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, o primeiro da seção dedicada à análise da consciência-de-si, intitula-se “a verdade da certeza de si mesmo” e visa, justamente, expor a intersubjetividade como o substrato essencial sobre o qual toda e qualquer experiência de racionalidade adquire existência, ou seja, o fundamento através do qual a razão pode ser parte constitutiva do mundo. Segundo Santos, a dialética do reconhecimento, exposta nesse capítulo como a essência dessa intersubjetividade que é orgânica para com a racionalidade, corresponde à “fórmula da consciência-de-si” (SANTOS, 2007, p. 184), sua composição básica.

Não obstante, antes de analisar o núcleo lógico da dialética do reconhecimento, proposto por Hegel no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, é importante ressaltar que esse não é primeiro momento, em sua filosofia, que o social aparece como elemento fundamental à experiência consciente. Em seus escritos anteriores, a intersubjetividade tem uma presença forte e constante. Lembremos aqui, rapidamente, do trecho de *Fé e Saber* no qual Hegel afirma, contra a perspectiva subjetivista de Kant e Fichte, que se a consciência-de-si “é posta como negativo, então a subjetividade do indivíduo existe em forma empírica, e o domínio [de uma forma de consciência sobre o real] ocorre não por meio do entendimento, mas como uma força e franqueza naturais das subjetividades uma contra a outra” (HEGEL, 2011, p. 27). Segundo Habermas, em alguns desses escritos, com destaque para os textos das lições sobre a filosofia do espírito que Hegel proferiu em Iena entre 1804 e 1806 (mesma época de *Fé e Saber*), a

intersubjetividade, por mais que necessária à vida de uma forma de racionalidade, não tem poder formativo sobre está última, não a determina em sua constituição.

presença do social se dá inclusive de forma mais determinante do que na *Fenomenologia do Espírito* (HABERMAS, 1968, p. 11-12). Em *Trabalho e Interação* (1968), Habermas defenderá a tese de que, na filosofia do espírito de Iena, não é a autorreflexão do espírito (ou a história do conhecimento) que determina a forma da racionalidade ou movimento da experiência de consciência, tal qual na *Fenomenologia*, mas é precisamente estrutura dialética da interação social que é determinante. Assim, sabemos agora que o interesse de Hegel pelo social é anterior à *Fenomenologia* e, como aponta Habermas, nesse período, o processo interativo teria inclusive sido sistematicamente mais importante do que naquela (em que o autoconhecimento da razão é o principal sujeito da história). Contudo, deixemos de lado, de momento, essa avaliação sobre o peso sistemático do social na obra de Hegel. Mais adiante já apontarmos por que, na *Fenomenologia do Espírito*, a importância do ser social desvanece. O que importa agora é compreender a forma como Hegel aborda o desenvolvimento da interação social, quais as determinações que, segundo o mesmo, seriam implícitas a esse fenômeno particular. Interessa agora, portanto, entender como esse autor fundamenta teoricamente a experiência de interação social, mais precisamente, *qual o pressuposto que adota para criar um quadro de referências no plano de uma teoria social*, por mais sistematicamente irrelevante que ela possa vir a ser em sua obra madura.

Sabemos, contudo, que não somos os primeiros a se interessar por isso. Alguém que levou muito a sério a necessidade de compreender o núcleo racional do modelo hegeliano de interação social foi, como dito acima, Axel Honneth, e, a partir de agora, daremos a ele a função de guia que até agora vinha sendo desempenhada predominantemente por Habermas. E o interesse de Honneth pela teoria hegeliana do reconhecimento parte justamente de uma crítica à Teoria da Ação Comunicativa de Habermas. Segundo Honneth, há nessa teoria um “*déficit sociológico*”, o qual consistiria numa incapacidade de se articular a estrutura da ação comunicativa com a dinâmica conflituosa da realidade social, o que termina por acarretar um vínculo mecânico entre essas duas esferas, em que a racionalidade comunicativa existiria sempre apenas como algo prévio ao desencadeamento do conflito. É como se, em Habermas, a realidade normativa que regulamenta a interação tivesse uma existência autônoma frente à dinâmica do conflito, inexistindo uma articulação sistemática entre as

duas. Isso, para Honneth, o impede de fundamentar de maneira adequada o desenvolvimento das diferentes estruturas normativas em que se edificam as ações comunicativas. De certa maneira, a crítica que Honneth está fazendo a Habermas é similar àquela que o jovem Marx faz à filosofia do direito de Hegel (a qual veremos no próximo capítulo): não há um relacionamento adequado entre as determinações da esfera do interesse particular (necessidade) e as do interesse público (Estado). Habermas estaria então, de certa forma, caindo no formalismo de uma concepção dual de sociedade³⁰. Assim que, para Honneth, para que a teoria da ação comunicativa possa ter uma fundamentação sociológica adequada, é preciso articular esses dois momentos do social que, naquela, segundo ele, têm dinâmicas isoladas. Para esse autor, uma teoria social de teor normativo, ainda mais quando se propõe ser uma teoria crítica da sociedade, ao explicar as diferentes experiências de comunicação, não pode furtar-se à tarefa de levar em consideração a relação dessas últimas com a realidade antagônica que se faz presente na vida civil de qualquer comunidade (HONNETH, 2011, p. 23-24). O conflito não seria, portanto, na Teoria da Ação Comunicativa, tratado como o objeto do qual emergem critérios normativos, ou melhor, não seria considerado como um alicerce concreto de desenvolvimento de acordos comunicativos. Não há aí uma preocupação de articular a forma dos acordos comunicativos com processos determinados de luta social, de fundamentar a interação numa realidade competitiva particular, e é por isso que Honneth fala de um déficit sociológico. De forma geral, é como se pudéssemos compreender, por exemplo, a forma dos acordos normativos da *Constituição de 1988* sem levar em consideração a violência institucional decorrente do regime autoritário, a violência social decorrente do regime econômico e a articulação dessas duas questões com a atuação dos movimentos sociais. Foi justamente a articulação desses três fatores que nos permitiu elaborar uma constituição progressista, que responsabiliza o Estado pela dignidade da pessoa humana e pelo bem-estar social, no exato momento em que a desregulamentação neoliberal vivia sua escalada global em prol do absolutismo institucional do mercado (BELLUZZO, 2002; FAGNANI, 2008). A força moral desses acordos comunicativos são conquistas sociais e, para sua adequada compreensão,

³⁰ Em *Trabalho e Interação*, o próprio Habermas, defende a necessidade de manter essa concepção dualista: “Hoje, visto que se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interação, embora se trate de uma interação consolidada de forma natural, segundo o modelo dos sistemas progressivos de ação racional relativamente a fins, temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos” (HABERMAS, 1968, p. 42)

precisam ser relacionados às experiências de conflito de onde emergiram e estão emergindo. *Solucionar o déficit sociológico dessa teoria passa, por conseguinte, pela consideração do conflito, que, para Honneth, é o substrato causal dos acordos comunicativos.* É preciso reconhecer que o motivo de experiências de interação social, ou de experiências comunicativas, não é apenas o acordo, mas também a luta entre grupos sociais antagônicos. Assim, motivado por essa necessidade de fundamentar a dinâmica das instituições reguladoras da interação social no conflito, ou melhor, de aproximar a gramática moral da ação comunicativa dos conflitos sociais e deste modo solucionar o déficit sociológico supostamente presente em Habermas, Honneth volta à teoria do reconhecimento de Hegel, por ver nela um modelo teórico capaz refletir sobre “um estado de liberdade comunicativamente vivido pelo caminho negativo do conflito” (HONNETH, 2011, p. 30). Propõe-se então a tentar “desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo do modelo conceitual hegeliano de uma luta por reconhecimento” (HONNETH, 2011, p. 23), em que os processos de mudança institucional seriam explicados com referência às pretensões normativas estruturalmente inscritas no conflito por reconhecimento (HONNETH, 2011, p. 24).

Segundo Honneth, Hegel só chegou a essa concepção particular de interação social porque esteve em condições de “dar ao modelo da ‘luta social’ introduzido na filosofia por Maquiavel e Hobbes uma guinada teórica” (HONNETH, 2011, p.30), através da qual o processo prático de conflito entre os homens passou a ser atribuído a impulsos morais e não mais a meros motivos de autoconservação. Um impulso moral passa a ser, portanto, em detrimento do interesse individual imediato ou utilitarista, o verdadeiro motivo por trás da concorrência hostil entre os sujeitos. Assim, segundo Honneth, *o acontecimento teórico fundamental dessa nova concepção de Hegel é o de que, com essa vinculação do conflito à experiência de desrespeito social, ele estaria inserindo a racionalidade comunicativa no interior da compreensão da luta social.* Não se trata mais de um enfrentamento entre dois indivíduos isolados que, do auge de seus impulsos egocêntricos imediatos, assumem uma postura hostil. Não se trata mais de um choque mecânico e imediato e entre duas *mônadas* que, na disposição para o conflito, apenas estariam levando em consideração seu bem-estar individual, ou que se orientam apenas pela necessidade imediata de impor seus fins particulares. Por fim, o conflito não se trata mais de um encontro guiado unicamente por uma racionalidade utilitarista

orientada a fins, mas é, na verdade, uma realidade determinada por uma racionalidade comunicativa. Há, já no conflito, a presença de uma experiência da racionalidade que deriva da percepção do outro, de seu reconhecimento e não de meros impulsos individuais de autoconservação. Como diz Honneth, o que Hegel mostra à filosofia social de Maquiavel e Hobbes é que “o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana” (HONNETH, 2011, p. 48), o que o leva a introduzir “uma versão do conceito de luta social realmente inovadora, em cuja consequência o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida” (Ibidem).

É preciso ressaltar aqui que, em *Luta por Reconhecimento*, obra de origem das reflexões expostas acima, Honneth concorda com a tese defendida por Habermas em *Trabalho e Interação*. Também para ele, a partir da *Fenomenologia do Espírito*, o modelo conceitual de uma “luta por reconhecimento” ou de uma “luta moral” perde seu significado teórico marcante, isto é, perde seu papel historicamente produtivo. Por isso, seguindo a pista de Habermas, Honneth voltar-se-á aos escritos de Iena anteriores à *Fenomenologia*, pois nesses escritos o enfoque do pensamento de Hegel não era ainda o processo de autorreflexão do espírito em seu devir fenomenal ou em sua lógica (saber absoluto), mas sim a constituição de um sistema de eticidade. Assim, nos escritos ienenses que antecedem a *Fenomenologia*, a preocupação central de Hegel é compreender o processo produtivo das relações éticas, e é sobre isso que se edifica então seu pensamento. Honneth conduz então uma análise dos textos de desse período, pois acredita que a partir deles podem ser reconstruídas as premissas de uma teoria moral fundamentada no antagonismo social.

O que ele vai observar nessas obras, é que o ponto de partida para a teoria da eticidade que Hegel aí elabora é uma crítica da ficção metodológica de um estado de natureza entre os homens, problematizando-o da seguinte forma: como poderiam os indivíduos, numa situação social marcada por relações de concorrência recíproca, chegar a uma ideia de direitos e deveres comunitários? Segundo Honneth, “para Hegel, as respostas que foram dadas a essa questão nas diversas tradições do direito natural possuem todas elas a mesma propriedade negativa: a ‘determinação do direito’ é sempre trazida, de alguma maneira, de fora” (HONNETH, 2011, p.84). O contrato social é

visto, portanto, pela tradição do direito natural, como acordo moral que é introduzido de fora da própria situação social prática, como *deus ex-machina*. O estado de concorrência recíproca entre os homens, não teria, para tal tradição, nenhuma implicação causal no desenvolvimento das normas que compõem o contrato, pois, na verdade, não haveria nesse estado de conflito nenhum vestígio, ainda que precário, de uma experiência de sociabilidade ou de racionalidade mediada pela alteridade. As obrigações intersubjetivas do contrato teriam, portanto, para a tradição do direito natural, uma origem positiva, isto é, resultariam de um processo de imposição externa aos indivíduos.

Como já foi dito acima, em contrapartida a isso, Hegel sublinhará o caráter negativo, conflituoso, prático, desse processo de instauração do consenso social. O que ele deseja demonstrar nos escritos desse período é o fato de que *a realização dos acordos normativos ou do contrato social é na verdade um processo prático que decorre da própria situação social inicial, ou melhor, que decorre diretamente do próprio “estado de natureza”*. Para compreender o processo de superação do “estado de natureza” não é adequado lançar mão de “hipóteses externalistas”, visto que, inclusive nesse estado natural, já há um processo de socialização em curso, o que pressupõe a existência de obrigações intersubjetivas, por mais precárias que sejam. Para Honneth, a compreensão do contrato apresentada nesses escritos, “em certa medida, já não se trata mais de uma necessidade teórica, mas empírica, com a qual se chega ao fechamento do contrato no interior da estrutura daquela situação de concorrência recíproca” (Ibidem). Como afirma o próprio Hegel:

“O direito é a *relação* da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, a relação que reconhece”. (HEGEL apud HONNETH, 2011, p. 85)

Contudo, *para tornar plausível sua tese*, Hegel precisaria lançar mão de *uma compreensão completamente diferente sobre processo intersubjetivo que teria lugar num suposto “estado de natureza”*, isto é, num estado de concorrência recíproca. E aqui já estamos *frente a frente com o pressuposto fundamental da teoria social hegeliana* que, na introdução deste capítulo, dissemos que buscávamos e que influenciou Marx. Sua teoria “pragmática” da eticidade, ou sua dialética da relação ética, como prefere Habermas (HABERMAS, 1968, p.18), é totalmente inviável caso se compreenda esse

estado inicial de concorrência hostil como pura pulsão individual-utilitarista. É preciso apreender o desenrolar da ação, no estado de natureza, de uma maneira distinta, ou seja, é preciso abandonar o pressuposto egocêntrico do modelo hobbesiano e estabelecer *um novo pressuposto para a criação de um quadro de referências no plano da ontologia social*. Hegel afirma então que “No reconhecer o si cessa de ser singular; ele está juridicamente no reconhecer, isto é, não está mais em seu ser-aí imediato. O homem é necessariamente reconhecido e reconhecente. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer” (HEGEL apud HONNETH, 2011, p. 86). Para Hegel, portanto, todo convívio humano pressupõe um movimento de reconhecimento, visto que de outra maneira, o relacionar-se com a alteridade não poderia acontecer de forma alguma. Ao me predispor a atacar alguém, precisei, antes de tudo, reconhecê-lo como alguém e ver que ele também poderia me reconhecer de alguma maneira. Dessa forma, *qualquer forma de convívio, seja pacífica ou não, pressupõe alguma medida de autolimitação individual, ou seja, pressupõe alguma forma de reflexão a partir do outro, alguma forma de reconhecimento*. No estado de natureza, antepõe-se ao conflito um acordo implícito entre os sujeitos, que corresponde à aceitação recíproca de um parceiro de interação, ou seja, a superação da exclusão já ocorreu, ambos *já são no exterior de si*. Antepõe-se à decisão do conflito uma reflexão a partir do outro e, nesse processo, o sujeito simples já se transformou em sujeito duplicado, em sujeito social. Já há, portanto, dentro do conflito, ainda que de maneira incipiente, *a atuação de uma racionalidade comunicativa*, como gosta de dizer Habermas. E, para Honneth, não há dúvidas de que essa duplicação, que antecede toda relação, é já um processo de racionalidade comunicativa, “trata-se de uma primeira e ainda implícita forma de consciência do direito” (HONNETH, 2011, p. 86), a qual precisa ir desenvolvendo-se até sua passagem para o contrato social. O simples ato de aceitar um parceiro de interação e de fazer minha ação individual depender dele, já implica a existência, ainda que precária, de uma racionalidade comunicativa ou de uma racionalidade pautada no reconhecimento.

E para Honneth, o motor fundamental do desenvolvimento dessa sociabilidade, dessa duplicação de si mesmo, ou dessa racionalidade comunicativa, que é inerente a todo e qualquer convívio humano, mesmo que violento, é a necessidade de ter sua

individualidade respeitada pelos outros. O respeito à identidade individual pela diferença é, assim, o que move a experiência social. E é essa necessidade que vai levar, através do conflito, a razão comunicativa (ou a relação ética) da situação precária em que se encontra no estado de natureza até sua plena instituição no regime jurídico. A dialética da relação ética, elaborada por Hegel em seus escritos de Iena, é, portanto, segundo Honneth e Habermas, a história da progressão dessa racionalidade comunicativa através da repressão da sua manifestação violenta, ou seja, a história da repressão da manifestação conflituosa do reconhecimento (HONNETH, 2011, p. 117; HABERMAS, 1968, p. 19-20). É, portanto, a exposição da construção da coletividade ética através de uma sequência de etapas de luta por reconhecimento, a definição das etapas pela qual a racionalidade comunicativa passará para poder superar suas formas de manifestação violenta e chegar à verdadeira eticidade.

A teoria do reconhecimento de Iena seria, então, caso concordemos com a proposta de Honneth, um modelo capaz de refletir sobre as normas que regulamentam a interação a partir de determinações decorrentes do antagonismo social. Ele teria então conseguido elaborar um modelo reflexivo que, ao abordar o social, seria capaz de colocar em contato, tanto as determinações decorrentes do conflito, quanto as determinações decorrentes da institucionalização de normas comunicativas. Violência e Moral estariam aí, portanto, articuladas como partes complementares da mesma experiência social. Essas duas instâncias estariam postas, portanto, como os dois pilares que, inseridos num processo comum, reproduziriam uma determinada ordem interativa. Pode-se afirmar então que, *ao tomar o social como objeto*, Hegel o trata como *um fenômeno composto tanto por motivos morais quanto políticos*. Contudo, o que precisa ser destacado agora é que, se, no núcleo racional da teoria do reconhecimento, há, de fato, a conciliação desses dois fatores como momentos determinantes da sociabilidade, isso demonstra a força desse modelo teórico, pois pouquíssimos pensadores conseguiram conciliar essas duas instâncias em sua abordagem da realidade social. Poderíamos mencionar aqui os trabalhos de Pierre Bourdieu, Michel Foucault e Ernesto Laclau – e de Karl Marx, como observaremos atentamente nos próximos capítulos – como alguns dos teóricos que, a sua maneira, possivelmente obtiveram, em seus modelos reflexivos da realidade social, algum sucesso nessa conciliação entre realidade política e normativa, mas para a maior parte das teorias sociológicas, essa conciliação

segue sendo um grande problema metodológico. Talvez, articular adequadamente política e moral em seus modelos reflexivos, siga sendo um dos maiores desafios de uma Sociologia que, contemporaneamente, já se encontra completamente institucionalizada.

Da análise de Honneth exposta acima, gostaríamos de destacar dois pontos. O *primeiro* é o fato de que, ao generalizar a existência de uma racionalidade comunicativa a toda e qualquer interação social, por mais violenta que ela possa ser, Hegel logrou romper com as premissas liberais da escola do direito natural. Expôs, portanto, que há uma sociabilidade ou uma racionalidade decorrente de um procedimento interativo, ainda que de forma precária, em toda relação intersubjetiva, pois, sem a consciência da alteridade, sem essa inflexão reflexiva decorrente do contato com o outro, essa relação não poderia se dar absolutamente, nem mesmo como conflito. E o *segundo* ponto consiste no fato de que Hegel, ao colocar a necessidade de reconhecimento individual, e não mais o interesse por autoconservação, como elemento dinâmico fundamental da sociabilidade, pôde então fundamentar a violenta história da intersubjetividade humana no desenvolvimento de pretensões normativas. Pode-se então ler o conflito a partir de premissas normativas. São as pretensões normativas dos diversos grupos sociais que marcam o desenvolvimento dos conflitos e suas conseqüentes soluções institucionais, que, em conjunto, constituem a dialética da relação ética. Na teoria do reconhecimento dos escritos de Iena, as pretensões normativas são, portanto, segundo Honneth, o elemento formativo fundamental da experiência social ou da racionalidade comunicativa, seja ela pacífica ou não.

Como alguém que quer, como dito acima, solucionar um suposto déficit de fundamentação sociológica da Teoria da Ação Comunicativa, isto é, unificar a esfera normativa à esfera do conflito, é muito importante para Honneth que o desenvolvimento da qualquer tipo de experiência social, violenta ou não, possa ser fundamentado em pretensões normativas. Se a racionalidade comunicativa, ou as determinações reflexivas da interação social, sempre têm sua origem no desejo individual de reconhecimento, e o conflito é na verdade apenas uma forma precária dessa mesma racionalidade comunicativa, pode-se afirmar então que o conflito está integrado à dinâmica normativa, logo, está solucionado o déficit sociológico que impedia a adequada fundamentação de uma teoria da ação comunicativa. O caminho escolhido por Honneth, para fundamentar

sociologicamente a ideia de uma racionalidade comunicativa, ainda abstrata em Habermas, é o de, através de um retorno aos escritos ienenses de Hegel, primeiro demonstrar, a partir da crítica de Hegel à teoria do direito natural, que a racionalidade comunicativa (ou normas sociais) é algo imanente a toda interação humana, inclusive no conflito, para depois então colocar a pretensão normativa como elemento formativo fundamental desse tipo de racionalidade comunicativa. Como veremos logo adiante, Marx concorda plenamente com o primeiro ponto: que há uma racionalidade comunicativa ou uma determinada forma de sociabilidade condicionando toda e qualquer experiência de convívio entre indivíduos humanos, ou seja, concorda com o pressuposto anti-liberal da teoria social hegeliana, mas discorda terminantemente que a formação dessa racionalidade dependa única e exclusivamente de pretensões normativas. O que se demonstrará, com sua análise da sociedade capitalista, é que *a formação da experiência particular de racionalidade comunicativa nesse tipo de sociedade, ou seu conjunto particular de normas interacionais, está, na verdade, essencialmente determinado pelas elementos que compõem a realidade instrumental ou autoconservativa.* A realidade instrumental, ou econômica, ou *adaptativa*, como gostava de dizer uma grande autoridade da Sociologia Norte-Americana no século XX³¹, é, portanto, para Marx, a agência geradora de sociabilidade por excelência. Sobre esse ponto em que Marx discordaria de Honneth, silenciaremos por agora, mas sobre sua concordância com primeiro ponto destacado, o pressuposto anti-liberal, ou a defesa hegeliana da imanência de uma racionalidade comunicativa ou de um imperativo normativo a toda e qualquer experiência de convivência, vejamos então um trecho do segundo capítulo dos *Grundrisse*, no qual uma rápida crítica à Economia Política é tecida:

Os economistas se expressam do seguinte modo: cada um persegue seu interesse privado e apenas seu interesse privado; e serve, assim, sem sabê-lo ou desejá-lo, ao interesse geral. A piada não consiste em que, à medida que cada um persegue seu interesse privado, o interesse geral é alcançado. A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro de *condições postas pela sociedade e*

³¹ Tal autoridade chamava-se Talcott Parsons e, tal qual Marx, reconheceu a importância sistemática da economia, ou do subsistema adaptativo, para a existência do sistema social, contudo, devido a sua compreensão essencialmente fisiológica da economia (a realidade adaptativa é um sistema com baixo grau informação e elevado grau de gasto de energia), a função desta última, como subsistema integrante do sistema social, jamais foi para ele uma determinante central.

com os meios por ela proporcionados [grifo nosso]; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devem uma atividade ou produto para si. A atividade, qualquer que seja a forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca, i. e.*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é negada e apagada. (MARX, 2011b, p. 105)

Como se pode observar, Marx, tal qual Hegel, descarta a possibilidade de uma ação social orientada unicamente por fins egocêntricos. Critica assim, o pressuposto liberal do qual parte a economia política, tal qual Hegel o criticará na filosofia política de Hobbes. A produção burguesa não se fundamenta, portanto, num interesse individual autônomo, como defendia Adam Smith e até hoje defendem a maioria dos economistas liberais, mas está condicionada por determinações reflexivas que decorrem de uma determinada racionalidade comunicativa, de uma determinada forma de relações sociais de produção, ou melhor, de uma determinada norma orientadora do reconhecimento da alteridade. Sabemos, e isso será bastante discutido adiante, que a racionalidade comunicativa ou as relações de intercâmbio do modo de produção capitalista estão, para Marx, geneticamente vinculadas à natureza humana e geográfica e a um determinado desenvolvimento das forças produtivas, e é justamente isso um dos elementos que diferenciam sua abordagem do social da hegeliana. Contudo, nesse momento do texto, gostaríamos de destacar este outro elemento da abordagem marxiana do social, que é justamente este *momento essencialmente normativo-cognitivo* do ser social, que ele absorve de Hegel. Esse momento racional ou conceitual do ser social é fundamental para o ponto de vista da totalidade que orienta a abordagem de Marx do social. Obviamente, como veremos adiante, tal momento apenas existe, para Marx, como vinculado a determinações materiais, mas sem ele a realidade social fica incompleta e reduzida a meras determinações mecânicas e biológicas. Assim, para Marx, tal qual está exposto na citação acima, a produção é determinada pela racionalidade de uma determinada forma de contrato intersubjetivo, ou seja, é determinada pela racionalidade comunicativa através da qual reconheço os outros indivíduos me reconhecendo. O que se observa aqui, é que *o quadro de referência de Marx, no plano da ontologia do ser social, no que diz respeito ao status normativo do social, é similar ao de Hegel, pois concebe a interação, não como o encontro de dois interesses isolados, mas como uma*

experiência que está marcada por uma negatividade interacional (conflituosa) que leva o indivíduo a ter que colocar-se como ser refletido em-si, ou seja, a agir de maneira a ser reconhecido pelos demais. Certamente, como já dissemos acima e agora repetimos, essa negatividade se manifesta, para Marx, a partir de um processo estritamente vinculado às determinações materiais de um determinado modo de produção (a economia é agregada ao ser social, que, assim, se torna mais completo), o que não acontece em Hegel, que vincula tal experiência a um processo meramente ideológico³²; contudo, ambos estão de acordo que *toda ação social pressupõe algum grau de submissão da vontade individual a um critério normativo geral, ou seja, toda ação social pressupõe alguma forma de negação da autonomia individual.* Assim, para Marx, tal qual para Hegel, como vimos acima, *toda interação social encontra-se vinculada a uma experiência normativa ou auto-negativa.* Deixaremos isso bem enfatizado porque voltaremos a tal questão mais adiante: Marx concorda com a abordagem de Hegel da interação social por ser esta capaz de *concebê-la como um processo de caráter negativo*, isto é, como um processo racional no qual necessariamente se manifesta algum grau de *auto-alienação individual.* Pararemos por aqui com essa aproximação de Marx, pois é preciso fechar a análise de Hegel, é preciso expor o significado seu enfoque no reconhecimento, mas voltaremos a abordar essa questão, de forma mais bem fundamentada, no terceiro capítulo.

Pode-se afirmar então, de forma introdutória, como foi feito acima, que Marx concorda com o status ontológico geral anti-liberal proposto por Hegel para experiência social em sua teoria do reconhecimento. Nesse sentido, a interação não poderia mais ser encarada como um “estado de natureza”, tal qual queria Hobbes, pois, por trás dessa experiência, não há apenas um impulso egocêntrico imediato, mas há já uma atitude que é mediada (ou negada) pela consideração reflexiva do outro, ou seja, por uma forma de reconhecimento da alteridade.

A fim de concluir essa seção e amarrar ainda mais como o social se apresenta a Hegel como objeto, façamos então uma breve menção da luta por reconhecimento tal qual está posta no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito.* Iremos assim explicitar o caráter *essencialmente autorreflexivo* no qual se fundamenta a experiência

³² O que leva Marx a afirmar que em Hegel “já não existe história segundo a ordem do tempo, mas apenas a sucessão das ideias no entendimento” (MARX, 2006, p. 97).

do reconhecimento, que como dissemos, é o enfoque da teoria social de Hegel (que já sabemos ser anti-liberal). Segundo José Henrique Santos, a teoria do reconhecimento se desenvolve aí através da exposição da dialética do senhor e do escravo, mas em sua estrutura conceitual, é bastante semelhante aos textos de Iena (SANTOS, 199, p. 77). Para ele, a única novidade apresentada por esse capítulo em relação às obras precedentes consiste numa inversão de ordem: enquanto as *Lições de Iena* apresentam primeiro a relação de dominação para depois descrever o processo do reconhecimento em suas distintas formas históricas, a *Fenomenologia* principia com uma parte preliminar, em que é apresentada a racionalidade do reconhecimento, ou seja, a experiência da duplicação autorreflexiva de si pelo contato com o outro, para só depois apresentar a relação de dominação ou o reconhecimento unilateral. Segundo Santos, essa inversão “permite a Hegel permanecer na figura da dominação e tirar daí todas as consequências sobre a formação da consciência servil: as duas formas de repressão diante do consumo e a importância da autodisciplina no servir, que dá origem à educação de si mesmo” (SANTOS, 1993, p. 77), ou melhor, autodisciplina do servir que dá origem ao processo autoeducativo de autorreflexão do espírito no qual a razão pode ir então refletindo sobre si mesma, e em si mesma, até chegar ao seu conceito como saber absoluto. Na *Fenomenologia*, o processo de reconhecimento é definido essencialmente como um processo dialético de *duplicação de si mesmo*, ou seja, um retorno a si a partir da forma como o outro lhe compreende. É o processo de elaboração de uma auto-imagem-residual, ou seja, é o sujeito como retorno a si do seu conceito tal qual elaborado por um outro sujeito. Como diz Hegel: “o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual [ou social], em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*” (HEGEL, 2008, p. 143). É, portanto a experiência de dialética do sujeito feita sobre si mesmo, quando ele é percebido por um outro, quando ele se reconhece sendo reconhecido, quando ele vê a si a partir de um retorno do significado oferecido pelo outro indivíduo³³. Se na primeira parte da *Fenomenologia* a experiência de racionalidade é feita sobre o objeto, duplicando-o numa nova realidade conceitual a partir movimento dialético denotativo, agora essa mesma experiência de duplicação reflexiva, graças ao contato com uma outra consciência tão independente e reflexiva quanto o sujeito, é feita pelo próprio sujeito sobre si mesmo. A experiência do

³³ Ao aceitar um salário como o valor do meu trabalho, aceito a verdade do conceito de mercadoria como minha representação .

reconhecimento é, nesse sentido, *o processo dialético de reflexão quando conduzido sobre si mesmo, a autorreflexão a partir de um segundo conceito de si mesmo*, ou seja, é o processo de autorreflexão quando determinado pela forma como a alteridade ou a diferença me toma como objeto. Tal qual nas palavras do próprio Hegel:

“Como é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu *ser-fora-de-si*, é retido em si; é *para-si*; e seu *ser-fora-de-si* é *para-ele*. É para ele que imediatamente *é e não é* outra consciência; e também que esse Outro só é para s quando se suprassume como *para-si-essente*; e só é para si no *ser-para-si* do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concludido; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.*” (HEGEL, 2008, p. 144)

O reconhecimento é, portanto, a experiência dialética autorreflexiva do sujeito *quando este se toma como objeto a partir do significado proposto a si por outro sujeito*. Recorreremos agora à literatura brasileira como elemento auxiliar de nossa exposição com o fim de tentar deixar mais clara a compreensão da experiência autorreflexiva do reconhecimento tal qual expressa por Hegel, experiência esta que, como veremos no quarto capítulo, para Marx, segue sendo um momento essencial do ser social. Em *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, Lima Barreto narra a história de Isaías, um mulato de família humilde do interior do Rio Janeiro que, devido ao seu bom desempenho como estudante colegial, viaja à capital da recém proclamada República para tentar ser bacharel e assim poder assumir uma profissão mais “cultivada”. A cena a seguir se passa quando Isaías é convocado a uma delegacia para depor sobre uma denúncia de roubo que ocorrera na pensão onde ele mora (*Jenikalé*) e narra sua espera do capitão que o interrogará (todos os grifos são nossos):

A sala da delegacia voltou novamente ao seu silêncio primitivo. Um soldado veio apresentar-se, trocando rápidas palavras com o inspetor. Um relógio próximo bateu quatro horas. Dos compartimentos do fundo, chegou um personagem ventruado, meão de altura, de pernas curtas, furta-cor, tendo atravessado no peito um grilhão de ouro, donde pendia uma imensa medalha cravejada de brilhantes. Dirigiu-se ao inspetor:

- Raposo, vou sair: há alguma coisa?
- Nada, Capitão Viveiros.
- E o caso do Jenikalé? Já apareceu *o mulatinho*?

Não tenho pejo em confessar hoje que quando me ouvi tratado assim, as lágrimas me vieram aos olhos. Eu saíra do colégio, vivera sempre num ambiente artificial de consideração, de respeito, de atenções comigo; a minha sensibilidade, portanto, estava cultivada e tinha uma delicadeza extrema que se ajuntava ao meu orgulho de inteligente e estudioso, para me dar não sei que exaltada *representação de mim mesmo*, espécie de homem diferente do que era na realidade, ente superior e digno a quem *um epíteto daqueles feria como uma bofetada*. Hoje, agora, depois não sei de quantos pontapés destes e outros mais brutais, *sou outro*, insensível e cínico, mais forte talvez; *aos meus olhos*, porém, muito diminuído de mim próprio, do meu primitivo ideal, caído de meus sonhos, sujo, imperfeito, deformado, multilado e lodoso. Não sei a que me compare, não sei mesmo se *poderia ter sido inteiriço* até o fim da vida; mas choro agora, choro hoje quando me lembro que *uma palavra desprezível dessas não me torna a fazer chorar*. Entretanto, isso tudo é uma questão de semântica: amanhã, dentro de um século, não terá mais significação injuriosa. Essa reflexão, porém, não me confortava naquele tempo, porque sentia *na baixaza do tratamento todo o desconhecimento das minhas qualidades, o julgamento anterior da minha personalidade* que não queiram ouvir, sentir e examinar. O que mais me feriu, foi que ele partisse de um funcionário, de um representante do governo, da administração que devia ter tão perfeitamente, como eu, a consciência jurídica dos meus direitos ao Brasil e como tal merecia dele um *tratamento respeitoso*. (BARRETO, 2010, p. 56)

Após o genial conteúdo da citação acima, que impressionada não só pela profundidade com que Lima Barreto descreve a experiência dialética autorreflexiva do mulato Isaías a partir do reconhecimento que lhe é oferecido pelo Capitão, mas também pela riqueza com que sintetiza, nesse pequeníssimo trecho, uma diversidade de elementos inerentes à realidade social brasileira, acredito que não precisamos nos prolongar mais sobre a essência do movimento autorreflexivo que marca a experiência do reconhecimento. Podemos então concluir essa seção do texto elucidando que o reconhecimento consiste na experiência reflexiva quando vivenciada através da reciprocidade, ou da expectativa de reciprocidade, oferecida pelo outro. *É a aceitação, parcial ou total, da opinião do outro como parâmetro para se vivenciar a experiência reflexiva sobre si ou sobre sua ação*, é, portanto, como diz Weber (WEBER, 1974, p.5), a definição reflexiva de um sentido para a ação a partir da referência à conduta ou expectativa de conduta do outro. Nós próximos capítulos já veremos como Marx jamais deixa de considerar esse momento autorreflexivo como parte fundamental do social.

1.3. A sobredeterminação do desenvolvimento intelectual na filosofia de Hegel

A fim de que possamos passar a abordar a reinterpretação que Marx vai propor a esse quadro de referências propostos por Hegel para o plano da ontologia social, ou para

o social quando tomado como objeto de reflexão, precisamos voltar a algo que no desenvolvimento do capítulo ficou em aberto, que é o significado sistemático desse quadro de referências na *Fenomenologia do Espírito*. É basicamente com essa obra que Marx dialogará, pois durante sua vida, os textos das lições de Iena ainda não haviam sido publicados.

Para Marx (e para Habermas e Honneth também), por mais que Hegel, na *Fenomenologia*, exponha a dialética do reconhecimento como substrato orgânico da consciência-de-si, aí ela *apenas desempenha a função de fiadora do automovimento do conceito em sua reflexão sobre si mesmo*, que, na perspectiva sistemática dessa obra, seria o motor fundamental da história da experiência humana. Nesse sentido, *atribuiu-se à intersubjetividade uma responsabilidade orgânica ao mesmo tempo em que se despreza sua autoridade constitutiva*, ou seja, ela reproduz uma experiência de racionalidade, é o que mantém viva uma ideia ou conceito, mas não a produz. *A causa da produção de uma experiência racional é unicamente o desenvolvimento intelectual da humanidade, o desenvolvimento do conhecimento*. Nisto reside o idealismo de Hegel: *reduzir a forma da realidade racional vivenciada pelo homem em sua práxis a mera determinação do desenvolvimento do conhecimento*. Como o diz Marx, no seguinte trecho da *Miséria da Filosofia*: “Para Hegel, tudo o que se passou e ainda se passa é precisamente o que se passa em seu próprio raciocínio. Por isso, a filosofia da história não passa de história da filosofia, da sua própria filosofia. Já não existe ‘história segundo a ordem do tempo’, mas apenas a sucessão de ideias no entendimento” (MARX, 2006, p. 97).

Na *Fenomenologia do Espírito*, o motor do movimento da experiência racional é a autocompreensão da razão, que, compreendendo a si mesma, vai caminhando passo a passo para o saber absoluto. Há um destino traçado para a realidade racional implementada pelo homem no ser do mundo e ele vai se concretizando a cada passo autorreflexivo que dá o saber. Por isso, *é essa autorreflexão intelectual que aparece como momento constitutivo fundamental* (das experiências de racionalidade). Está aí e não na intersubjetividade o poder de determinar a forma de uma experiência de consciência, por mais que a intersubjetividade seja uma condição necessária para sua vigência. Na auto-observação de seu procedimento a razão (como conhecimento) percebe as limitações de sua manifestação para então propor-se de uma nova maneira e,

nesse movimento de autoulttrapassagem reflexiva, de desenvolvimento intelectual, está a essência da formação das distintas experiências de consciência que a levarão finalmente ao saber absoluto. É como se fosse um processo paulatino de autotratamento ou de autopurificação. Como diz Hegel, a consciência “é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 76). Nessa obra, a dinâmica das experiências de racionalidade reside, essencialmente, nesse puro processo de “repensar-se como conceito”.

Desse coroamento do autoconhecimento, que despreza toda e qualquer autoridade constitutiva do social e outorga àquele um poder absoluto, emana todo o idealismo que para Marx enquadra de forma letal a abordagem dialética de Hegel. Sua intenção, de apresentar a consciência na efetividade de sua manifestação, vê somente na autorreflexão sua fundamentação. E, segundo Habermas, todo esforço da crítica de Marx a Hegel, que para aquele, se observa bem no capítulo sobre a dialética hegeliana dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, é para desobrigar “a apresentação da consciência que se manifesta de sua moldura idealista” (HABERMAS, 1968, p. 44). E para o mesmo Habermas, esse idealismo, que enquadra o ponto de vista hegeliano na *Fenomenologia*, decorre do fato de que essa obra é, para Hegel, uma mera introdução à *Lógica*, que é o sistema da ciência, ou do saber absoluto, exposto em si mesmo, como método definitivo. Seu objeto são as mudanças de autoabordagem da razão que a levaram a chegar a esse saber absoluto, que é o que de fato lhe interessa filosoficamente. A *Fenomenologia* é, portanto, uma simples introdução, mera exposição didática dos falsos conceitos através do qual a razão se manifestou historicamente até chegar à sua forma absoluta. O que importa é como o conhecimento foi compreendendo a si mesmo e assim foi abrindo passagem ao saber verdadeiro. Para Habermas, pode-se então “encarar a fenomenologia como uma escada que deve ser jogada fora, logo que tivermos ascendido por seu intermédio ao ponto de vista da lógica” (HABERMAS, 1968, p. 42). Sua abordagem da consciência que se manifesta é uma mera introdução que, concluída, não se faz mais necessária, pois daí em diante tudo que interessa é decompor a estrutura lógica do saber absoluto. O compromisso de Hegel é com a *Lógica*, ou seja, com um suposto saber absoluto, é o que justifica sua elaboração de uma *Fenomenologia do Espírito*; Hegel, portanto, por mais que fuja aos pressupostos

tradicionais da filosofia primordial, ainda carrega consigo a intenção de chegar a esse instrumento epistemológico absoluto e submete a ele o seu sistema. Ele se coloca do ponto de vista da consciência que se manifesta, da *consciência como dialética*, abandonando assim a procura por uma racionalidade pura ou espontânea, mas de dentro desse ponto de vista, ainda acredita numa forma de conhecimento primordial ou absoluta. A *Fenomenologia do Espírito* consiste justamente na exposição de como tal conhecimento foi alcançado através do desenvolvimento histórico do saber que se manifesta. Logo, o que está no centro da questão aí, é o processo histórico de aprendizado de tal saber absoluto a partir do desenvolvimento do conhecimento. Como diz Marx, em um trecho dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, texto que faz parte de sua obra de juventude, na *Fenomenologia* “toda história da exteriorização e toda a retirada da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico” (MARX, 2010, p. 121). Segundo Habermas, que aplica a Hegel uma dose do remédio que este aplicou a Kant, é justamente o compromisso do segundo com esse pressuposto de um saber absoluto que inibe seu sistema de “exercitar uma inequívoca radicalização da crítica do conhecimento” (HABERMAS, 1968, p. 43). O compromisso da reflexão hegeliana com a premissa de um saber absoluto faz com que ele tome o trabalho fenomenológico apenas como mera introdução didática, o que o leva a ver apenas a autorreflexão como fundamento da experiência fenomenológica. Como aquilo que uma fenomenologia precisa apresentar, para Hegel, é apenas o processo autodidático conhecimento, quando este ainda não se conhecia como saber absoluto, o fundamental dessa exposição são os diferentes momentos de autoconhecimento da razão. Devém daí, desse compromisso com um suposto saber absoluto, o idealismo que contamina o ponto de vista da *Fenomenologia do Espírito* e que pode ser observado no seu descaso para com o poder constitutivo do social, tal qual foi dito no começo dessa seção. E isso está posto claramente na introdução dessa obra:

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2008, p. 74)

O que interessa a Hegel, nessa obra, portanto, é expor o processo interno de autoconhecimento pelo qual a razão passou até chegar à sua autoconcepção definitiva, que é o saber absoluto ou a *Lógica*, logo, recai na autorreflexão intelectual a responsabilidade de ser o elemento constitutivo fundamental. Sem dúvida o social é posto aí como momento orgânico da razão, como combustível que mantém vivo o fogo de uma ideia na história, mas *a possibilidade de enriquecer esse momento com a totalidade de seu poder constitutivo se perde quando a ênfase recai no autoconhecimento teleológico da razão cognoscente*. A intersubjetividade não tem, portanto, na *Fenomenologia*, um papel produtivo no desenvolvimento da estrutura das diferentes experiências de consciência, funcionando aí apenas como condição originária para a dialética da autorreflexão intelectual que, em seu autoaprendizado, conduziria a razão e a história. É por isso que, para Habermas, nessa obra, “a peculiar dialética da interação perdeu o valor posicional que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas lições de Iena” (HABERMAS, 1968, p. 34). Na *Fenomenologia do Espírito*, portanto, a única função da luta por reconhecimento, que havia sido, segundo Habermas, a força motriz da história no sistema de Iena, seria tão somente a de reproduzir as diferentes formas de consciência-de-si, as quais se movimentam de forma independente na autorreflexão intelectual que as conduzirá ao saber absoluto. O social é assim apenas o palco onde a *autorreflexão da Ideia*, ou o desenvolvimento intelectual do ser humano, tece seu drama.

É por essa contaminação teleológico-idealista da *Fenomenologia* que Marx afirmará que:

“A ‘Fenomenologia’ é a crítica oculta, em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém o estranhamento do Homem – ainda que também esse último apareça também apenas na figura do espírito –, encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A ‘consciência infeliz’, a ‘consciência honesta’, a luta entre ‘consciência nobre e consciência vil’ etc. etc., estas seções isoladas [pertencentes ao capítulo da dialética do reconhecimento] encerram os elementos críticos.” (MARX, 2010, p. 122)

Marx, portanto, vê na opção hegeliana de abordar a consciência humana como consciência que se manifesta – enfatizando inclusive alguns elementos da forma como essa abordagem se dá no quarto capítulo (“consciência infeliz”, “consciência honesta”,

etc.), que como vimos acima, é o capítulo em que Hegel expõe a consciência humana em articulação com sua necessidade social – o gérmen de uma verdadeira filosofia crítica, à qual Hegel não foi capaz de chegar por terminar sucumbindo, à sua maneira, à intenção da filosofia primordial que tanto criticara, ou seja, por *acabar sucumbindo a um reducionismo causal quando aborda o processo genético da realidade histórico-racional*. O que Marx demonstrará é que, nesse processo de gênese das formas reflexivas que definem a realidade histórica dos seres humanos, ou a realidade prática das consciências que se manifestam, há mais coisas em jogo do que pensava Hegel. Há forças nesse jogo que este último não percebera. Marx ressaltará então a importância do social como momento determinante da realidade histórica que define essas formas práticas de consciência, mas o social, não como resultado do desenvolvimento autônomo de ideias, como o quer Hegel na *Filosofia do Direito*, e sim como resultado da totalidade de um processo prático que envolve não apenas normas e representações, mas também a natureza humana e os objetos criados para se fazer frente a essa natureza, que envolve também o modo de produção da vida material humana. E é justamente visando abordar a totalidade do processo que define as formas empíricas de consciência, ou a totalidade das determinações que levam os seres humanos vivenciarem experiências particulares de consciência, que Marx elabora o conceito de *modo de produção*.

Vamos, contudo, rápido demais. Antes de Marx chegar a sua própria abordagem do social, que, como dito já algumas vezes, consiste numa abordagem que visa, a partir do conceito de modo de produção, contemplar a totalidade dos elementos envolvidos na práxis humana, é preciso que ele descubra o social como elemento histórico determinante. Só posteriormente é que ele vai decompô-lo como totalidade através da categoria de modo de produção. Passemos então à análise da obra do jovem Marx, que contém as primeiras tentativas desse autor para se aproximar do social e liberar esse gérmen crítico (ou negativo) da filosofia de Hegel, tal qual apresentado neste primeiro capítulo, de sua moldura idealista.

3. ALGUMAS REFLEXÕES FILOSÓFICAS DO JOVEM MARX

Uma conquista fundamental do materialismo histórico reside no reconhecimento da importância da consciência social, explicando-a em termos materialistas.

Kofler

No final do capítulo anterior, foi afirmado que, na *Fenomenologia do Espírito*, o quadro de referencia hegeliano para o plano do social se estanca devido à predominância sistemática do desenvolvimento intelectual no que tange à historicidade da racionalidade. *A dinâmica do social (ou do reconhecimento) é domesticada pela força com que o desenvolvimento do conhecimento é posto como protagonista histórico ou fenomenológico.* Como afirma Plekhánov, Hegel abandona o ponto de vista do social “ao considerar o desenvolvimento intelectual dos homens como a causa primeira de toda evolução social” (PLEKHÁNOV, 1987, p. 290). Assim, por mais que haja desenvolvido uma instigante e inovadora abordagem da interação social, como sumariamente se pôde observar no capítulo acima, e haja também postulado o papel orgânico da intersubjetividade para com a existência de uma forma de consciência, a *Fenomenologia de Hegel é incapaz de se manter sob o ponto de vista do social.* Como visto, a racionalidade da interação social é deixada de lado e o desenvolvimento intelectual da humanidade passa a ser a referência por excelência da evolução das experiências históricas de consciência. Logo, em sua filosofia, a realidade social está subordinada à existência autônoma desse desenvolvimento intelectual. É, portanto, por essa priorização sistemática da autorreflexão intelectual da razão, em detrimento da racionalidade do social, que a abordagem dialética de Hegel acaba se afastando dos verdadeiros pormenores da experiência empírica dos homens.

E é no sentido de ser contra essa priorização e de destacar a importância central do social para a racionalidade da experiência humana, que Habermas afirma, tal qual está citado algumas páginas acima, que Marx trilha a estratégia de desobrigar a apresentação das formas empíricas de consciência de sua moldura idealista (HABERMAS, 1987, p. 44). O que pretendemos, com este capítulo, é tentar reconstruir sumariamente as etapas de superação, pelo jovem Marx, do idealismo com que Hegel emoldura a dialética, ou melhor, do idealismo que condiciona a proposta hegeliana de abordar a racionalidade a partir de seus pressupostos genéticos. De forma sumária, podemos afirmar que, para o jovem Marx, levar a cabo essa superação significa tanto atribuir ao social sua devida relevância histórica, como também mapear, na totalidade de suas determinações, a forma dessa influência (do social) sobre a existência da realidade racional (ou histórica). Ou seja, para o jovem Marx, *superar o idealismo com que Hegel emoldura a dialética passa por uma redefinição do seu conteúdo histórico central – o social em detrimento do desenvolvimento intelectual – e por um aprofundamento na lógica desse novo conteúdo*. É isso que tentaremos expor neste capítulo, contudo, obviamente, tudo que podemos fazer nas linhas seguintes, é apenas pôr em evidência alguns pontos fundamentais desse processo de superação cujo resultado final será um *novo quadro dialético de referências para o plano do social* (mas que mantém um pressuposto anti-liberal). Se os diferentes destinos da espécie humana são dependentes de decisões de razão dialética, ou seja, decisões de razão que são vinculadas a determinações práticas, é preciso conhecer, em toda sua riqueza real, tais determinações.

Contudo, antes de iniciar essa tentativa de reconstrução do caminho trilhado pelo jovem Marx, é importante enfatizar a assertiva, já introduzida no parágrafo acima, de que a crítica de Marx a Hegel *não se resume a mera desobrigação idealista*. Não se trata apenas de anular a influência capital do progresso do saber sobre a realidade social. Não se trata, apenas, de desacoplar o quadro conceitual, formulado por Hegel para a interação, da dinâmica do autoconhecimento da razão, ou seja, de separar aquilo que, num determinado momento de sua obra, este faz coincidir. Não se trata somente de purificar a teoria social de Hegel de seu idealismo e atualizar os conceitos de sua teoria social a um linguajar sociológico. Tratasse-se apenas disso, Marx não seria Karl Marx, mas sim Axel Honneth. Como dito no parágrafo acima, para Marx, *é preciso ir além do*

quadro conceitual hegeliano e mapear a totalidade das determinações que influenciam a existência de uma realidade social. É preciso, assim, tanto anular o exacerbado protagonismo do fator intelectual (mudança de conteúdo), como atribuir à racionalidade do social suas verdadeiras determinações (aprofundamento lógico-empírico). Para além de suprimir o idealismo, que neutraliza o ponto de vista hegeliano da interação, para Marx, é preciso também adequar a essência dialética de tal abordagem do social à sua verdadeira causalidade empírica, à sua verdadeira causalidade prática. É preciso chegar às verdadeiras forças produtoras de sociabilidade. É preciso conhecer onde, de fato, são definidas as medidas das portas que dão entrada aos circuitos de interação intersubjetiva, ou seja, os verdadeiros sujeitos da racionalidade social.

E, para os fins introdutórios desses parágrafos iniciais, podemos afirmar que, em Marx, tal adequação, entre uma abordagem dialética do social e sua "verdadeira" causalidade, esse aprofundamento lógico no social, que é (para Marx) o verdadeiro conteúdo central da dialética, dar-se-á através da *plena integração das determinações do mundo do trabalho*. Para conhecer a realidade social, é preciso *reconhecer o papel determinante que é desempenhado pelo mundo do trabalho na significação da racionalidade dessa realidade*. É preciso reconhecer que o mundo do trabalho, com tudo aquilo que aí está implicado, tem uma relevância sócio-pedagógica central, ou seja, que ele é o principal produtor de normatividade, o principal agente gerador de sociabilidade. É preciso reconhecer que a racionalidade da interação está geneticamente vinculada às determinações do mundo do trabalho e que ela se manifesta como *totalidade articulada* com tais determinações. É preciso reconhecer, por fim, o verdadeiro peso da realidade do trabalho para com a sociabilidade, ou melhor, *reconhecer o verdadeiro peso do mundo laboral na formação e reprodução das categorias que orientam a interação social*. O jovem Marx põe em marcha esse processo de reconhecimento, que, durante toda sua vida, jamais se interromperá.

Contudo, tal processo, de reconhecimento da importância do trabalho para a racionalidade da sociabilidade, não começa com Marx, mas começa, na verdade, dentro da filosofia do próprio Hegel, ou seja, daquele que o final das contas coloca o social em segundo plano. No capítulo anterior, expusemos muito sumariamente o subjetivismo em que recaí o projeto transcendental kantiano e como tal fato inibe o devido reconhecimento da influência da alteridade nas sínteses categoriais elaboradas pela

racionalidade (ou seja, inibe o reconhecimento da centralidade da contradição ou da negatividade). Para superar tal subjetivismo (ou sua ênfase numa determinidade isolada e unilateral) foi fundamental o imperativo por uma abordagem dialética da experiência, mas nada foi tão acachapante como a exposição da *lógica do reconhecimento*, pois através desta quebrou-se a tese da *imediatez da certeza de si mesmo*³⁴. A imediatidade entre o eu e ele próprio cede lugar à mediação necessária (imposta pelo vínculo necessário da identidade individual com a sociabilidade) e assim aponta-se a brecha na unicidade da certeza de si³⁵. Entre mim e mim mesmo Hegel instala o Outro, pois é somente através do reconhecimento do Outro que minha certeza de mim deixa de ser abstrata e se torna objetiva, verdadeira: “A consciência-de-si é *em-si* e *para-si* enquanto é *em-si* e *para-si* para outra consciência-de-si; ou seja, ela só é na medida em que é um ser reconhecido” (HEGEL, 2008, 142). A verdade do Eu, ou da certeza de si, por conseguinte, também precisa ser compreendida como totalidade, pois a experiência da autoconsciência, como qualquer outra, é essencialmente dialética, logo, a realidade objetiva do Eu é a ideia de si que pelos outros é reconhecida. A verdadeira certeza de si, portanto, não é aquela que se dá de forma isolada, mas sim aquela que se a partir da alteridade, do olhar do Outro, da relação com o Outro. Assim, ao expor a essência social da certeza de si mesmo, a necessidade do indivíduo encontrar no reconhecimento do outro a consciência de si mesmo, Hegel quebra o subjetivismo em suas bases.

E nessa concepção socializada do Eu, da identidade individual ou da consciência de si mesmo, pensada por Hegel como solução definitiva para o subjetivismo que

³⁴ Hegel quer tornar imanente a ideia de que o Eu ou a certeza de si já desde o início uma realidade social porque essa proposição tem consequências letais para a compreensão do sujeito do conhecimento proposta desde Descartes, um sujeito que, como vimos, faz uma experiência de consciência pura ou não-contraditória; se a consciência sabe a si mesmo de forma imediata, se entre si e si mesma não há contradição, não há uma brecha por onde possa penetrar a dúvida, por onde sua verdade possa ser ambígua, logo, é por aí que se deve fundamentar o conhecimento em sua forma máxima (universal e necessário). Contudo, se o sujeito nunca é pura individualidade, pura espontaneidade, nem mesmo no conhecimento de si próprio, cair por terra a ideia de que possa conhecer o mundo ou os objetos de tal forma.

³⁵ Contudo, se é Hegel quem transforma tal brecha em algo insuperável ao associar a certeza de si mesmo do sujeito ao reconhecimento de outro indivíduo, quem a expõe pela primeira vez é Johann Gottlieb Fichte, ao defender que toda manifestação do pensamento, inclusive do pensamento de si mesmo, é necessariamente prática, logo, como algo prático, sofre necessariamente um a determinação de elementos externos. Infelizmente, não temos como abordar aqui a concepção de Fichte nem explicar pormenorizadamente porque, no final das contas, ela segue presa ao subjetivismo, mas àquele que se interessar por tal fato pode consultar o primeiro capítulo de *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito*, de José Henrique Santos.

permeava a filosofia moderna, destacar-se-á o papel do trabalho, que para ele é um momento central na produção da sociabilidade. Quando a problemática da consciência de si passa da certeza imediata de si à certeza adquirida mediante o reconhecimento do outro, ou seja, à certeza adquirida mediante a sociabilidade, é inevitável a necessidade de lidar com a questão do trabalho, ainda mais para alguém que, como Hegel, encontrava-se bastante familiarizado com as novas questões levantadas pela Economia Política, dentre as quais se destaca, por exemplo, a questão da divisão do trabalho³⁶. Contudo, ao contrário do que predominantemente se passa com essa disciplina (que se orienta essencialmente por um ponto de vista liberal-individualista), para Hegel, o conceito de trabalho, não tem um significado meramente econômico, como mero supridor de interesses ou carências individuais, mas tem também um *significado reflexivo ou ideológico*, pois forma a consciência para universalidade, ou melhor, para a sociabilidade, logo, “transformar a natureza pelo trabalho é o mesmo que transformar a própria natureza e tornar-se o outro de si” (SANTOS, 1993, p. 122). O trabalho é, por conseguinte, pensado como elemento formador da consciência individual, pois *passa ao indivíduo certas categorias através das quais ele precisa **apresentar-se***³⁷ *para ser socialmente reconhecido*. E isso se observa tanto nas suas obras de sua juventude, tais quais os textos de Iena ou a *Fenomenologia do Espírito*, quanto em suas obras maduras, como a *Filosofia do Direito*³⁸. O trabalho não é, portanto, compreendido como mero

³⁶ Sobre isso ver as edições em espanhol ou inglês de *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, de Lukács, obra que, infelizmente, ainda não se encontra traduzida ao português. Ainda que apresente uma interpretação distinta da de Lukács, em *Trabalho e Interação*, Habermas também reconhece a influência da Economia Política sobre o jovem Hegel.

³⁷ “As condições do trabalho que põe valor de troca, tais como resultam da análise do valor de troca, são determinações sociais do trabalho, ou determinações de trabalho social, mas não pura e simplesmente social,mas de um modo particular: é um tipo específico de socialidade. [...] Somente a partir do fato de que o tempo de trabalho do fiandeiro assim como o tempo de trabalho do tecelão se *apresentam* como tempo de trabalho geral, e seus produtos por essa mesma razão *se apresentam* como tempo de trabalho geral, é que o trabalho do tecelão vem a ser trabalho do fiandeiro, e o do fiandeiro trabalho do tecelão, o trabalho de um se torna o trabalho do outro, ou seja, os respectivos trabalhos de ambos *se tornam um modo de ser social*. [grifos nossos]” (MARX, 1999, p. 59-60).

³⁸ Na *Fenomenologia* isso se afirma, por exemplo, no seguinte trecho: “O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal*, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo *como todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* - a de ser para si - na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo. Essa unidade do ser para outro - ou do fazer-se coisa - com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo. No entanto, essa imutável essência não é outra coisa que a expressão da individualidade singular que

meio de subsistência, mas é também um momento ideologicamente constitutivo, ou seja, formador da consciência subjetiva (ou de si). *As determinações do trabalho são, assim, expostas por Hegel como algo essencial à certeza de si que se adquire com base no reconhecimento ou na sociabilidade.* E o próprio Marx reconhece isso quando afirma, sob a forma de elogio, “que Hegel compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*” (MARX, 2009, p. 123).

Contudo, por questões que já apresentamos na última seção do último capítulo e pelo fraco desenvolvimento da sociedade de mercado na Alemanha de seu tempo, Hegel é incapaz de contemplar em sua teoria o verdadeiro peso e a verdadeira forma com que se manifestam as determinações do trabalho na sociabilidade moderna. E é nesse ponto que entra em cena a obra de Marx, *reivindicando não apenas o abandono de uma sobreposição do desenvolvimento intelectual sobre a lógica da sociabilidade, mas também o devido reconhecimento do mundo laboral como momento constitutivo de tal lógica social.* É preciso atribuir ao trabalho sua verdadeira relevância social, ou seja, é preciso atribuir-lhe sua devida importância empírica para com as categorias que orientam as experiências sociais de consciência que, por sua vez, orientam o autoposicionamento individual ou a consciência de si mesmo. Marx, portanto, *reivindica tanto a centralidade do social para as experiências dialéticas de consciência quanto o reconhecimento da importância do mundo do trabalho para tal ser social,* como se pode observar, por exemplo, na seguinte afirmação do mesmo: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1999, p. 52). É essa dupla reivindicação que queremos expor nesse capítulo.

aparenta ser-lhe oposta. As leis exprimem o que cada indivíduo *é e faz*; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva *universal*, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como *singularizada* em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos. Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo - a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo. Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo” (HEGEL, 2008, p. 251-252). Já na *Filosofia do Direito*, afirma-se, por exemplo, que “A cultura prática pelo trabalho consiste na carência que a si mesma se reproduz e no hábito da ocupação em geral. Consiste também na limitação da atividade pela natureza da matéria e pela vontade dos outros, o que obriga a um exercício em que se ganha o hábito de uma atividade objetiva e com qualidades universais”. (HEGEL, 2012, p. 143-144).

E o primeiro passo de Marx, no sentido desse reconhecimento do peso social do mundo do trabalho, é, tal qual ele afirma no autobiográfico prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, a sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1999, p. 51). É nesta obra, escrita em 1843, que, pela primeira vez, Marx aponta o mundo do trabalho como momento determinante da realidade social. Assim, a fim de compreender adequadamente o caminho que levou Marx a propor um novo quadro de referências para o plano do ser social, tão anti-liberal quanto o hegeliano, mas integrado às determinações da realidade material, quadro este que, segundo Plekhánov, superou a fixação idealista de Hegel e dissipou as brumas que causavam vertigem a todo aquele que almejava pôr-se sob o ponto de vista da interação (PLEKHÁNOV, 1987, p. 291), é preciso analisar algumas das conclusões fundamentais que são expostas na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pois é aí que, pela primeira vez, Marx aborda o social como objeto e *coloca a necessidade de repensá-lo a partir de sua verdadeira causalidade empírica, ou melhor, a partir de sua verdadeira causalidade prática* (que para ele é o mundo do trabalho). Feito isto, partiremos então para os já citados *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra em que ele apresenta sua primeira tentativa de reconstruir esse objeto segundo seus novíssimos pressupostos materialistas, ou seja, obra em que pela primeira vez ele tenta aprofundar sua lógica ou apontar as verdadeiras determinações que estão envoltas no moderno mundo do trabalho.

2.1. A *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* ou: a necessidade de se encontrar o verdadeiro sujeito do ser social

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, texto escrito entre junho e outubro de 1843, o que essencialmente está em questão é o pressuposto, que domina a reflexão social na filosofia hegeliana do direito, da supremacia sócio-ontológica do Estado em relação à sociedade civil. Nesse sentido, para Marx, “Hegel concebe a sociedade, a família, etc., a pessoa *moral* em geral, não como a realização da pessoa real, empírica, mas como pessoa real que tem nela, porém, o momento da personalidade apenas abstratamente” (MARX, 2010, p. 58). O que Marx faz nessa obra, como veremos, é colocar em questão a forma abstrata ou idealista como Hegel compreende a “personalidade social” a partir da determinação que propõe para relação entre sociedade

civil e Estado e, ao mesmo tempo em que faz esse questionamento, levantar a necessidade de se compreender essa personalidade na realidade de sua determinação empírica. O social, na filosofia do direito de Hegel, não é racional segundo sua própria racionalidade, ou melhor, segundo sua racionalidade empírica, mas segundo uma racionalidade abstrata, que é o desenvolvimento do Estado como ideia. Na filosofia do direito de Hegel, portanto, a constituição da estrutura categorial da racionalidade da interação social não resulta de suas forças legítimas, mas das forças criadas por sua lógica abstrata, logo, sua reconstrução da realidade social é uma ficção, uma representação completamente distinta da realidade empírica³⁹.

E, como dito acima, na *Crítica da filosofia do Direito*, a tarefa que Marx se coloca, ao mesmo tempo em que critica o idealismo da posição hegeliana, é a de tornar-se consciente dos verdadeiros atores que conduzem a trama da evolução social, embora aí ainda não faça isso. Contudo, podemos afirmar que já nessa obra, ainda que de maneira intuitiva, uma orientação geral, sobre essa questão das forças concretas por trás do ser social, ou da centralidade do mundo do trabalho para sua constituição, já é assumida por Marx. Rubens Enderle, tradutor e estudioso das obras de Marx, está de acordo com nossa opinião. Seguindo a orientação de José Chasin, ele afirma que a *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* significa um divisor de águas na trajetória marxiana, a transição de sua fase *juvenil* para a fase *adulta*, pois consolida uma orientação programática que continuará a orientar seu pensamento até a maturidade (ENDERLE, 2010, p.17). Concordamos plenamente com essa afirmação, pois, nesse momento, Marx chega, como dizíamos, a uma, ainda que bastante geral e pouco desenvolvida, orientação para se abordar o social que será definitiva, ou seja, *chega a uma orientação geral para abordar o social que jamais abandonará: enfocando as determinações do mundo do trabalho*. Abandona conteúdo idealista da filosofia hegeliana entra, definitivamente, num novo. Também para Lukács, esse momento representa um ponto qualitativamente decisivo na trajetória marxiana, pois, como defende em seu ensaio sobre o jovem Marx, marca a passagem deste autor ao materialismo (LUKÁCS, 2010, p. 142), ou seja, marca sua passagem a uma abordagem do ser social a partir de seus fundamentos econômicos. Após esse momento, Marx, de

³⁹ Gostaríamos de deixar claro de antemão, que não temos intenção de nos posicionar sobre a coerência ou não da interpretação marxiana da *Filosofia do Direito*, pois, o que nos interessa aqui é apenas expor como, através da crítica desta, Marx defenderá a centralidade da histórica da sociedade civil.

fato, jamais abandona essa *orientação de compreender a sociabilidade a partir de seu vínculo genético com a realidade material*. Mais abaixo nos deteremos a observar com cuidado a emergência dessa orientação geral nas linhas da *Crítica*. O que queremos enfatizar aqui é que, ainda que Marx oscile quanto à estrutura de sua conceituação, a orientação geral para se abordar o social, que surge na *Crítica*, não se modifica, apenas se aprofunda. Cada vez mais, ao longo de sua obra, essa orientação fundamental, essa definição de conteúdo, irá se aprimorando e aprofundando seu quadro conceitual.

Antes de entrar na análise do texto da *Crítica*, é importante destacar que a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel compreende a abstração da supremacia sócio-ontológica do Estado, que se apresenta nessa filosofia, *como um resultado necessário das insuficiências idealistas (centralidade da autorreflexão intelectual) que estão imbricadas na raiz das premissas gerais da filosofia hegeliana*. É, portanto, uma crítica que não se limita a denunciar uma suposta “acomodação” conservadora do velho Hegel frente à monarquia prussiana, como faziam os jovens hegelianos⁴⁰ contemporâneos a Marx, mas que busca mostrar a necessidade de explicar as contradições do pensamento do velho mestre a partir da falsidade de alguns pressupostos essenciais de sua filosofia. E, essa disposição de superar a filosofia de Hegel a partir de uma crítica substancial de seus pressupostos, é algo que se observa desde sua tese de doutoramento, *A diferença entre a filosofia natural de Demócrito e Epicuro*, concluída em 1841, quando Marx tinha apenas 23 anos. Isso é importante porque mostra quão precoce era a disposição de Marx a fazer uma crítica substancial à filosofia de Hegel, que a atingisse no cerne de suas premissas, o que era impensável para seus contemporâneos, que optavam por manter intocado o núcleo racional da dialética daquele e se concentravam em expor os supostos motivos pessoais que teriam levado o velho filósofo a assumir uma postura mais conservadora em sua maturidade. Segundo Lukács, “o jovem Marx não era superior aos outros hegelianos radicais apenas por sua riqueza conceitual e por sua profundidade, mas, sobretudo, porque ia muito além deles na questão decisiva para o desenvolvimento ideológico da Alemanha da época, ou seja, na crítica da filosofia de Hegel” (LUKÁCS, 2010, p. 124). E, como dito acima, em sua tese de doutoramento,

⁴⁰ “Nenhum desses novos críticos tentou uma crítica de conjunto do sistema hegeliano, embora cada um deles afirme ter ultrapassado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel a isto se limitam: cada qual isola um aspecto do sistema hegeliano, dirigindo-o, ao mesmo tempo, contra o sistema inteiro” (MARX, 1999, p. 23-24)

essa intenção de criticar a filosofia de Hegel em seus fundamentos – e não nos aspectos do seu sistema que a poderiam levar a uma acomodação política e moral – já se apresenta claramente, ainda que de forma geral e sem debater diretamente com os conceitos do mestre. Em um trecho dessa obra, tal intenção é exposta da seguinte maneira:

Aquilo de que ele [o filósofo] não tem consciência é que a possibilidade desta aparente acomodação tem sua raiz mais profunda numa insuficiência, ou, pelo menos, numa insuficiente compreensão do seu princípio [...] Não se trata de pôr em suspeição a probidade moral do filósofo, mas de construir o nível essencial de consciência teórica ao qual ele chegou, elevando-o a uma figura e um significado determinados. (MARX apud LUKÁCS, 2010, p. 125-126)

Para Lukács, com essa formulação, Marx situa-se “muito mais à altura da grandeza de Hegel do que dos jovens hegelianos, que explicam o compromisso conservador do mestre com base na suspeita de motivos de caráter pessoal” (LUKÁCS, 2010, p. 126). Contudo, ao mesmo tempo, Marx distancia-se da filosofia hegeliana, pois aponta a insuficiência de suas premissas como causa fundamental da acomodação de sua teoria social ao conservadorismo do Estado Prussiano. O que Marx já visualiza, em sua tese de doutorado, e que importa para nós, é que as contradições presentes na filosofia de Hegel não derivam de uma mera filiação política tardia, mas decorrem, essencialmente, daquelas premissas que por este são colocadas como determinantes do movimento dialético, ou seja, decorrem de sua teorização sobre os agentes constitutivos da realidade histórica (ou racional). É, como está dito na citação acima de Marx, um problema de “consciência teórica” que precisa ser resolvido da mesma forma como Hegel se propôs a resolver os problemas teóricos de seus antecessores: elevando essa consciência teórica a uma forma particular de experiência reflexiva, ou seja, tomando-a como uma experiência historicamente determinada e que se manifesta segundo pressupostos conceituais que não são fundamentais, ou absolutos. E isso será fundamental em sua substituição da centralidade da autorreflexão intelectual para a centralidade do social.

Acreditamos na importância de destacar a profundidade com que o jovem Marx, em sua tese de doutoramento, já coloca suas intenções críticas para com a filosofia de Hegel porque, primeiro, está aí o primeiro passo de sua superação da dialética hegeliana, já que reconhecer a invalidez das premissas de um determinado paradigma é o ponto de partida para quem almeje elaborar um novo, edificado sobre novos

pressupostos; e, segundo, porque a tônica da crítica que é apresentada aí, ainda como projeto a ser desenvolvido, será aquela que orientará a análise marxiana da filosofia do direito. Neste último trabalho, é *a partir da exposição de sua vinculação a um princípio insuficiente, imanente à orientação idealista de seu autor, que os desenvolvimentos da filosofia hegeliana do direito são criticamente decompostos* por Marx. É, portanto, a partir da vinculação a um princípio geral insuficiente – que, como veremos, consiste na sobredeterminação histórica do desenvolvimento do Estado como ideia – que Marx refutará os resultados a que chega Hegel quando aborda o desenvolvimento da sociedade em sua filosofia do direito. É fundamental compreender com que grau de refutação Marx criticará a doutrina da sociedade, apresentada por Hegel em sua filosofia do direito, porque é preciso ter em mente que tal crítica não é meramente lógica, mas ontogenética, ou seja, é uma crítica que já aponta para a necessidade de uma substituição de conteúdo, de uma nova forma de fundamentar as questões sociais.

Sabemos, portanto, que, entre 1840 e 1841, na sua tese de doutoramento, Marx já expunha sua intenção de descobrir a “insuficiência de princípio” da filosofia hegeliana, paradigma dominante em seu tempo e contra o qual, tal qual dito acima, ninguém havia ainda ousado elaborar uma crítica substancial. Sabemos também que posteriormente, é a materialização daquela intenção crítica que orientará os comentários da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* que apontarão a necessidade de uma mudança de enfoque. Contudo, antes de Marx escrever esse texto, em 1843, uma primeira tentativa de levar a cabo tal crítica vem a público. No início daquele ano, são publicadas as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de Ludwig Feuerbach, nas quais o autor tenta, a partir de uma perspectiva materialista, desmascarar o idealismo objetivo de Hegel, considerado por ele como a última encarnação da teologia⁴¹, camuflada de filosofia⁴². Numa carta a Ruge em março de 1843, Marx expressa sua concordância com o ponto de vista materialista apresentado nas nessa obra, *contudo, faz imediatamente uma importante reserva que, futuramente, transformar-se-á em rejeição:*

⁴¹ “A elaboração, a resolução racional ou teórica do Deus que para a religião é transcendente e inobjectivo, é a filosofia especulativa.” (FEUERBACH, 2008, p. 6).

⁴² O primeiro encontro de Marx com Feuerbach tem lugar no início de 1842, quando ele lê *A essência do cristianismo*, contudo, segundo Lúkacs (LUKÁCS, 2010, p. 142), tal encontro leva apenas a uma adesão muito genérica de Marx às posições desse autor, pois a metodologia empregada nos artigos da *Gazeta Renana*, na qual este último trabalhou durante todo o ano de 1842, como editor e jornalista, continuou a ser, essencialmente, uma dialética idealista desenvolvida numa orientação democrático-revolucionária.

“os aforismos de Feuerbach só não me convencem na medida em que ele se refere excessivamente à natureza e muito pouco à política e, não obstante, essa é a única aliança que pode fazer com que a filosofia atual se torne uma verdade” (MARX apud LUKÁCS, 2010, p. 143). Não é hora de prolongarmos no debate acerca da discordância de Marx com Feuerbach, pois já o faremos mais adequadamente no próximo capítulo, mas a título de contextualização sumária, podemos afirmar que o primeiro rejeita a posição naturalista que caracteriza o materialismo do segundo por ser esta incapaz de abordar adequadamente um objeto carregado realidade histórica como o social⁴³. Como o diz na citação acima, Feuerbach refere-se excessivamente à natureza e muito pouco à política⁴⁴, que é a instância essencialmente humana, ou essencialmente histórica, de determinação da vida, instância esta que, para um Marx bastante influenciado pela teoria social hegeliana, numa tentativa de compreensão da questão social, deve ser um elemento fundamental. *A posição feuerbachiana, portanto, ainda que materialista, em seu naturalismo exacerbado, não permite uma abordagem do social, pois é incapaz de reconhecer a articulação de determinações históricas com o fluxo da vida*, o que levará Marx a, desde o primeiro momento, colocar-se já a uma certa distância da posição desse autor, por mais que aceite a ideia de uma inclinação ao materialismo como solução para uma crítica substancial da filosofia hegeliana. Se Hegel mistifica a compreensão das relações sociais por um lado, ao subordinar a dialética das mesmas a um desenvolvimento ideológico-intelectual autônomo, Feuerbach, ao defender uma posição naturalista radical e não-dialética⁴⁵, incorre num erro com consequências não menos mistificadoras.

E, para Lukács, o fundamento desse distanciamento de Marx face ao materialismo de Feuerbach, além de sua admiração pela dialética, foi sua experiência como jornalista da *Gazeta Renana*, entre outubro de 1842 e março de 1843, na qual,

⁴³ No 32º aforismo de seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach afirma o seguinte: “O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efectivo.” (FEUERBACH, 2008, p. 53).

⁴⁴ Vale a pena ressaltar aqui que o uso do termo “política”, por parte de Marx, resulta ainda de uma predominância da doutrina hegeliana da sociedade sobre seu pensamento, a qual orientou a maioria das suas análises até então, já que, nesta doutrina, os problemas sociais eram tratados essencialmente como problemas do desenvolvimento do Estado.

⁴⁵ “O real na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível” (FEUERBACH apud ENDERLE, 2010, p.81).

como o próprio Marx afirma no prefácio de *Para uma Crítica da Economia Política*, viu-se “pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 1999, p.50), discussão⁴⁶ que, tal qual está posto na continuação dessa afirmação, “deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas” (Ibidem).

Assim, munido de sua experiência como jornalista e sob a influência da “virada materialista”, proposta por Feuerbach nas suas *Teses*, Marx abandona seu posto na *Gazeta Renana*, já condenada à morte pela censura prussiana, e se retira para o gabinete de estudos a fim de desenvolver aquele impulso crítico, para com a filosofia de Hegel, que precisava agora vir à tona para que ele pudesse *lidar adequadamente com os problemas sociais com os quais se deparara recentemente* (como jornalista). Tal qual está dito acima, a *Crítica da filosofia do direito* é um marco no desenvolvimento do pensamento de Marx, pois, como o próprio afirma anos mais tarde, no já mencionado prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, levou-o a perceber que “relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’” (MARX, 1999, p. 51), ou seja, levou-o a perceber *a centralidade das determinações do mundo do trabalho para o ser social*. Vejamos então, como isso está posto nas linhas da *Crítica*.

Nas primeiras linhas do texto, após citar o parágrafo 272 da filosofia do direito, no qual Hegel assevera que a liberdade consiste na identidade do sistema de interesses particulares (família e sociedade civil) com o sistema do interesse geral (Estado), Marx afirma que “a relação dessas esferas será, agora, *determinada mais de perto* [grifo nosso]” (MARX, 2010, p. 27). Nota-se, portanto, como, já desde o primeiro momento do texto, Marx deixa muito explícito qual é a intenção geral da sua crítica: refletir sobre a estrutura de determinação, proposta por Hegel em sua filosofia do direito, para a relação entre Estado e sociedade civil. E, para Marx, na forma como essa relação se manifesta nessa filosofia “aparece claramente o misticismo lógico” (MARX, 2010, p.

⁴⁶ Entre as questões econômicas com as quais Marx teve que lidar durante sua atuação na *Gazeta Renana*, podemos destacar, por exemplo, as deliberações do parlamento renano sobre o direito dos camponeses coletarem lenha nas propriedades fundiárias dos nobres, os debates sobre o livre comércio e os debates sobre proteção aduaneira (MARX, 1999, p. 50).

29). Uma vez, portanto, que já está explicitado o objetivo geral da crítica de Marx – a relação entre sociedade civil e Estado – e expusemos seu diagnóstico geral sobre como essa relação se manifesta na filosofia do direito de Hegel – como misticismo lógico – podemos então passar dessas formulações mais gerais e adentrar na estrutura lógica da forma como a crítica marxiana é conduzida. A questão que se coloca agora, portanto, é a seguinte: como Marx vê esse “misticismo” se manifestando dentro da argumentação hegeliana? Ou melhor, que tipo de articulação lógica é feita por este autor para que aquele o acuse de místico?

Antes de tudo é preciso destacar que, a fim de expressar com precisão o local em que se manifesta a abstração idealista da tese de Hegel, o primeiro que faz Marx é apontar o *acerto de uma determinada pressuposição hegeliana*. Tal pressuposição consiste, tal qual está expresso no parágrafo 261 da filosofia do direito, citado por Marx no texto, na determinação de que o Estado é uma *necessidade externa* em face da legalidade (ou da racionalidade) da sociedade civil. Isso significa que Hegel reconhece a sociedade civil como um momento particular do “espírito”, ou seja, como uma realidade racional que, internamente, está dotada de uma essência autônoma. E a essência dessa realidade, da racionalidade da sociedade civil, é justamente o trabalho. A influência do Estado sobre a sociedade civil, ou a subordinação desta àquele, é, portanto, reconhecida por Hegel como algo externo, como constrangimento que se dá sobre uma realidade que, em si, tem uma racionalidade interna independente. Nada mais natural para alguém que, como dissemos, teve sempre em conta o papel social do trabalho. Tal qual diz Marx: “Precisamente porque ‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações *externas*, que restringem e se contrapõem à essência autônoma, é a relação da ‘família’ e da ‘sociedade civil’ com o Estado aquela da ‘necessidade *externa*’, de uma necessidade que vai contra a essência interna da coisa” (MARX, 2010, p. 28). Logo em sequência, Marx segue esclarecendo esse pressuposto do ponto de vista hegeliano:

Que “as leis do direito privado” [ou a racionalidade da sociedade civil] dependem “do caráter determinado do Estado”, que elas se modificam segundo ele, é algo que está subsumido na relação da “*necessidade externa*”, precisamente porque “sociedade civil e família”, em seu verdadeiro, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas ao Estado como “esferas” particulares. (Ibidem)

Marx reconhece, portanto, que Hegel teoriza adequadamente quando coloca a relação entre Estado e sociedade civil como uma relação entre *identidades discrepantes*, ou seja,

quando desenvolve, a partir da sua ideia de “dependência externa”, a relação entre essas duas esferas como uma relação entre esferas particulares.

Contudo, se, por um lado, Hegel coloca essa relação como uma necessidade externa, como relação entre duas realidades com identidades racionais próprias, por outro, afirma que, para a esfera da sociedade civil, “é o Estado seu fim imanente e tem sua força na unidade de seu *fim último geral* com os *interesses particulares* indivíduos” (HEGEL apud MARX, 2010, p. 28). Para Marx, ao colocar, de um lado, necessidade externa e, de outro, fim imanente, Hegel estabelece uma “*antinomia* sem solução” (MARX, 2010, p. 28). Segundo Marx, tal unidade dos interesses particulares dos indivíduos com o “fim último geral” do Estado consistirá, como ele expõe em seguida, numa anulação do caráter *externo* previamente colocado para a relação que está em questão: “que o interesse universal como tal e como existência dos interesses particulares seja o *fim do Estado* – isso é sua realidade, sua existência, abstratamente definida” (MARX, 2010, p. 37). A fim de se aprofundar na forma como Hegel anula o caráter externo dessa relação, Marx cita então o parágrafo 262 da filosofia do direito, no qual Hegel afirma que:

A ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*, para ser, a partir da idealidade dela, Espírito real e **infinito para si**, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a *multidão*, de maneira que, no singular, essa divisão aparece *mediada* pela circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação. (HEGEL apud MARX, 2010, p. 29)

Segundo Marx, o que essa argumentação expõe é a determinação de que família e sociedade civil são percebidas como esferas conceituais da “Ideia Real”, como partes finitas de sua própria manifestação. É a “Ideia real” que nelas se subdivide para ser, a partir de suas racionalidades finitas ou de suas legalidades específicas, “Espírito real e infinito para si”. É uma ideia, portanto, a verdadeira causalidade da realidade racional da sociedade civil. A divisão do Espírito em sociedade civil e família é, por conseguinte, segundo Marx, *para* a “Ideal real” ou *segundo* o desenvolvimento da “Ideal real”, o que, para ele, corresponde a um misticismo lógico que *rouba a autodeterminação dessas esferas, ou melhor, que rouba o caráter externo de sua existência (previamente postulado pelo próprio Hegel)*. O que Marx observa na argumentação da filosofia hegeliana do direito é algo similar àquilo que, no capítulo

anterior, observávamos na concepção de história exposta por Hegel na *Fenomenologia*: a sobredeterminação do autodesenvolvimento de uma ideia frente aos demais fatores práticos. Tal qual, na *Fenomenologia*, a racionalidade da interação social fora suprimida pelo autoconhecimento da razão, agora, na *Filosofia do Direito*, a racionalidade da sociedade civil é suprimida pela autodesenvolvimento ideológico do Estado. É, por conseguinte, o Estado, como desenvolvimento ideal, que determina a realidade da racionalidade da sociedade civil. Assim é preciso abordar “os modos sociais de existência do homem” (MARX, 2010, p.59) através de um novo caminho, já que, em Hegel, “o verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido” (Ibidem).

Nesse sentido, para Marx, a relação real entre sociedade civil e Estado – pensada como relação entre realidades externas e que existem segundo suas próprias determinações, o que, para ele, está corretamente formulado por Hegel – é expressa, na *Filosofia do Direito*, ou por sua especulação, como manifestação da “Ideia real”. Ao apontar o desenvolvimento da ideia como causa daquilo que supostamente existiria como algo externo, ou melhor, *ao unificar o elemento genético de esferas que seriam supostamente distintas*, a filosofia do direito se afasta da realidade tal qual ela é empiricamente, pragmaticamente. Hegel, portanto, para Marx, *pressupõe corretamente a existência da sociedade civil e do Estado como esferas particulares, externas uma à outra, mas se equivoca quando compreende a mediação (ou a relação) entre essas duas esferas como mera manifestação do desenvolvimento autônomo da Ideia*, ou melhor, como mera “*manifestação de uma mediação que a Ideia real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas*” (MARX, 2010, p. 29). Segundo a interpretação marxiana, quando Hegel compreende essa relação como manifestação *para si* da Ideia “a realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade; a *empíria ordinária* [grifo nosso] não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho” (MARX, 2010, p. 29-30). Marx, por conseguinte, claramente, acusa a filosofia do direito de executar uma *ontologização da Ideia* que é simultânea a uma *desontologização da práxis* (em que impera a sociabilidade do trabalho). A *Filosofia do Direito*, portanto, confunde-se quanto ao conteúdo de onde emana a sociabilidade.

Antes de seguir adiante com o texto da *Crítica*, gostaríamos de, rapidamente, destacar a semelhança desta crítica de Marx à Hegel com aquela, formulada alguns anos depois, num trecho de sua crítica ao método da economia política que está presente na

introdução de *Para a crítica da Economia Política*. O mesmo problema de *desontologização da práxis* é aí apontado, como podemos observar na seguinte afirmação:

“Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. *Mas esse não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto* [grifo nosso]”. (MARX, 1999, p. 40)

A afirmação exposta na citação acima é quase que idêntica à seguinte, presente no texto da *Crítica*, ainda que exposta através de termos distintos: “O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (MARX, 2010, p. 38). Feito esse destaque, voltemos então à análise dos comentários da crítica.

Na filosofia do direito de Hegel, portanto, “a Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*” (MARX, 2010, p. 30), ou seja, a Ideia é aí transformada no sujeito da relação entre Estado e sociedade, contra o que, afirma Marx que, na verdade, “família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; os elementos propriamente ativos” (Ibidem). Assim, para Marx, família e sociedade civil se fazem a si mesmas, são a própria força motriz de sua legalidade racional. Contudo, argumenta ele, “segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real; não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; [...] devem sua existência a um espírito que não é o delas próprio” (MARX, 2010, p. 30-31). Desse modo, o desenvolvimento ideológico rumo à ideia de Estado, é, para Hegel, a alma da racionalidade vigente na sociedade civil e na família. Mas, como dito, para Marx, “o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a *base artificial*⁴⁷ [grifo nosso] da sociedade civil” (MARX, 2010, p. 31); na filosofia hegeliana do direito, tudo

⁴⁷ Destacamos esse trecho para enfatizar como, para Marx, a sociedade é algo artificial, ou seja, algo que não responde, em sua reprodução, a meras determinações naturais. O social, portanto, não é tomado aqui como um objeto essencialmente utilitarista, ou seja, com um objeto meramente vinculado à satisfação de necessidades.

está invertido: “a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (ibidem)⁴⁸.

De acordo com o que dissemos alguns parágrafos acima, é possível notar claramente que Marx não está apenas apontando a falsidade das pressuposições hegelianas, mas, ao mesmo tempo em que faz isso, já está apontando para uma determinada orientação, ou um determinado pressuposto próprio, que é o de que *é a sociedade civil o verdadeiro sujeito da sociabilidade, que é ela a base produtora da racionalidade social*: “o fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe nos membros da família e da sociedade civil” (MARX, 2010, p. 31). Marx, portanto, já está aqui, *frente a frente com seu objeto*, já se depara com a racionalidade própria à sociedade civil, que decorre do mundo do trabalho, como com *a racionalidade prática, ou como com a racionalidade que é historicamente determinante*. É ela, como diz o próprio, a produtora da “pessoa moral” ou da “personalidade social”, logo, é essa racionalidade que precisa ser conhecida na totalidade de suas determinações.

A fim de começar a concluir essa exposição, citemos um trecho do texto que sintetiza bem o que foi discutido até aqui sobre a argumentação hegeliana. Nesta, segundo Marx:

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é [como que formada por elementos em dependência externa]; ela é, também, enunciada como racional [ou seja, Hegel reconhece a realidade empírica da sociedade como racional]; porém, ela não é racional devido à própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possuiu outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído

⁴⁸ No início desta seção, afirmamos que a influência de Feuerbach sobre o jovem Marx da *Crítica da Filosofia do Direito* manifesta-se sobretudo como um imperativo em prol de uma virada materialista, contudo, agora, após observarmos algumas passagens dessa obra, é preciso que um pouco mais sobre isso. Devido à forma da argumentação de Marx, que fala constantemente de uma inversão entre sujeito e predicado, condição e condicionado, determinante e determinado, poderíamos pensar que a influência se manifestaria também a partir da “prosaica adoção de um determinado método’ que consistiria em transformar o sujeito em predicado e vice-versa” (ENDERLE, 2010, p. 19). O que o leitor deve ter percebido é que aquilo que está no centro da argumentação marxiana não é o ato metodológico de inverter sujeitos e predicados, mas a crítica dos fundamentos ontológicos que permeiam a dialética proposta por Hegel para compreender o social. O que Marx denuncia como misticismo é o ato hegeliano de conferir ao ser social uma mediação aparente, de conferir ao desenvolvimento do Estado como ideia uma determinidade essencial. E é justamente essa inclinação decidida a denunciar a sobrevalorização ontológica de uma mediação ou agente fictício, inclinação esta que, como vimos, já se esboçava na sua tese de doutoramento, que também pode ser considerada como uma influência de Feuerbach sobre Marx. Assim, além de uma orientação para o materialismo, Feuerbach também influencia o jovem Marx levar a cabo uma crítica dos pressupostos ontológicos da filosofia de Hegel e que denuncie o misticismo por trás dos mesmos.

da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico.

Vemos, portanto, que Marx reconhece que Hegel toma a realidade social tal como ela existe, e que o faz porque, *primeiro*, distingue-a como uma instância particular (frente ao Estado) e, *segundo*, porque a reconhece como uma realidade racional, isto é, como uma realidade que em sua essência está determinada por determinações de reflexão. Marx, portanto, como já antecipamos no final do último capítulo, não nega que a realidade da sociedade civil seja refletida ou determinada por uma instância consciente ou fenomenológica. Como vemos nesse seu diálogo com a filosofia do direito de Hegel, o ponto de vista marxiano sobre o social, como um bom ponto de vista dialético, enuncia essa realidade como essencialmente racional. O fato de Marx reivindicar a tarefa de se destacar como essa racionalidade (do social) está determinada pelo momento da necessidade (trabalho) não quer dizer que o social, enquanto realidade, não mais exista como um fato também marcado pela racionalidade. O ser social segue sendo, para a compreensão marxiana, *uma realidade que tem em si determinações reflexivas, ou melhor, segue sendo uma realidade que tem na experiência de consciência uma de suas condições de possibilidade..* Para Marx, portanto, *é impensável conceber um quadro conceitual para o plano do ser social sem reivindicar sua essência de ser racional, ou seja, sem reivindicar sua essência de ser artificial ou ideal (ainda que essa racionalidade seja determinada por fatores não racionais, como a biologia humana e o meio ambiente, por exemplo).* Vimos isso agora, na discussão dele com a filosofia do direito, através de sua concordância com um dos pressupostos dessa filosofia, e veremos também no próximo capítulo, quando será apresentada sua crítica ao materialismo de Feuerbach. Contudo, o que vimos ao longo dessa discussão e que a citação acima aponta, é que Marx também apresenta uma forte discordância da teorização hegeliana sobre a sociedade, pois, para Hegel, sociedade civil e a família “possuem sua realidade **imediate** e **refletida** no Espírito, que é como sua universalidade objetiva que *nelas se manifesta*, como a potência do racional na necessidade, quer dizer, como as *instituições* anteriormente tratadas [sociedade civil e família]” (HEGEL apud MARX, 2010, p. 31). Em Hegel, portanto, a forma das determinações reflexivas da sociedade civil, ou melhor, a racionalidade dessas instâncias particulares da sociedade, está subordinada ao desenvolvimento autônomo do Espírito compreendido como Ideia ou puro autoconhecimento, logo, “o conteúdo concreto, a determinação real, aparece

como formal, a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto” (MARX, 2010, p. 38). Em Hegel, portanto, “uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia” (MARX, 2010, p. 59), ou seja, a Ideia, ou o autodesenvolvimento intelectual, é transformada em sujeito das determinações do social, o que não corresponde à realidade da empiria ordinária ou da práxis, onde atuam outras forças objetivas.

E, como já foi citado acima, para Marx, é preciso abandonar as premissas abstratas que orientam a abordagem hegeliana para que se possa encontrar um caminho que faça com que a determinação real desse objeto, o social, apareça: “o verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido” (MARX, 2010, p. 59). É preciso então abandonar o ponto de vista que defende que *a realidade da sociedade civil* se encontra na manifestação da Ideia; superar a interpretação que advoga que *a racionalidade dessa realidade*, marcada pelo imperativo da necessidade, reside no autodesenvolvimento intelectual; é preciso, portanto, *caso se deseje ver de perto a verdadeira determinação, ou a determinação prática, do ser social*, deixar atrás a filosofia hegeliana do direito (e sua teoria social) como quadro referencial e abordar um novo conteúdo.

2.2. Os Manuscritos econômico-filosóficos ou: os primeiros ensaios materialistas

Segundo José Arthur Giannotti, a *Crítica da filosofia do Direito* é o primeiro passo de Marx para substituir o desenvolvimento intelectual pelo trabalho como fundamento do conceito de negatividade social (GIANNOTTI, 1967, p. 123), ou seja, é *a primeira etapa da substituição da autoprogressão do conhecimento pelo trabalho como fundamento da compreensão da dialética do social*. Vimos no primeiro capítulo que Hegel radicaliza o ponto de vista fenomenológico de Kant no qual o ser humano é concebido como uma espécie que se diferencia das outras por experimentar o mundo através da consciência. Para ambos, entre a percepção humana e o mundo há sempre uma refração ideal. Entre as coisas e nós há sempre a ideia. A consciência é, portanto, *condição de possibilidade de nossa experiência*. Isso significa que os indivíduos de nossa espécie estão fadados a viver sob a influência dos conceitos através dos quais, de forma imanente, o mundo se lhes é apresentado por sua consciência. Logo, têm sua trajetória de vida determinada por esse processo de reapresentação semiológica do real, isto é, vivem à mercê de seus estados de reflexão. E, quando Giannotti fala do conceito

de negatividade, está se remetendo justamente à realidade dessa condição consciente que determina o estado da vida de um ser humano. Como também foi visto no primeiro capítulo, “negatividade” corresponde à forma como Hegel compreende essa atuação vital da consciência, pois, para ele, o que a consciência faz é duplicar o mundo, ou seja, criar para seu objeto uma identidade refletida, uma segunda identidade que nega a original ou imediata ao rerepresentá-la como conceito. O objeto, que, antes da atuação da consciência era em si ou segundo sua natureza espontânea, passar a ser, após a reflexão (ou após a negação), para a consciência ou segundo a consciência.

Para Hegel, como já observamos em mais de um momento, o fundamento que determina a forma ou o significado segundo o qual historicamente se reproduz essa instância racional – inclusive no que tange à sua existência como realidade social, tal qual está posto em sua filosofia do direito – é o autodesenvolvimento intelectual. E aquilo que observamos na última seção, e ao que Giannotti adequadamente faz menção, foi justamente *a primeira reivindicação, da parte de Marx, para que essa instância negativa fosse colocada sobre novas bases, sobre um novo conteúdo*. Na *Crítica da filosofia do direito* Marx apresenta sua rejeição da forma idealista através da qual a racionalidade do social é apresentada por Hegel. E, como vimos na análise dos comentários tecidos nesse texto, *rejeitar o idealismo, para Marx, não significa rejeitar o elemento racional ou negativo do ser social*, ou seja, não significa rejeitar a influência das determinações reflexivas na forma dessa experiência⁴⁹ (como faria um materialista não-dialético); *rejeitar o idealismo, na verdade, significa dizer que a realidade social não está geneticamente subordinada ao desenvolvimento intelectual, que este não se sobrepõe àquela*. Rejeitar o idealismo, portanto, para Marx, não corresponde a abandonar a condição reflexiva ou racional que marca vida da espécie humana, condição este que está por trás, como vimos, da autonegatividade que é a experiência do reconhecimento, mas sim a negar o desenvolvimento autônomo de uma ideia como fundamento das determinações reflexivas ou categorias implicadas na sociabilidade, ou seja, a rejeitar o desenvolvimento do conhecimento como fator determinante da racionalidade da vida coletiva dos homens. Para Marx a negatividade que atua sobre as consciências individuais quando vivem coletivamente é *o resultado de um processo distinto, em que atuam um conjunto de forças que na verdade estão fortemente*

⁴⁹ No quinto capítulo discutiremos exclusivamente essa questão.

relacionadas com o mundo do trabalho. Fazer do social o grande protagonista da história significa, portanto, abandonar a centralidade do autoconhecimento ao mesmo tempo em que se faz emergir sua verdadeira determinação, que, para Marx, é o trabalho.

E isso se mostra claramente na *Crítica*, pois, além de expor o misticismo ou idealismo da doutrina social apresentada por Hegel em sua filosofia do direito, Marx também reiteradamente coloca a necessidade de encontrar o verdadeiro sujeito das determinações reflexivas da realidade social. Mais de uma vez o observamos reivindicando o imperativo de se fazer aparecer a determinação real do ser social, de fazer aparecer o conteúdo concreto da racionalidade da sociedade civil, de apreender o espírito tal qual ele se manifesta em sua empiria ordinária. E tal qual o próprio afirma no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, a grande conclusão que retirou de sua crítica à filosofia do direito de Hegel foi a de que a resposta a esse imperativo se encontra nas relações materiais de vida, nas determinações da vida material dos homens, por conseguinte, “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 1999, p. 51). Os textos que vamos muito brevemente observar agora correspondem assim à sua primeira tentativa de apresentar tal *anatomia*, levada a cabo em 1844, através de estudos desenvolvidos em Paris e Bruxelas (Ibidem). Se na *Crítica da filosofia do direito* Marx encontra aquilo que para ele seria o verdadeiro conteúdo da vida coletiva, a sociedade civil ou mundo do trabalho, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, pela primeira vez, tentará apresentar sua própria compreensão para as determinações que definem tal conteúdo.

Ou seja, nos *Manuscritos*, pela primeira vez, Marx vai tentar expor as verdadeiras determinações em que se edificam o mundo do trabalho, mundo este que, para ele, desde a *Crítica da filosofia do Direito*, já é percebido como a realidade central da sociabilidade. Nos ensaios que compõem os *Manuscritos* é possível observar o processo através do qual Marx vai se apropriando criticamente dos elementos até então apontados pela Economia Política Clássica como determinantes da produção capitalista. É sua primeira tentativa de imersão no processo econômico ou condições materiais de vida a partir da compreensão exposta pela Economia Política. Dialoga com os desenvolvimentos de diversos autores dessa disciplina, entre os quais podemos destacar Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo. Remete-se, portanto, ao longo dos ensaios que compõem a totalidade do texto, aos principais momentos da produção

burguesa tal qual estão apontados pelos conceitos dessa disciplina e dentre os quais podemos mencionar *a renda da terra, o salário, o capital, o lucro, a concorrência e o dinheiro*. Como o objetivo dessa dissertação é tentar entender a abordagem marxiana do social, ou apresentar uma contribuição à forma como Marx compreende a manifestação desse fenômeno particular, não analisaremos o grau de acerto econômico com que Marx se refere a tais conceitos. *Importa-nos aqui observar, portanto, apenas a forma como Marx os analisa como parte determinante de uma lógica social*. O que queremos nesta seção, portanto, é ver como Marx, em seu primeiro contato com a Economia Política, analisa os momentos da produção burguesa como conteúdo da vida social.

E, nesse sentido, no conjunto de ensaios que compõem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, destacam-se, para nós, aqueles que se intitulam “trabalho estranhado e propriedade privada” e “a relação da propriedade privada”. Os dois ensaios versam sobre a gênese da propriedade privada na produção capitalista e são complementares. Tentaremos analisar o conteúdo dos dois, com uma ênfase maior no primeiro, já tentando adiantar alguma coisa sobre a questão que nos interessa aqui (a anatomia da realidade social), para então fazer uma consideração final sobre a mesma.

Aquilo que, de forma geral, está posto no primeiro ensaio é *a demonstração de que quando o trabalho humano se subordina ao capital, entra em vigor uma determinação genérica ou coletiva que coloca o trabalhador numa relação estranha com o produto de seu trabalho*. Em outras palavras isso quer dizer que quando o capital é o sujeito da produção social, ou a instância econômica fundamental, vigora na coletividade uma determinação reflexiva que separa o trabalhador do produto de sua atividade laboral. Assim, quando o jogo da produção é protagonizado pelo capital, o qual, segundo Marx, “corresponde ao poder de governo sobre o trabalho e os produtos” (MARX, 2009, p. 40), ao “poder de comprar” (ibidem), em suma, a dinheiro acumulado, vigora uma norma moral que ensina o trabalhador a se autoconceber como algo estranho aos objetos que produz através de seu trabalho. E, logicamente, a outra face imediata desse processo de estranhamento é a propriedade privada ou a acumulação, que é justamente a fonte de onde emana o capital como poder produtivo. Para Jesus Ranieri, tradutor e estudioso dos *Manuscritos*, é justamente essa demonstração, da relação genética entre determinação da produção pelo capital e estranhamento do trabalho, o grande destaque dessa obra. Segundo suas próprias

palavras, “precisamente, a marca maior dos *Manuscritos econômico-filosóficos* está na demonstração do estranhamento genérico do ser humano sob o pressuposto do trabalho subordinado ao capital” (RANIERI, 2009, p. 13). Vejamos assim, rapidamente, como se desenvolve o argumento de Marx sobre a relação entre trabalho estranhado e produção burguesa, para que, então, possamos tentar observar como Marx coloca a economia no centro do social (nessa sua primeira experiência de teorização materialista).

Segundo Marx, “A economia parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo.” (MARX, 2009, p. 79). Para ele, portanto, *a Economia Política percebe a função econômica da propriedade privada dentro da produção capitalista, mas não mostra sua gênese ou os elementos que precisam existir em conjunto para que ela se manifeste. E, desse conjunto de elementos que acarretam a vigência histórica da propriedade privada, aquele que Marx quer destacar neste capítulo é o trabalho estranhado, ou o fato de que “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão”* (MARX, 2009, p. 80). Marx afirma então que o trabalho estranhado *é a forma de trabalho (ou trabalho reflexivamente determinado) na qual o objeto que este produz se lhe defronta como um ser estranho ou independente*, e que, esta forma particular de o trabalho objetivar-se ou manifestar-se, é condição essencial para que possam realizar-se as principais consequências de um modo de produção que está fundamentado na propriedade privada, como, por exemplo, o capital, que é “nada mais” que propriedade privada acumulada.

E, para Marx, a Economia Política não percebe o estranhamento do trabalho, ou a vigência dessa determinação reflexiva que separa o trabalhador de seu produto, porque não considera a relação imediata do trabalhador com sua produção; tal qual está dito nas palavras do próprio: “A economia política oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação **imediate** entre o **trabalhador** (o trabalho) e a produção. Sem dúvida.” (MARX, 2009, p. 81). Ou seja, a Economia Política, *naturaliza a negação* (ou a categoria reflexiva) que faz com que aquele que aplica suas energias na produção de um objeto não reivindique o vínculo imediato que tem com esse objeto. Oculta, assim, a determinação reflexiva que nega a relação imediata ou vínculo natural entre trabalhador e produto. Para essa disciplina, portanto, a forma negativa dessa relação, ou a forma reflexivamente determinada dessa relação, entre trabalhador e

produto, é tomada como relação natural, ou seja, uma relação que existe apenas em síntese (ou mediada) com uma determinação reflexiva – aquela que determina que quem paga e não quem trabalha é o dono da produção – é posta pela Economia Política como algo natural. Para Marx, portanto, “*A relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos de sua produção*” (Ibidem), e *a relação do capitalista com os objetos dessa produção é somente uma consequência social dessa primeira relação*, logo, *a relação do capitalista com os objetos da produção não é uma relação natural*. Está claro, portanto, que, para Marx, o estranhamento do trabalho não resulta de uma relação imediata do trabalhador com seu produto, mas da vigência de uma determinada mediação, de uma determinada negação que se manifesta na consciência dos indivíduos na sociedade em questão (burguesa).

E esse momento negativo ou normativo do estranhamento do trabalho é explicitado poucas páginas depois de Marx afirmar, tal qual citado acima, que a Economia Política oculta a relação imediata da produção, quando então ele afirma que, ao contrário do animal, no homem, a vida produtiva *é também vida genérica*, ou seja, a vida produtiva do ser humano é mediada por determinações de reflexão coletivamente instituídas, ou seja, determinações reconhecimento. Segundo Marx: “O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. *É ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. *Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente* [grifo nosso]” (MARX, 2009, p. 84). O ser humano é um animal cuja atividade vital é consciente, logo, ao contrário dos demais animais, não é imediatamente com sua atividade vital, com a produção da sua subsistência, pois entre ele a materialidade imediata desse ato interpõe-se sempre uma determinação reflexiva. Assim, para Marx, a relação do ser humano com a materialidade imediata de sua atividade vital se dá somente através da realidade artificial criada por sua realidade consciente. Vemos, deste modo, que Marx não renunciou àquilo que Kant postulou e que Hegel deu historicidade: *a crença de que a racionalidade tem um papel constitutivo para a vida humana*. Marx, portanto, *segue reconhecendo que a capacidade humana de ter razão cria representações que se interpõem entre o ser humano e seu mundo exterior e assim determinam a forma de vida da nossa espécie*, ou seja, Marx não nega à racionalidade sua essencialidade constitutiva, seu estatuto ontologicamente determinante, ou sua força

objetiva⁵⁰. Ela segue sendo um momento fundamental da realidade histórica, contudo, como veremos logo adiante, *suas categorias são apenas uma parte integrante da totalidade social que determina essa realidade histórica*. O momento negativo ou reflexivo mantém, portanto, sua essência constitutiva, só que veremos que, no quadro integrado da totalidade social, ele (como todas as demais representações) é ao mesmo tempo criador e criatura. *Na totalidade integrada, que é o social pra Marx* – como veremos no próximo capítulo, logo após passarmos por essa seção sobre os *Manuscritos*, onde essa concepção já se manifesta, ainda que de forma experimental – *não existe uma relação estrita de sujeito e predicado*, todas as determinações são ao mesmo tempo sujeito e predicado, força solicitante e solicitada, e *a integração* de uma forma de vida social é um resultado desse todo interdeterminado.

Para Marx, portanto, “a atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal” (MARX, 2009, p. 84), ou seja, o ser humano se distingue dos animais porque é um “ser genérico consciente”. Mas, como dizíamos ao final do último parágrafo, esse momento cognitivo ou racional não existe como algo autônomo: logo após reconhecer a consciência como diferencial da atividade vital do ser humano, Marx volta a defender, tal qual na *Crítica da filosofia do Direito, o mundo material como base fundamental de manifestação dessa determinação sócio-reflexiva*. Afirma, deste modo, que:

na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua obra* e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem *se duplica não apenas na consciência* [grifo nosso], intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2009, p. 85).

Assim que, para Marx, tal qual está explicitamente expresso na citação acima, é dentro do mundo da produção que efetivamente se manifesta a duplicação reflexiva que distingue a identidade subjetiva do ser humano, ou seja, *é a partir do mundo trabalho e*

⁵⁰ Isso nós leva concordar com a polêmica afirmação através da qual Ranieri abre sua introdução à tradução brasileira dos *Manuscritos*: “Marx nunca foi feuerbachiano” (RANIERI, 2009, p. 11). Mas, sobre essa questão, falaremos no próximo capítulo.

em relação com o mundo do trabalho que as determinações conscientes da identidade individual ser humano verdadeiramente se objetivam.

A fim de concluir esse debate sobre a anatomia da realidade social tal qual exposta nos *Manuscritos*, gostaríamos de destacar um trecho do ensaio sobre o trabalho estranhado onde Marx faz uma autorreflexão de seu procedimento argumentativo. Nesse trecho ele afirma: “Partimos de um factum político-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Expressamos o conceito desse factum, o trabalho estranhado. Analisamos esses conceito, analisamos, por conseguinte, apenas um factum político-econômico” (MARX, 2009, p. 86). Marx, portanto, neste capítulo sobre o trabalho estranhado, está apenas analisando um elemento de uma totalidade de elementos que compõem a produção burguesa, que, tal qual ele acredita desde sua *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, é onde está a anatomia da vida social de seu tempo. *A determinação reflexiva que institui o trabalho estranhado é apenas um fato entre diversos outros, como capital, dinheiro, troca, renda da terra e etc., que em conjunto põem em movimento o modo de produção capitalista que reproduz a sociedade civil burguesa.* Como vimos na exposição acima, Marx é taxativo: o trabalho estranhado é um elemento determinante, fundamental à produção burguesa, pois é a causa imediata da propriedade privada e de sua acumulação, que assim, acumulada, transforma-se em capital. Mas o trabalho estranhado é apenas um fato ou um elemento daqueles que contribuem para a existência da propriedade privada nessa forma de sociedade. E ele próprio (o trabalho estranhado) também só existe como resultado desse próprio sistema, *ou dessa própria totalidade*, que ele retroalimenta ou ajuda a pôr em movimento. É impossível, para Marx, pensar o conceito do trabalho estranhado sem estar este, por exemplo, numa relação de dependência com o de capital, tal qual ele coloca no segundo ensaio aqui posto em questão (“a propriedade privada”): “O trabalhador só é, enquanto trabalhador [assalariado ou estranhado], assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que um *capital é para ele*” (MARX, 2010, p. 91).

Vemos, portanto, já aqui, nesses ensaios dos *Manuscritos*, que *Marx já esboça uma abordagem fundamentada numa ideia de totalidade, ou seja, uma abordagem do social fundamentada na interdeterminação recíproca de diferentes fatores que, como conjunto articulado ou jogo de forças, reproduzem de uma determinada forma de vida*

social. É assim que visa analisar as determinações daquilo que para ele é o verdadeiro conteúdo do social: como interconexão de forças. Assim, os *Manuscritos*, além de oferecerem a oportunidade de observar a primeira tentativa marxiana de, através dos conceitos da Economia Política, expor as determinações concretas do mundo do trabalho, também proporcionam a oportunidade de observar como, para ele, tais determinações só podem ser adequadamente compreendidas como processos multideterminados ou como totalidades. Contudo, vamos rápido demais, tudo foi posto de forma muito acelerada no último parágrafo e sabemos que o leitor deve estar confuso, mas já discutiremos essa questão, sobre o social como totalidade articulada de forças no pensamento de Marx, de forma mais adequada no próximo capítulo, pois nele veremos essa concepção expressa como algo maduro em Marx; nos *Manuscritos*, tudo ainda está muito solto. A fim de concluir nossa introdução dessa questão, através de sua manifestação nos primeiros experimentos materialistas de Marx, observemos então, rapidamente, mais uma colocação do ensaio sobre a propriedade privada.

Num determinado momento do texto desse ensaio Marx afirma: “a relação da propriedade privada contém latente em si a relação da propriedade privada como *trabalho*, assim como a relação dela mesma como *capital* e a *conexão* dessas duas expressões uma com a outra” (MARX, 2010, p. 93). Esse trecho é genial e resume isso que vínhamos discutindo sobre a abordagem marxiana do social como uma abordagem fundada na totalidade. A propriedade privada, ou a posse individual do resultado final do processo produtivo, é posta aí como algo que contém em si sua relação com o trabalho, enquanto trabalho estranhado, como também sua relação consigo mesma, enquanto capital, ou seja, a propriedade privada acumulada que engendra mais propriedade. Assim, “a relação da *propriedade privada* é trabalho, capital e a relação entre ambos” (MARX, 2010, p. 97). Uma relação social, a relação da propriedade privada, é, portanto, uma relação que se manifesta, como vimos até aqui, graças a uma *conexão* de elementos, entre os quais, destacaram-se aqui um elemento mais estritamente econômico (capital) e outro mais estritamente ideológico ou reflexivo (trabalho estranhado). É dessa intermediação que a propriedade existe como fato social.

A propriedade privada é, portanto, tratada nesses ensaios dos *Manuscritos*, como uma relação que *se produz* graças à integração entre diferentes determinações. Vemos, portanto, que, nesse momento de sua trajetória, o pensamento de Marx já está grávido

do conceito de modo de produção, que, aproximadamente dois anos mais tarde, ele irá expor, como pressuposto lógico de sua abordagem desse conteúdo particular que é a realidade material. Contudo, para o jovem Marx dos *Manuscritos*, o conceito de modo de produção ainda não aparece como algo explícito, assim como *a compreensão do social como jogo de forças ou totalidade articulada*, logo, para adequadamente tratar desse conceito, é preciso que saíamos do âmbito do “jovem Marx”, precisamos, portanto, chegar às *Teses sobre Feuerbach* e à *Ideologia Alemã*.

4. CONSOLIDAÇÃO DE UM CAMINHO

As determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento.

Marx

Nas duas seções do capítulo anterior, tentou-se destacar duas coisas: *primeiro*, o encontro teórico de Marx com seu objeto, com aquilo que para ele é o conteúdo central da dialética da realidade social: a sociedade civil ou a “conexão materialista dos homens entre si” (MARX e ENGELS, 1999, p. 52), que se dá através de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; e, *segundo*, seu primeiro intento de reproduzir teoricamente a manifestação desse objeto segundo as determinações históricas do seu tempo, isto é, segundo a lógica da produção burguesa. Contudo, na segunda seção, ao observar essa primeira tentativa marxiana de mapear as determinações daquilo que considera o verdadeiro conteúdo da sociabilidade, ou melhor, ao observar seu primeiro intento de encontrar a verdadeira anatomia (racionalidade) da sociedade civil, deparamo-nos com uma *nova questão*, que estava inicialmente fora do escopo do capítulo: ao analisar a produção burguesa, *Marx aborda suas determinações (ou os fatos político-econômicos) como realidades sintéticas*, ou seja, o novo conteúdo sobre o qual se debruça *aparece em seu raciocínio como processo de síntese*.

Na breve observação que fizemos de sua análise da propriedade privada nos *Manuscritos*, vimos que, para Marx, a inteligibilidade de tal objeto não reside na sua existência imediata, ou como diz o próprio, “no fato dado e acabado da propriedade privada” (MARX, 2009, p. 79), que é o que é exposto pela Economia Política. Tal

disciplina percebe a propriedade privada como um fato objetivo da produção burguesa, mas “não nos explica o mesmo” (Ibidem). Por quê? “Justamente pelo fato de a economia política não compreender *a conexão do movimento*” (MARX, 2009, p. 80). Assim, o que precisa ser feito para que o fato da propriedade privada seja explicado? Marx responde: “temos que conceber a *interconexão essencial* [grifo nosso] entre a propriedade privada e a ganância, a separação do trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência, etc.” (Ibidem). Ou seja, a inteligibilidade da propriedade privada, sua explicação, reside na exposição da sua realidade sintética, na exposição da interconexão de elementos que possibilitam sua existência objetiva. É preciso que sua existência seja reproduzida pelo pensamento como processo de síntese. Para tornar inteligível a propriedade privada é preciso compreender a “conexão do movimento”, isto é, expor a totalidade de elementos que em conjunto se manifestam quando a propriedade privada existe como fato social.

Assim, ao observar a primeira tentativa marxiana de analisar aquilo que para ele é o verdadeiro conteúdo da realidade social, é possível perceber que há um claro princípio lógico orientando a atuação do seu raciocínio: *a categoria de totalidade*. E como dissemos no primeiro capítulo, a categoria de totalidade é o princípio lógico daquele que aborda a realidade a partir de um ponto de vista dialético, ou seja, a partir daquele ponto de vista que concebe a experiência como algo contraditório ou multideterminado, o que, por sua vez, implica que a mesma seja compreendida como movimento ou processo. Assim, explicar uma determinada experiência passa por sua restituição ao nexos da totalidade de elementos que possibilitam a sua manifestação ou, como diz Marx acima, passa pela compreensão da conexão de elementos que compõem seu movimento. Tornar uma experiência inteligível, ou raciocinar adequadamente sobre a mesma, passa, portanto, por compreender sua realidade sintética, seu todo articulado.

E é justamente isso, essa compreensão sintética do real, junto com a ênfase no conteúdo material da realidade, que está no cerne do conceito de *modo de produção*. Veremos, neste capítulo, que o conceito de modo de produção nada mais é do que uma orientação geral, um modelo lógico abstratamente global, que visa ajudar a viabilizar uma abordagem da realidade material em sua essência sintética. É como um conjunto de pressupostos abstratos que serve para ajudar o investigador a começar a adentrar na

realidade sintética do processo material concreto que teoricamente almeja representar. É um modelo lógico extremamente geral feito para adentrar na produção material como realidade sintética. É, assim, um conceito que sintetiza os dois pressupostos fundamentais do pensamento social de Marx: a categoria de totalidade (forma) e sua ênfase na realidade material (conteúdo). Com o conceito de modo de produção se consolida, portanto, o projeto marxiano de se elaborar uma abordagem sintética da realidade material, projeto este que, como vimos, começara a se desenhar dois anos antes (da proposição do conceito de modo de produção) e que, como veremos, só começará a se concretizar 15 anos depois.

Na primeira discussão do capítulo anterior vimos que o esforço do jovem Marx no gabinete de estudos, para o qual se retirara após demitir-se da *Gazeta Renana* em 1843, rendera-lhe a preciosa noção de “autodeterminação da sociedade civil”. Partindo de sua experiência como jornalista e da desconfiança que, desde sua tese de doutoramento, tinha para com os princípios que orientavam a dialética hegeliana, Marx perceberá, ao revisar a *Filosofia do Direito*, que nela se manifesta uma grave insuficiência: a sociedade civil é compreendida como algo que existe em função do Estado, ou melhor, é compreendida como mero resultado do desenvolvimento do Estado como processo ideológico. A sociedade civil, portanto, ainda que concebida como detentora de uma racionalidade autônoma, é percebida como mera manifestação de um desenvolvimento ideal, mero epifenômeno do desenvolvimento histórico de um conceito, que, no caso em questão, é a ideia de Estado. E, nesse sentido, na *Filosofia do Direito*, a sociedade civil não é compreendida tal como é na prática, “não é racional segundo sua própria razão; o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado diferente dele mesmo; o fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico” (MARX, 2010, p. 31). O caminho escolhido por Hegel para tratar da sociedade civil é, portanto, um *caminho falso*. É um caminho que confere a esta um significado aparente (Ibidem), fundamentado numa ideia abstrata e não na lógica real que a determina empiricamente; é um caminho, por conseguinte, que deixa intocado seu verdadeiro conteúdo. Para Marx, portanto, *A Filosofia do Direito* “não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica [...] a necessidade não é extraída de sua própria essência; sua sorte é, antes, predestinada pela ‘natureza do

conceito” (MARX, 2010, p. 36). Assim, após demonstrar, através de uma análise crítica de diversas passagens do texto, que a *Filosofia do Direito* predica sobre a sociedade desde um ponto de vista abstrato (pois é um ponto de vista idealista), Marx então elucida: “O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. E é evidente” (MARX, 2010, p. 59). E corrigir esse caminho, ou tomar a lógica (ou a racionalidade) desse objeto em si mesmo, para ele, significa tomá-lo a partir da realidade material. A realidade material é, portanto, o verdadeiro conteúdo da racionalidade vigente na sociedade civil, ou como o diz Giannotti, o verdadeiro sujeito de sua sociabilidade. Marx, por conseguinte, *encontra assim o seu próprio caminho*, sai, portanto, de sua *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, sabendo que o caminho “correto” a ser percorrido para se compreender a verdadeira determinidade da sociedade civil é o contrário àquele percorrido por Hegel. Sai, assim, de sua revisão crítica da *Filosofia do Direito*, com seu objeto em mãos: *a conexão material dos indivíduos, as relações que as pessoas mantêm entre si quando têm que produzir sua vida material*. Daí em diante Marx dedicará sua vida a aprofundar sua compreensão *da anatomia* ou *da essência* de tal conexão.

Na *Crítica da Filosofia do Direito* Marx encontrou, portanto, o seu objeto, a sociedade civil como realidade em-si (autodeterminada), ou a “conexão material dos homens entre si”, e, como afirma Rubens Enderle, faltava então “desvendar sua anatomia” (ENDERLE, 2010, p. 26). E, como vimos na segunda discussão do capítulo anterior, a primeira tentativa de Marx para desvendar a anatomia da conexão material dos indivíduos se manifesta nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, elaborados em 1844, após seus primeiros estudos de Economia Política. Na discussão de dois dos ensaios que compõem esse texto, tentamos observar a primeira tentativa Marx para explicar a racionalidade da sociedade civil a partir de determinações da realidade material e, com isso, tentamos também introduzir o ponto de vista da totalidade através do qual fundamenta essa explicação. A partir da observação de sua análise do “trabalho estranhado” e da propriedade privada, pudemos observar como Marx aborda a produção burguesa, que é a forma de conexão material entre os homens predominante no seu tempo, enquanto uma realidade sintética ou como uma totalidade articulada por elementos interdependentes. A partir de sua análise desses dois “fatos nacionais-econômicos”, como diz o próprio autor no texto, pudemos observar, portanto, como

cada momento da produção burguesa é compreendido por ele como algo que está inserido numa relação de interdeterminação recíproca. Foi possível observar, portanto, ainda que com base nessa breve e incompleta análise que se apresenta nos *Manuscritos*, que o raciocínio de Marx está orientado por um ponto de vista dialético, pois se propõe a *deixar-se levar pelo movimento (ou pelo jogo de forças) interno do objeto em questão*.

Podemos afirmar assim que, nos ensaios que compõem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, a sociedade civil já é tomada como “*objetividade social*”, como o diz Giannotti (GIANOTTI, 1985, p. 4), ou seja, como algo que subsiste no interior de um esquema operatório (da troca e da produção) enquanto certos agentes e coisas estiverem retroalimentando sua existência social objetiva. A partir da observação da forma como Marx analisa a propriedade privada, exposta no capítulo anterior, pode-se notar, portanto, como este fato prático da realidade material é tratado como algo que só tem seu sentido particular por estar integrado a um todo articulado de momentos: “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1999, p. 39). A propriedade privada *constitui-se*, portanto, nessa análise, como uma *realidade sintética*, como *uma totalidade*, como algo que existe objetivamente como resultado de uma interconexão de momentos distintos. Não é um objeto, mas uma objetividade social. Assim, pudemos notar que desde sua juventude, *Marx sempre foi fiel à ideia, essencialmente dialética, de que é preciso exprimir os objetos do real a partir da totalidade de seu movimento interno*. É preciso exprimir a realidade do trabalho a partir de sua negatividade interna. Sua crítica a Hegel reside justamente na impossibilidade deste manter-se fiel ao devir interno desse objeto (trabalho) devido ao fato de imputar determinações abstratas à lógica deste. Assim, como coloca Giannotti, para Marx: “há de investigar-se a necessidade desse objeto como coisa que, pelo simples fato de existir, possui uma prova interior. Em outras palavras, o filósofo se situa na ótica da constituição, procura apreender os processos pelos quais o objeto necessariamente veio a ser” (GIANNOTTI, 1985, p. 77).

É uma abordagem que, no núcleo duro de sua essência metodológica, é similar à abordagem hegeliana que tentamos expor no primeiro capítulo. Depois de tudo que se discutiu no último capítulo, sabemos que a abordagem de Marx prioriza outro conteúdo ou objeto, o intercâmbio material entre os homens na sociedade civil, e, nesse sentido, abrange elementos que a perspectiva hegeliana, essencialmente idealista, era incapaz de

tocar, mas o *princípio lógico ou explicativo* é o mesmo⁵¹: *a totalidade dos fatores constitutivos do fenômeno ou os pormenores genealógicos do objeto*. O que importa, portanto, na explicação de um determinado fato da realidade social, é a exposição da totalidade de fatores que precisam atuar em conjunto para que ele se manifeste empiricamente, ou melhor, os elementos que em conexão formam a *condição de possibilidade de sua existência*. Um fato *social* só existe, portanto, para Marx, *como objetividade social*, ou seja, *como resultado de uma síntese de momentos diversos* e é através da exposição dessa síntese que precisa ser conhecido.

E tal orientação marxiana para a categoria de totalidade, que vimos manifestar-se ainda experimentalmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, assumirá uma forma geral mais acabada um ano depois, na *Ideologia Alemã*, quando é apresentado o conceito de *modo de produção*, que, como já afirmamos acima, *é uma orientação geral para aquele que deseja conhecer a produção humana ou a realidade material desta espécie como realidade sintética*. Esse conceito, além de tornar explícita sua ideia de abordar a realidade material como realidade sintética ou objetividade social, realidade esta que desde a *Crítica da filosofia do direito* é seu conteúdo central, já apresenta também uma proposta geral de decomposição lógica deste conteúdo (forças produtivas e relações de produção). Assim, o conceito de modo de produção, além de consolidar a categoria de totalidade como princípio lógico da abordagem marxiana da realidade material, também introduz uma decomposição geral deste conteúdo (a subdivisão em forças e relações produtivas). É o momento em que ele passa de uma perspectiva metodológica experimental, ainda desenvolvida como estudo (*Manuscritos*), para uma perspectiva mais consolidada, exposta já como ponto de vista mais definitivo. E o próprio Marx atesta isso no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, quando afirma que a *Ideologia Alemã* tinha como “fim principal a compreensão de si mesmo” (MARX, 1999b, p. 53), ou seja, explicitar os pressupostos que até então vinham orientando suas análises da realidade econômica sem uma devida fundamentação. É nessa fundamentação que nós deteremos agora. Contudo, além da *Ideologia*, gostaríamos de destacar também, como momento de maturação, as *Teses sobre*

⁵¹ É importante salientar que não estamos falando que a lógica por trás da análise é a mesma, o que seria um absurdo, mas apenas que o princípio que orienta sua decomposição lógica do real é o mesmo: a categoria de totalidade.

Feuerbach, pois, ainda que não expresse aí o conceito de modo de produção, alguns pressupostos importantes já são aí discutidos.

Nessas duas obras, o que faz Marx, em geral, é refutar o ponto de vista de seus predecessores, e colocar os pressupostos que orientam o seu ponto de vista particular, concebido agora em conjunto com Friedrich Engels. Nelas, poderemos observar: *primeiro*, como Marx, em contraposição a idealistas e materialistas, defende a centralidade do ser social, ou seja, como ele coloca a centralidade objetiva das relações sociais para as experiências de consciência; *depois*, como, seguindo a um ponto de vista dialético, propõe que o social seja compreendido como práxis; e *por fim*, coloca as relações materiais como conteúdo central da práxis social (ou do social em sua manifestação prática) e define o conceito de modo de produção como modelo lógico geral para se abordar tal conteúdo na essência de seu processo prático (ou na essência de sua realidade sintética).

Assim, em suma, o que poderemos observar nessas duas obras, é a *elucidação*, por parte de Marx, de algumas das ideias que já desenvolverá na trajetória crítica que percorrerá durante sua juventude e que tentamos reproduzir no capítulo anterior. Vejamos então como isso é posto pelo autor nas duas obras citadas acima.

3.1. A Ideologia Alemã ou: o modo de produção, categoria fundamental para conhecer dialética da realidade material do ser humano

As *Teses sobre Feuerbach* são onze curtas notas filosóficas provavelmente escritas por Marx no final de 1845. Parecem compor anotações que sistematizam certos princípios que orientariam um estudo a ser elaborado posteriormente (provavelmente *A Ideologia Alemã*). Porque essas *Teses* são importantes para compreender o social no pensamento de Marx? Para nós, são importantes, primeiro, porque, através da ênfase na importância das relações sociais para a identidade individual, expressam tanto a centralidade do social para o pensamento de Marx, como sua ruptura com concepções abstratas de subjetividade, pautadas na possibilidade de algum tipo de experiência imediata ou não-contraditória do sujeito; e, segundo, porque aí o social é concebido como *práxis*, o que é o ponto de partida para a proposta de compreendê-lo como processo ou movimento interdeterminado, ou seja, como algo baseado numa totalidade articulada, o que somente se concretizará como algo mais consolidado quando Marx

estiver de posse do conceito de modo de produção. Vejamos então como tais teses nos ajudam a compreender alguns pressupostos que orientam o pensamento marxiano.

Na sexta tese, Marx afirma: “Feuerbach dissolve o ser religioso no ser humano. Mas o ser humano não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade é o conjunto das relações sociais.” (MARX, 1964, p.113). Marx posiciona-se, deste modo, contra a ideia de que a experiência do ser humano de alguma forma possa se manifestar como algo puramente interno ou individual, defendendo que, na realidade, as experiências de nossa espécie são sempre marcadas pelo social. Vemos, portanto, que Marx está defendendo, em detrimento a uma concepção subjetivista ou individualista⁵², uma concepção socializada do ser humano, ou seja, uma concepção em que as relações sociais ou *a sociabilidade é posta como elemento central da experiência dos indivíduos da espécie humana*. Marx, por conseguinte, está retomando uma ideia que, como vimos no primeiro capítulo e no início do segundo, é inerente à filosofia de Hegel. É ele quem, antes de Marx, numa tentativa de romper com o dualismo que marcava a filosofia kantiana, vai atacar possibilidade de se conceber a experiência do pensamento humano como algo autodeterminado ou completamente independente da alteridade através da ideia de que a autoconsciência (que até então fora o fundamento dessa possibilidade de se conceber uma experiência pura de pensamento) é sempre socialmente mediada ou dependente da relação com o Outro. Hegel, portanto, já havia postulado a necessidade de se abandonar um enfoque subjetivista do ser humano, como também o faz Marx na sexta tese, e a seguinte citação, que corresponde ao último parágrafo do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, pode nos ajudar a relembrar isso que já discutimos acima:

Vivemos aliás numa época em que a *universalidade do espírito está fortemente consolidada*, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim, ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo. (HEGEL, 2008, p. 70)

⁵² Ou seja, uma concepção em que a alteridade não é determinante para a experiência do indivíduo, ou como diz José Henrique Santos, “esta ficção de pôr-se a si mesmo com um outro inefetivo e insubsistente” (SANTOS, 1993, p. 25).

Vemos, portanto, e já o havíamos visto antes⁵³, que a reivindicação de se abandonar um enfoque baseado em pressuposições subjetivistas em prol de um enfoque mais voltado para o papel desempenhado pelo social já é posta por Hegel. Contudo, devido à sobredeterminação lógica do fator intelectual-ideológico, que se manifesta em sua filosofia a partir da *Fenomenologia do Espírito* e que relega o ser social a um segundo plano, tal ênfase no social termina por não se concretizar em seu pensamento. Há assim, devido à sobrevalorização da importância dos desenvolvimentos intelectuais para a experiência da espécie humana, uma sobreposição ontológica que anula a determinidade do ser social em sua filosofia, sobreposição esta que pudemos observar brevemente tanto na *Fenomenologia* (última seção do primeiro capítulo) quanto na sua *Filosofia do Direito* (primeira seção do segundo capítulo).

Assim, nossa compreensão é a de que, na sexta tese, o que faz Marx é retomar essa reivindicação que já fizera Hegel – mas que em seu idealismo deixara inconclusa – de se compreender a realidade do indivíduo ou da consciência individual a partir de suas relações sociais. O significado dessa tese resume-se, portanto, para nós, a tal reivindicação. Acreditamos, por conseguinte, que há uma semelhança entre essa reivindicação feita por Marx na sexta tese e aquela feita por Hegel em alguns momentos de sua filosofia, quando pensados em separado do princípio idealista que é imanente ao seu sistema. Nesse sentido, também para Marx, ou melhor, acima de tudo para Marx, é o social uma *condição de possibilidade da existência individual*. Marx, portanto, ao retomar aqui, na sexta tese, a necessidade de se partir de uma concepção socializada de homem, de se colocar a experiência dos indivíduos humanos como algo essencialmente sempre vinculado ao ser social, está retomando *o pressuposto anti-liberal que se expressa na filosofia hegeliana* e que mencionamos no primeiro capítulo: por trás de qualquer ação individual há sempre uma negatividade (ou uma determinidade) social. Essa ideia será mantida como algo imanente em todo o trabalho analítico de Marx que se segue às *Teses*, e, num deles em particular, ela é exaltada com bastante força. Em *Para a Crítica da Economia Política*, ele afirma o seguinte:

Só no século XVIII, na “sociedade burguesa”, as diversas formas do conjunto social passaram apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a

⁵³ Tanto no que expusemos de seu debate com a filosofia kantiana, quanto no que dissemos da diferença de teoria social para com a escola do direito natural.

época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon* [ser social ou animal social], não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. (MARX, 1999b, p. 26)

Não quero entrar aqui na discussão, fortemente disseminada por personagens como Althusser ou Ruy Fausto, sobre o humanismo ou não-humanismo do pensamento de Marx. A questão a ser respondida nesta dissertação não é aquela que se interroga se o indivíduo é ou não o resultado direto da resolução prática do conjunto de relações sociais em que vive, que apontaria (ou não) para um estruturalismo na interpretação marxiana, mas o que são essas “relações sociais” para Marx, o que é o social, como se dá sua existência, qual sua inteligibilidade. Nesse sentido, tudo o que queremos tirar dessa análise da sexta tese é *a ideia marxiana de que o social é central para o ser humano*, ou seja, *sua defesa da centralidade do social como pormenor constitutivo imanente da experiência dos indivíduos dessa espécie*.

Após afirmar na sexta tese, que a realidade do indivíduo é o conjunto das relações sociais, e, posteriormente, na sétima tese, que o sentimento religioso que Feuerbach analisa é ele próprio um produto social pertencente a uma forma (social) determinada (MARX, 1964, p. 113-114), Marx postulará, na oitava tese, *a essência* dessa realidade social e sua conseqüente *solução racional*. Em tal tese ele afirma o seguinte: “Toda a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que fazem com que a teoria se perca no misticismo encontram solução racional na *práxis* humana e na compreensão dessa *práxis*” (MARX, 1964, p. 114). Marx é muito claro aqui: a solução racional para a representação teórica do social, para que esta pare de se perder no misticismo, encontra-se na sua compreensão como *práxis*. É preciso que a racionalidade da vida social irrompa de dentro para fora da prática, é desta, na estreita essência de sua manifestação, que deve emergir sua compreensão. Isso significa, como o diz Giannotti, que “antes de se indagar da correção semântica a estabelecer-se entre o objeto e a representação ou a linguagem, há de investigar-se a necessidade desse objeto como coisa que, pelo simples fato de existir, possui uma prova interior” (GIANNOTTI, 1985, p. 77). Marx, portanto, ao postular, na oitava tese, que é preciso deixar a racionalidade emergir de dentro para fora da *práxis*, afasta-se dos pressupostos da teoria do conhecimento, em que, como se discutiu acima, o fundamental é o conhecimento de

como o pensamento pode criar uma correspondência adequada entre a representação e a coisa, entre os predicados teóricos e os objetos. Assim, para Marx, a questão fundamental não é “como se pode conhecer uma coisa adequadamente?”, mas sim “Qual o seu modo de existência? Para que venha a ser, quais são suas condições de possibilidade? Qual é sua racionalidade intrínseca?” (GIANNOTTI, 1985, p. 78). O que a oitava tese postula, portanto, é o primado do conhecimento da existência objeto (como práxis) sobre a crítica epistemológica ou o conhecer do conhecer, exatamente como defende Hegel.

Assim, se o social, que é o objeto de que trata Marx em tal tese, precisa ser conhecido na essência de sua manifestação, no cerne de sua existência prática, o que entra em questão são os pormenores dessa manifestação, as condições que possibilitam tal existência. Nesse sentido, conhecer o social como *práxis* significa expor a completude do movimento do objeto, “a conexão do movimento” (como ele diz nos *Manuscritos*), ou *a totalidade dos elementos que o permitem existir como possibilidade prática concreta*. O social, por conseguinte, enquanto “algo essencialmente prático”, tal qual está dito na oitava tese, precisa ser compreendido na essência dessa *práxis*, o que implica que precisa ser compreendido o processo, com todas suas determinações, através do qual este se manifesta ou vem a ser. O social, portanto, enquanto algo essencialmente prático, é um processo, uma conexão entre diferentes determinações, ou melhor, uma realidade sintética. Assim, é no sentido de vincular o social a uma essência processual ou sintética que compreendemos aqui a postulação feita por Marx na oitava tese, de que toda vida social é essencialmente prática.

Feita esta breve análise da sexta e oitavas teses, acreditamos haver extraído das *Teses* aquilo que elas poderiam nos oferecer no que diz respeito à compreensão do social por parte de Marx. Vimos, assim, que esse é central para sua compreensão da experiência do homem e que precisa ser compreendido como *práxis*. Passemos então à *Ideologia Alemã* a fim de observar não apenas como esses dois pressupostos são novamente exaltados por Marx, mas também para que possamos observar a emergência de um novo pressuposto, o de que *essa realidade prática do social é essencialmente material e como tal precisa começar a ser compreendida através do conceito de modo de produção*.

E, para começar, podemos afirmar que a *Ideologia Alemã* é a continuação direta da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pois na primeira ele apresenta o “verdadeiro caminho” para o conhecimento da sociedade que, na segunda, colocava como necessário de ser descoberto. Na *Ideologia Alemã*, portanto, são apresentados os pressupostos que, para Marx, precisam orientar aquele que se proponha a conhecer o social tal qual esta se manifesta na prática, ou melhor, conhecê-lo partir do verdadeiro conteúdo que orienta sua reprodução prática habitual (que, para Marx, como ele acredita desde essa mesma *Crítica*, são os elementos envolvidos na produção da vida material).

E, antes de definir tais pressupostos individualmente, ele já coloca a orientação geral dos mesmos, orientação esta que consiste numa retomada do princípio exposto na oitava tese sobre Feuerbach:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica. (MARX, 1999a, p. 26-27)

Destacamos dessa citação aquilo que desde o comentário da oitava tese já vínhamos discutindo: sua *ênfase na práxis*, na realidade prática dos indivíduos, nas condições que possibilitam a sua ação manifestar-se de uma forma particular. Contudo, aparece aqui um novo elemento em relação à oitava tese: ele fala de *condições materiais de vida*. Marx, portanto, dá um passo adiante, pois define o enfoque que orientará sua imersão na práxis social: a esfera da necessidade, as condições materiais da vida social. E tal enfoque, como vimos, desde a *Crítica da filosofia do direito* já está, para ele, muito bem definido. Ele próprio afirma (no prefácio de *Para a crítica da Economia Política*), que é após sua revisão crítica da *Filosofia do Direito* que chega à conclusão de que a sociabilidade na verdade se enraíza nas relações materiais de vida e que sua anatomia deve ser procurada na Economia Política (MARX, 1999, p. 50). Assim, para Marx, compreender a práxis social passa por compreender as condições materiais de vida, pois, são elas a raiz da sociabilidade praticada na modernidade.

Essa ideia, portanto, de que compreender o social como práxis envolve um enfoque nas condições materiais de vida, marca o pensamento de Marx. Como já enfatizamos no último capítulo, é esse o seu enfoque, ou o conteúdo central de toda a

lógica que irá propor como solução racional da vida social moderna: *as condições materiais da práxis na sociedade burguesa*. É a anatomia dessa questão, da conexão materialista entre seres humanos de seu tempo, que Marx quer desvendar. Ele não se interessa, por exemplo, pela conexão religiosa dos homens, pois para ele, “a crítica da religião está, no essencial, terminada” (MARX, 2010b, p. 145). Seu objeto de estudo é a conexão material dos homens e isso mais uma vez é explicitado na *Ideologia Alemã*. Assim que, a proposta geral de Marx é abordar a vida social dos indivíduos a partir de suas condições materiais, pois tais condições estão, para ele, no centro da racionalidade do ser social dos indivíduos de seu tempo e ainda não foram devidamente compreendidas. Não nos posicionaremos, pelo menos por agora, se essa abordagem é suficiente ou não para esgotar todas as determinações que estão envolvidas na vida social, ou se Marx propõe que tal abordagem assim o seja. O que queremos destacar aqui é que ele define, mais uma vez, um enfoque de sua abordagem do social: as condições materiais de vida. A realidade material é, portanto, para Marx, o conteúdo central da lógica através da qual contemporaneamente (para ele) se manifesta o ser social, e o conceito de modo de produção é um resultado direto de seu enfoque nesse conteúdo.

Desse modo, do que foi visto até aqui nesta seção, temos, portanto, duas questões: Marx propõe que o social seja tomado como práxis, ou seja, como algo fundamentado exclusivamente nas determinações que possibilitam sua manifestação prática, e propõe também que a realidade material é o conteúdo central da sociabilidade que se manifesta em seu tempo. Temos, assim, até agora, dois pressupostos ontológicos⁵⁴ acerca do social: primeiro, um *pressuposto formal*, que afirma “a vida social é essencialmente prática”, ou seja, que a vida social é um processo, um movimento, uma realidade sintética; e segundo, um *pressuposto de conteúdo*, que afirma “o elemento central desse processo são as condições materiais de vida”, ou seja, que a verdadeira lógica de tal processo deve ser buscada nas determinações materiais. E é justamente sobre esses dois pressupostos que o conceito de modo de produção dá seus passos. Voltemos então ao texto da *Ideologia* a fim de observar como isso acontece.

⁵⁴ Não custa nada lembrar aqui que ontologia significa “ciência do ser”, ou seja, é a ciência que estuda a natureza ou forma como um objeto é.

Após afirmar que os pressupostos de sua abordagem residem na prática dos indivíduos reais e em suas condições materiais de vida, Marx então afirma que, nesse sentido, no que diz respeito a essas condições materiais de vida, “o primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos vivos” (MARX e ENGELS, 1999, p. 27), ou seja, indivíduos que precisam sobreviver alimentando suas necessidades vitais ou orgânicas, a partir de uma relação com a natureza, como qualquer outro animal. Assim, a primeira coisa que se constata quando se aborda essa existência dos seres humanos como indivíduos vivos, é que *esta espécie se relaciona com a natureza produzindo sua subsistência* (Ibidem); os indivíduos dessa espécie existem como vivos a partir da produção. Os seres humanos, portanto, *satisfazem suas necessidades vitais, ou suas necessidades naturais, produzindo seus meios de vida*. Tal qual afirma Marx: “Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (Ibidem). Assim, o que Marx está fazendo, quando defende que os seres humanos são seres vivos – que, portanto precisam subsistir organicamente através da natureza – mas que subsistem *produzindo* os meios dessa subsistência, isto é, subsistem vinculados a uma realidade artificial, não imediatamente natural, é colocar a produção como um elemento essencial da experiência dessa espécie. Marx defende, por conseguinte, que a produção, por estar relacionada com esse momento fundamental da existência humana, sua subsistência vital, é um elemento central para a práxis dessa espécie. Se para Kant, as categorias criadas pelo intelecto são condição de possibilidade da experiência humana, para Marx, a produção – que existe unicamente graças à aplicação desse potencial intelectual, muito bem enfatizado por Kant, ao domínio da natureza – é, da mesma forma, uma condição de possibilidade dessa experiência. Para Marx, portanto, a existência vital do ser humano, realizada através da produção, é uma condição de possibilidade inerente à práxis de qualquer indivíduo dessa espécie.

Assim, se a existência de indivíduos humanos vivos é o primeiro pressuposto da história humana, e tal existência se manifesta nesta espécie como produção, é esse processo produtivo que está no centro de tal pressuposto, logo, *é preciso considerar o modo através do qual se manifesta essa produção*. A lógica aqui é muito simples: se existência do ser humano como algo vivo se manifesta através da produção, está é o elemento central da sua existência vital ou material. As condições materiais da vida

humana manifestam-se, portanto, através de um processo produtivo. *É, enfim, através da produção que a realidade das condições materiais da espécie humana se manifesta, logo, compreender a realidade material desta espécie, passa por compreender sua produção.* Marx, portanto, ao vincular a realidade material do ser humano à produção, já começou a decompor logicamente essa realidade que, para ele, é o conteúdo central do ser social.

E o próximo passo é, justamente, começar a decompor tal produção à qual se vincula a realidade material da espécie humana, expor suas particularidades, suas determinações; assim, após propor tal vínculo, Marx parte então para uma definição mais detalhada da realidade dessa produção. Afirma então, tal qual já havia afirmado nos *Manuscritos*, que, no caso da espécie humana, a produção não pode ser tomada tal qual nos demais animais, pois essa espécie possui uma organização corporal particular, ou melhor, possui um tele-encéfalo altamente desenvolvido, o que implica que “não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos” (MARX e ENGELS, 1999, p. 27), e defende, contra tal ponto de vista, que “trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos” (Ibidem). Coloca então, logo após descartar esse ponto de vista naturalista ou reducionista e defender que a produção é também um modo de vida, que, como tal, isto é, como modo de vida, a produção também “pressupõe um intercâmbio dos indivíduos uns com os outros” (MARX e ENGELS, 1999, p. 28), ou seja, pressupõe uma forma particular de cooperação entre os indivíduos. Para Marx, portanto, a produção humana não é um processo que consiste em mera produção de subsistência, mas, por envolver uma forma determinada de cooperação entre os indivíduos, é também um modo de vida.

Assim, o que temos até aqui? A produção é a síntese da realidade material da espécie humana, mas tal espécie possui uma organização corporal particular que implica que tal produção não se manifeste como mera reprodução física dos indivíduos, mas como *modo de vida*, o que, por sua vez, implica que *dentro da produção* se manifesta também uma forma determinada de cooperação entre os seus indivíduos. Desse modo, a produção não se manifesta como um mero mecanismo de fabricação dos mantimentos orgânicos da espécie, como uma espécie de entidade puramente mecânica, mas também através de uma determinada forma de relacionamento entre os indivíduos, ou seja,

também se manifesta a partir daquilo que os indivíduos reconhecem como legítimo para orientar suas relações produtivas.

Contudo, tal forma de cooperação ou relacionamento, tal qual Marx coloca logo após defender seu caráter necessário para a produção humana, tampouco é algo autônomo, mas depende das condições técnicas da produção, ou seja, depende do nível desenvolvimento das forças produtivas (Ibidem). De tal modo, a forma relacionamento que os indivíduos contraem na produção, elemento já posto como essencial à produção humana, depende do grau desenvolvimento em que se encontram as suas forças produtivas. Marx, portanto, após alertar que a produção humana não consiste em mera produção da subsistência física, mas vincula-se a uma forma de cooperação social, afastando-nos assim de uma concepção mecanizada de produção, faz o caminho contrário, afirma que tal cooperação é essencialmente dependente do grau de desenvolvimento desse aspecto mais mecânico, que são as forças produtivas, o que, por sua vez, nos afasta de uma concepção “espiritualizada” de produção. Vemos, por conseguinte, que Marx quer se distanciar de qualquer tipo de perspectiva imediatista.

Assim, nesse processo de decomposição da produção humana que é levado a cabo nas primeiras páginas da *Ideologia Alemã*, destacam-se dois elementos ou duas determinações: *relações de produção* e *forças produtivas*. A produção humana, por conseguinte, é composta por dois momentos básicos ou fundamentais: “o grau de desenvolvimento de sua produção e de seu intercambio interno e externo” (Ibidem). Chegamos, portanto, à famosa subdivisão marxiana do conceito de modo de produção em forças produtivas e relações de produção. Contudo, cada uma dessas determinações ou subdivisões que compõem a realidade da produção humana, é, em si mesma, já outro composto, ou seja, elas próprias já são realidades sintéticas, também compostas por momentos diversos. Marx então, a fim de deixar as coisas menos abstratas, ou seja, sair desse patamar hiper geral em que residem esses duas decomposições básicas da produção (“forças produtivas” e “relações de produção”), faz uma breve exposição de algumas das determinações que historicamente foram relativamente constantes no desenvolvimento das mesmas, fala então de *divisão do trabalho*, de *formas de trabalho* e de *formas de propriedade*, tal qual podemos observar na seguinte citação:

“O quanto as forças produtivas de uma nação estão desenvolvidas é mostrado da maneira mais clara pelo grau atingido pela divisão do

trabalho. Na medida em que não se trata de simples extensão quantitativa de forças produtivas já conhecidas (arroteamento de terras, por exemplo), cada nova força produtiva tem como consequência um novo desenvolvimento da divisão do trabalho [...] Ao mesmo tempo, através da divisão do trabalho, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os *indivíduos que cooperam* em determinados trabalhos. A posição de tais subdivisões particulares umas em relação às outras é condicionada pelo modo pelo qual se exerce o trabalho (patriarcalismo, escravidão, estamentos e classes) [...] As diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho representam também outras tantas formas diferentes de propriedade: ou, em outras palavras, cada nova fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si, no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”. (MARX e ENGELS, 1999, p. 28-29)

Marx, portanto, fala da divisão do trabalho e das formas de trabalho e propriedade como expressões mais concretas de forças produtivas e relações de produção, respectivamente. E após fazer isso, ou seja, após tentar colocar a questão das forças produtivas e das relações de produção em termos menos abstratos ou gerais, Marx parte então para uma breve revisão histórica das principais formas de propriedade e das sociedades em que elas existiram (MARX e ENGELS, 1999, p. 29-35). Essa revisão, no entanto, levará o texto da *Ideologia* a uma nova direção, pois, durante a mesma, Marx acaba tendo que discutir com questões políticas, como a manifestação de um governo monárquico ou o poder da nobreza na produção feudal, por exemplo. Marx, portanto, ao ilustrar a centralidade das forças e relações produtivas para a essência geral da produção através de exemplos históricos, acaba entrando na questão sobre a relação entre política e economia e demorar-se um pouco nessa discussão. Ele então levanta uma importante reivindicação, muito discutida por seus comentadores e críticos, que é a de que é preciso conceber as estrutura social, política e intelectual em conexão com a produção. Ou seja, é preciso pensar essas realidades sempre em conexão com a produção. Assim, segundo o autor:

“O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo a *conexão* entre a estrutura social e política e a produção” (MARX, 1999a, p. 36-37).

O que se observa a partir dessa citação, e na discussão que dela se segue, é isso que já apontamos acima, uma tentativa, por parte de Marx, de enfatizar a necessidade de se pensar a realidade social, política e intelectual do ser humano em conexão com a sua

realidade material, ou melhor, com a produção. Sabemos que a *Ideologia Alemã* é um texto em que Marx busca esclarecer-se sobre as premissas de seu próprio pensamento, no entanto, como se propõe a ser um texto de autoesclarecimento que se dá a partir de um acerto de contas com o pensamento da filosofia alemã da época, ou melhor, com os jovens hegelianos, a questão da intelectual ganha destaque. Assim, dentre esses momentos da realidade humana que precisam ser postos em relação com a produção, destacar-se-á a discussão sobre essa relação no que diz respeito à questão da atividade intelectual. E é nessa discussão que Marx faz menção à comentadíssima questão da “ideologia”, questão na qual não entraremos neste trabalho. Dessa discussão, sobre a relação da economia com a política e a “ideologia”, importa aqui apenas ressaltar que, para Marx, é preciso pensar a estrutura social, política e intelectual que os homens desenvolvem em interconexão com sua produção, ou seja, como algo que tem para com a totalidade da produção uma relação de interdeterminação⁵⁵.

Algo que já possível de ser notado a partir do que se expôs até agora, e que se encontra em plena coerência com aquele pressuposto ontológico formal de que falamos mais acima (e com a crença marxiana na natureza dialética das experiências do ser humano), é que o conceito de modo de produção se propõe a expressar a vida material dos homens a partir da *decomposição* da realidade produtiva em momentos diversos, mas interdeterminados, que precisam também ser decompostos segundo a essência de sua manifestação na práxis. Vamos vendo, por conseguinte, que o conceito de modo de produção funciona como um esqueleto lógico geral que se propõe a facilitar a integração do material histórico sobre a vida econômica dos homens. Marx, depois de alguns anos de estudo de Economia Política, propõe um pequeno conjunto de abstrações ou pressupostos que podem servir como princípios metodológicos gerais para aquele que deseje conhecer a realidade material do homem. É, portanto, de certa forma, *um modelo lógico-abstrato que Marx se permite deixar abstrair depois de considerar o desenvolvimento histórico da produção humana (estudar a economia política) e que se propõe a ajudar a agrupar as distintas determinações empíricas que a observação*

⁵⁵ Caso o leitor queira observar como tal conexão é feita por Marx num caso histórico concreto, recomendamos a leitura do *18 Brumário de Luis Bonaparte*, obra que, por falta de tempo e de fôlego, infelizmente, não pudemos integrar a este trabalho.

pormenorizada encontrará. Sobre isso Marx diz o seguinte no final da introdução da primeira seção⁵⁶ da *Ideologia*:

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As frases ocas sobre a consciência cessam, e um saber real deve tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. *Em seu lugar pode aparecer, quando muito, um resumo dos resultados mais gerais, que se deixem abstrair após a consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, separadas da história real, não possuem valor algum. Podem servir apenas para a ordenação do material histórico, para indicar a sequência de suas camadas singulares. Mas de forma alguma dão, como a filosofia, uma recita ou um esquema onde as épocas podem ser enquadradas. A dificuldade começa, ao contrário, apenas quando se passa à consideração, a pesquisar a interdependência real, prática, dessas diferentes camadas, e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A remoção dessas dificuldades depende de pressupostos impossíveis de desenvolver aqui, mas que resultam somente do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época.* [grifo nosso] (MARX e ENGELS, 1999, p. 38-39)

Marx me parece ser muito claro aqui, afirma que o teórico pode sim propor um conjunto de abstrações gerais para um determinado processo histórico, contudo, tais abstrações só podem ser elaboradas após uma exaustiva consideração do conteúdo histórico analisado e só têm sentido após se integrarem às determinações mais simples que se manifestam no processo de vida real ou empírico dos indivíduos. E, como diz Marx, tal integração das determinações mais simples, na sequência de suas camadas singulares, com a adequada exposição de suas interdeterminações, é justamente o mais difícil, pois requer um vasto estudo do processo em questão⁵⁷. É por isso que *O Capital*, que visa expor o movimento da economia burguesa na totalidade de seus pormenores e com uma adequada sistematização, apenas pôde ser escrito por Marx após os longos anos de estudo no museu britânico e as diversas tentativas de sistematização, dentre as quais, os *Grundrisse* é a mais conhecida. Nesse sentido, o que é defendido por Marx aqui, na

⁵⁶ “A. A Ideologia em Geral, Especialmente a Alemã”.

⁵⁷ “Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que pareça. Com efeito, tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. *Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é o mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.* [grifo nosso]” (HEGEL, 2008, p. 27)

Ideologia Alemã, nos parece estar em plena coerência com o que ele defenderá alguns anos mais tarde, em *Para a Crítica da Economia Política*, quando, numa crítica a Hegel afirma que: “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado, mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto” (MARX, 1999, p. 40). A gênese do concreto se encontra no processo de vida real e somente a partir de um estudo exaustivo deste processo é que pode ser reproduzido adequadamente pelo pensamento. Abstrações mais gerais, como o conceito de modo de produção subdividido em relações e forças produtivas, por exemplo, podem sim funcionar como ponto de partida da investigação, como guia para a imersão nos processos efetivos da práxis, contudo, se não se faz o caminho de volta, que vai das determinações mais simples (que o pesquisador encontra a partir dessa imersão) ao mais geral, com sua adequada integração em camadas, tais abstrações não servem de nada; ou como diz o próprio Marx na citação acima, “estas abstrações, separadas da história real, não possuem valor algum” (Ibidem).

Assim, após algum tempo de estudo de seu objeto, o teórico pode sim conceber um modelo lógico geral, que expresse abstratamente os principais momentos de um determinado processo do real, mas é preciso que tenha em mente que tal modelo é apenas um guia inicial, orientador da imersão do processo de vida real, que é onde residem as diversas determinações que efetivamente possibilitam sua manifestação. Imediatamente após a citação acima, em que Marx menciona a utilidade dessas abstrações gerais e alerta sobre sua precariedade, ele afirma então que irá destacar “algumas destas abstrações, para contrapô-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos” (MARX e ENGELS, 1999, p. 39). Marx parte então para o destaque das abstrações que, para ele, devem orientar aquele que se proponha a estudar a produção humana. E vai justamente destacar aquilo que desde a introdução do texto já vinha sendo destacado: o conceito de modo de produção como resultado da contradição entre forças produtivas e relações de produção. Contudo, essas “abstrações”, nesse momento do texto⁵⁸, serão expostas a partir de uma discussão sobre a essência da história e da consciência humana. Vejamos rapidamente como isso é feito.

⁵⁸ Que contempla os itens 1 e 2 da seção A da *Ideologia*, intitulados de “História” e “Sobre a Produção de Consciência”.

Quando visa expor isso a partir de uma discussão com a questão da história, o procedimento argumentativo é bastante semelhante àquele levado a cabo na introdução e que já comentamos acima; afirmará que, antes de tudo, de qualquer ato histórico, é preciso que os indivíduos estejam vivos, e que no caso do ser humano, essa existência como algo vivo se dá através da produção, logo, a produção é um elemento central: “o primeiro pressuposto da de toda existência humana e, portanto, de toda história, é que os homens devem estar em condições de viver para fazer história. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, etc. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação de tais necessidades” (Ibidem). Assim, após afirmar que o primeiro pressuposto da história humana é estar vivo, e que isso se dá através da produção, Marx parte então, como já fez na introdução, para colocar o vínculo da produção com a forma de cooperação vigente entre os indivíduos e a dependência de tal cooperação com o estado de desenvolvimento das forças produtivas:

A produção da vida [...] aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade. Donde se segue que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão constantemente ligados a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma “força produtiva”; segue igualmente que a soa de forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a “história da humanidade” deve sempre ser estudada e elaborada e conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX e ENGELS, 1999, p. 42)

Vemos, portanto, que há nessa discussão uma repetição daquilo que já havia sido posto na introdução desta primeira seção, os mesmo conceitos ou abstrações que já haviam sido destacados antes sobre a realidade material do ser humano, contudo, o que Marx quer destacar nesta discussão é a centralidade disso pra história, tal qual está colocado na seguinte citação:

Desde o início [da história], mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quando os próprios homens – e que toma, incessantemente novas formas e apresenta, portanto, uma “história”, sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também *mantenha os homens unidos* [grifo nosso]. (MARX e ENGELS, 1999, p. 42-43)

Para Marx, portanto, a união dos homens e o rumo de seus destinos enquanto coletividade, ou melhor, sua história, reside na essência de sua vida material, nas determinações que derivam do modo como produzem a sua subsistência. Expressa aqui, portanto, sua concepção materialista de história, ou seja, sua ideia de que o que está por trás das variações na forma assumida pela vida coletiva dos homens ao longo do tempo é a realidade material ou o mundo do trabalho. A história, portanto, que desde Hegel é compreendida como a sucessão da vida objetiva dos homens, deixa ter sua objetividade atrelada a uma forma de desenvolvimento ideal ou ideológico para tê-la então atrelada a uma forma de desenvolvimento da produção. Marx então, nas páginas que se seguem à citação acima, em que afirma estar a história atrelada à produção, passa a uma discussão com a concepção de história que vigorava no seu tempo, a idealista, contra sua ênfase no desenvolvimento do espírito humano, com o fim de ressaltar a centralidade do modo de produção e de seus momentos. Tenta demonstrar, a partir de exemplos históricos, que todo desenvolvimento espiritual que se obteve na história, foi sempre algo que se manifestou numa relação de contradição com determinadas forças produtivas e relações de produção. Marx, por conseguinte, tenta atrelar a inteligibilidade da história ao desenvolvimento da produção, pois, para ele, é o modo de produção aquilo que mantém os homens unidos em suas diferentes etapas. A inteligibilidade materialista da história é, portanto, um resultado direto da centralidade da produção para a sociabilidade ou para a vida coletiva dos homens.

Contudo, como dissemos mais acima, toda essa discussão sobre a história tem como fim, como o próprio Marx destacara no final da introdução desta primeira seção da *Ideologia* (MARX e ENGELS, 1999, p. 39), ilustrar aquelas abstrações gerais que podem ser usadas para orientar aquele que deseja compreender a realidade produtiva dos seres humanos. E é com esse mesmo fim que ele entra numa discussão “sobre a produção da consciência”, segundo tópico desta seção do texto, no qual segue enfatizando a importância da produção (e de seus momentos):

Toda concepção histórica, até o momento, ou tem omitido completamente esta base real da história, ou a tem considerado como algo secundário, sem qualquer conexão com o curso da história. Isto faz com que a história deva sempre ser escrita de acordo com um critério fora dela. A produção da vida real aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrrestre [...] Consequentemente, tal concepção apenas vê na história as ações políticas dos príncipes e do Estado, as lutas religiosas e as lutas teóricas em geral, e vê-se obrigada,

especialmente, a compartilhar, em cada época histórica, a ilusão dessa época. (MARX e ENGELS, 1999, p. 57)

É então, poucas linhas após ressaltar mais uma vez a centralidade da produção para a vida humana, tal qual se observa na citação acima, que Marx finalmente debaterá com a filosofia de Feuerbach. Até aqui, o enfoque deste capítulo vinha sendo uma discussão sobre significado do conceito de modo de produção, seus pressupostos e suas decomposições analíticas, a partir dos textos das *Teses* e da *Ideologia*, contudo, a discussão de Marx com Feuerbach que agora discutiremos, além de ajudar a elucidar o que já foi exposto sobre tal conceito, nos oferece a oportunidade de encaixar isso que foi visto até aqui numa discussão que desde o primeiro capítulo não voltamos a tocar.

Para Marx, o problema fundamental da filosofia de Feuerbach é o fato desta não perceber como essa condição material, vital ou natural, para a espécie humana, se manifesta como algo histórico. É o fato deste não perceber que a existência material da espécie humana somente se manifesta em conjunto com determinações históricas. O ser humano não *vive sua condição material de forma espontânea, vive-a de forma artificial*, ou seja, *vive-a através do modo como historicamente se manifesta sua produção*. Mesmo os objetos mais simples da vida material, como um alimento qualquer, são dados ao ser humano através do desenvolvimento histórico de sua produção. Como diz Marx: “Sabe-se que a *cerejeira* foi transplantada para nossas zonas pelo *comércio*, há alguns séculos apenas, e foi, portanto, tão-somente *através* dessa ação de uma determinada sociedade em uma época determinada que foi dada à certeza sensível de Feuerbach” (MARX e ENGELS, 1999, p. 67). Para Marx, portanto:

Feuerbach jamais fala do mundo dos homens, mas refugia-se na natureza externa, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas, com cada nova invenção, com cada progresso da indústria, uma nova parte é arrancada deste terreno e o solo sobre o qual crescem os exemplos de tais proposições feuerbachianas se restringe cada vez mais. (MARX e ENGELS, 1999, p. 63)

Feuerbach não concebe a natureza ou a realidade material do ser humano como uma realidade que existe *em fluidez* com as determinações que a própria espécie humana insere nela. Feuerbach, por conseguinte, concebe a natureza do ser humano como *coisa em si*, como algo intocado pelas determinações que derivam da própria ação desta espécie sobre o mundo. A contradição, a fluidez, a infinitude, não existem no pensamento de Feuerbach, e é por isso que Marx afirma que Feuerbach se refugia na

natureza externa, ou no mundo externo, e não no mundo dos homens. A experiência do ser humano é concebida por este último como algo imediato, ou seja, como algo que se manifesta unilateralmente sob a égide de uma única força ou determinação. E tal unilateralidade, ou não-contraditoriedade, não se manifesta apenas quando ele pensa a experiência material do homem, mas também sua experiência reflexiva ou racional. As experiências de reflexão, que o ser humano necessariamente leva consigo em cada experiência que executa no mundo, para Feuerbach, existem única e exclusivamente dentro da cabeça deste. Não saem daí para determinar o mundo. É por isso que Marx afirma que o homem em Feuerbach é um homem simplesmente contemplativo, pois a essência reflexiva deste não se mistura com a realidade exterior. Feuerbach, portanto, quando pensa o homem, sua natureza e sua consciência, não o concebe como um ser cuja experiência se manifesta como algo dialético, ou seja, como um processo interdeterminado, contraditório. É por este fato que “a ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, de um lado, à simples contemplação deste último e, de outro lado, ao simples sentimento; ele diz ‘o homem’ ao invés de dizer ‘homens históricos reais’” (MARX e ENGELS, 1999, p. 66). Feuerbach, assim, retorna ao dualismo que marcara a filosofia alemã até Hegel: se Kant, em seu subjetivismo, negligencia a influência da alteridade na reflexão humana, Feuerbach, em seu materialismo, nega a influência da ação humana na alteridade. Ambos negam, portanto, a necessária realidade negativa ou contraditória da experiência humana e assim não logram romper o dualismo que os aprisiona. É por isso, por essa concepção imediatista ou não-dialética da experiência humana, que Marx afirma que Feuerbach “tem que se refugiar numa dupla concepção, oscilando entre uma concepção profana, que percebe apenas o que é ‘imediatamente palpável’, e uma concepção mais elevada, filosófica, que contempla a ‘essência verdadeira’ das coisas” (MARX e ENGELS, 1999, p. 67).

O que queremos destacar da discussão acima é que o erro, presente tanto na concepção kantiana de consciência, como na concepção feuerbachiana de natureza, resulta de *um problema em suas concepções de “experiência”*. Tanto o subjetivismo de um quanto o materialismo do outro, resultam de uma concepção equivocada sobre a natureza da experiência humana, ou seja, de uma concepção equivocada sobre *a natureza do objeto sobre o qual visam predicar*. O que os leva a predicar equivocadamente sobre a experiência humana é fato de que têm um saber falso sobre o seu

objeto. Por quê? Porque concebem a possibilidade deste existir como uma realidade imediata ou não contraditória. Porque se permitem pensar a experiência como uma substância simples, pura, imediata. Ambos, independente do enfoque que dão, seja a natureza ou a consciência, propõem-se a pensar a experiência do ser humano como uma realidade essencialmente isolada, fechada em-si, independente da negatividade ou da interdeterminação. Ou seja, não pensam a experiência do ser humano como algo *dialético*, o que, como vimos no primeiro capítulo, consiste numa ideia de experiência em que não existe uma única força ou sujeito, mas múltiplas forças em interdeterminação, a verdade de uma misturada com a verdade da outra. E isso os impede, por exemplo, de pensar o ser humano, seja em sua vida consciente ou em sua vida material, a partir da sua conexão social, das condições que lhes são socialmente dadas, ou seja, a partir de sua realidade histórica que em seu tempo se lhe apresenta. Feuerbach, portanto, por não perceber que a vida material do homem se manifesta como algo contraditório, ou seja, não perceber que ela se manifesta em conjunto com forças que esta espécie, com sua ação específica, produziu e nela inseriu, não consegue perceber que a realidade material do ser humano se manifesta em conjunto com forças históricas⁵⁹. Como o diz Marx: “Na medida em que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e na medida em que toma a história em consideração, não é materialista. Materialismo e história aparecem completamente divorciados nele” (MARX e ENGELS, 1999, p. 70).

Kant e Feuerbach se confundem, portanto, quando falam, respectivamente, da reflexão e da natureza humana, porque se deixam levar por uma visão equivocada sobre a essência do objeto sobre o qual predicam. Suas percepções limitadas sobre a essência da experiência humana os impediu de avançar na teorização das manifestações da mesma. Assim, para que a filosofia pudesse então começar a compreender certos processos que em suas concepções tradicionais não lograva desvendar, foi preciso que seu objeto, a experiência humana, fosse concebido de uma nova maneira. Contudo, gostaríamos de salientar aqui que a filosofia não é a primeira ciência a ter que passar por esse processo de resignificação de seu objeto. Todas as ciências da humanidade, em um determinado momento de sua trajetória, tiveram que rever a concepção que tinham de

⁵⁹ Um ponto de vista histórico, por conseguinte, é aquele ponto de vista que observa os fatos, seja a consciência, a natureza, ou qualquer outro, a partir da essência de sua relação (sempre dialética) com a forma temporalmente vigente de intervenção humana.

seus objetos, para poder seguir adiante na explicação da manifestação dos mesmos. Como Copérnico já foi mencionado neste trabalho, pensemos então, por exemplo, na revisão que este propôs para o objeto da astronomia. Através da observação do movimento dos planetas durante a noite, ele começou a perceber que a forma do movimento destes corpos não era coerente com a ideia de um universo geocêntrico, ou seja, com a ideia de que a terra estava parada no centro do universo. Era impossível explicar esse movimento com base numa ideia de universo geocêntrico. Assim, a fim de tentar explicar com mais precisão a forma de tal movimento (dos planetas), Copérnico vai então propor seu famoso modelo heliocêntrico, o qual, como sabemos, defende que a terra e demais corpos celestes realizam um movimento de rotação ao redor do Sol. E com base nessa nova concepção de universo, ele logrou explicar a forma do movimento que os planetas traçavam no céu ao longo do ano. Copérnico, portanto, para fazer avançar a compreensão da astronomia, rompe com uma ideia que, há mais de 1000 anos, esta tinha de seu objeto⁶⁰. Contudo, o próprio modelo de Copérnico será depois superado, porque, se a ideia de que o Sol está no centro do universo serve para explicar a lógica do movimento dos corpos do sistema solar, ela é completamente insuficiente para explicar a lógica daquilo que está para além deste, como as estrelas, nebulosas, galáxias e etc. Até 1920, por exemplo, ou melhor, até os trabalhos de Edwin Hubble, ainda se acreditava que o universo era composto só por uma galáxia: a nossa, a via láctea, o que, obviamente⁶¹, deixava muitas coisas em aberto.

Assim, o que queremos destacar aqui, é que o conhecimento humano, está constantemente resignificando seus objetos para poder explicar fenômenos que, sob os pressupostos anteriores, permaneceriam inexplicáveis ou teriam uma explicação precária. E segundo o filósofo americano Willard Van Orman Quine, em seu famoso artigo *Dois dogmas do empirismo*, tal procedimento de “expandir a ontologia para simplificar a teoria” (QUINE, 1975, p. 253) é típico da ciência. Nesse sentido, toda ciência, inclusive a filosofia e as ciências humanas, está e estará continuamente vivendo “revoluções copernicanas”, isto é, está e estará constantemente repensando a essência de seu objeto para poder avançar teoricamente sobre o mesmo, logo, é um erro afirmar que Kant foi o único pensador que executou uma revolução copernicana na filosofia. Hegel,

⁶⁰ O modelo geocêntrico e da autoria de Claudio Ptolomeu, filósofo grego do século I.

⁶¹ Para nós, viventes da segunda década do século XXI.

ao tornar imanente o ponto de vista de uma experiência dialética, que é igualmente concebida por Kant, mas que é algo marginalizado em seu sistema, também executa uma revolução copernicana, ou seja, também executa uma resignificação de seu objeto, cujo impacto, principalmente para as ciências sociais, é, seguramente, ainda subavaliado.

Assim, Feuerbach não consegue explicar adequadamente a realidade material do ser humano porque não parte de uma concepção adequada de experiência, porque “não concebe os homens em sua conexão social dada [...] e por isto mesmo jamais chega até os homens ativos realmente existentes, mas se detém na abstração ‘o homem’” (MARX e ENGELS, 1999, p. 69). Logo, é por não perceber a natureza contraditória da experiência humana e por isso não conceber a realidade material desta espécie como algo articulado com as condições históricas vigentes⁶², que Feuerbach é incapaz de compreender a vida material do ser humano, ou melhor, é incapaz de compreender que a realidade material do ser humano se manifesta através de um determinado modo de produção. E segundo Kofler, “justamente nisto reside o significado da dialética da concepção materialista de história: ela não cancela enquanto tais os elementos contraditórios; em outras palavras, não concebe a sua unidade como absoluta, mas a apreende, precisamente, como unidade do contraditório” (KOFLER, 2011, p. 114).

Marx, como estamos tentando enfatizar desde a introdução, segue a Hegel e acredita que a experiência humana é essencialmente dialética, isto é, contraditória, negativa, interdeterminada, processual. Lembremos-nos do que ele diz nos *Manuscritos* sobre a grandeza da descoberta hegeliana de que a dialética é o princípio motor da experiência dos homens. Assim, com base nesse pressuposto de que a experiência humana é dialética, que a negatividade é o seu fundamento, Marx pode pensar a vida

⁶² Ao observarmos essa crítica de Marx a Feuerbach, e a ênfase com que ele defende que a realidade material do ser humano deve ser compreendida a partir da história, ou seja, a partir de uma realidade artificial, refletida, percebemos quão bárbara é toda tentativa de classificar o pensamento de Marx como positivista. Ele *não quer transformar os fatos sociais em coisas, mas reivindica justamente o contrário, que a coisas sejam transformadas em fato social*. Marx, portanto, quando defende a centralidade da práxis ou da empiria para a teoria, não está defendendo, absolutamente, que a teoria deva ter como objeto uma realidade puramente sensível, capaz de ser absorvida por via puramente indutiva. Ao enfatizar que a vida material do ser humano manifesta-se como algo histórico, ou seja, como algo que está condicionado por determinações condicionadas pelo intelecto, já está destacado o caráter *negativo, racional ou histórico* dessa realidade. O conceito de modo de produção é criado justamente para tentar abarcar a manifestação dessa realidade como processo marcado pela negatividade, pois, como processo negativo, não pode ser compreendido através da simples observação, precisa de um quadro lógico.

material desta espécie como uma realidade sintética em que, de forma geral (ou seja, segundo o modelo abstrato que está por trás da ideia de modo de produção) atuam as determinações históricas tanto do grau de desenvolvimento de suas forças produtivas quanto da forma de relacionamento produtivo socialmente vigente.

Expor a realidade material do ser humano passa, por conseguinte, por expor o seu modo de produção, ou seja, expor a totalidade de forças (que podem ser abstratamente divididas entre produtivas e sociais) que fazem com que a produção se expresse socialmente de uma forma determinada. A conexão material dos indivíduos, ou vínculo social que estabelecem a partir da produção, depende, portanto, da totalidade de forças que compõem o modo de produção. É dessas forças que deriva a sociabilidade praticada no processo habitual de reprodução da sua subsistência vital. Assim, expor a sociabilidade da realidade prática, ou a conexão material existente entre os homens, significa expor a totalidade dos elementos ou dos pormenores empíricos que a determinam, significa, em suma, *expor o seu modo de produção*. Na *Ideologia Alemã* Marx chega, portanto, à *consciência de si de sua abordagem do social*, pois chega a um modelo lógico geral que o permitirá observar *a conexão dos pormenores diversos daquele conteúdo que para ele produz a sociabilidade ou a organização social*, ou seja, *chega ao conceito de modo de produção*.

A sociabilidade moderna, portanto, *existe como resultado da síntese de fatores que o conceito de modo de produção introduz ou propõe como destacados*. Marx, portanto, *elabora assim um novo quadro conceitual para se pensar a manifestação do social*, quadro este que, como vimos na análise da *Ideologia Alemã*, fundamenta-se em dois pressupostos: o social é uma realidade sintética e reside fundamentalmente num conteúdo econômico. E é o conceito de “modo de produção” que engloba tal quadro. Numa linguagem hegeliana podemos dizer que é o conceito de modo de produção que determina, para Marx, a essência da negatividade social. É ele que define a forma das categorias que se interpõem aos indivíduos no quando têm que agir dentro da vida coletiva. É o conceito de modo de produção, por conseguinte, que expõe a gênese das determinações da sociedade com as quais o indivíduo necessariamente precisa sintetizar-se para agir coletivamente. O modo de produção é, portanto, a raiz da negatividade que permeia a vida coletiva, é nele que se definem a forma das portas que dão entrada aos circuitos de interação intersubjetiva.

A abordagem marxiana, portanto, a partir da *Ideologia Alemã*, não tem apenas um objeto, ainda indefinido, as relações materiais dos indivíduos, mas tem também seu pressuposto investigativo fundamental: o conceito de modo de produção, composto pela conexão das determinações que o engendram. É, portanto, uma concepção de vida social, que como já vínhamos dizendo, aborda-o, a partir do conteúdo de sua realidade material, como síntese ou totalidade. Tal qual afirma Giannotti: “Eis a categoria básica utilizada pelo marxismo para explicar as relações que o homem mantém tanto com a natureza quanto com os seus semelhantes.” (GIANNOTTI, 1985, p. 184).

Assim, para Marx, como pudemos observar dessa análise da *Ideologia Alemã*, a “verdadeira racionalidade da sociedade civil” está contida na articulação do conjunto de determinações e instâncias que podem ser agregadas no conceito de modo de produção. É da reprodução articulada dessas instâncias, e não do contrato ou do desenvolvimento das ideias, que emerge a sociabilidade que marca a vida coletiva dos indivíduos. Mapear essas determinações e assim expor a verdadeira forma da negatividade que se interpõe aos indivíduos em sua vida coletiva é, portanto, o papel da teoria, que, para Marx, deve começar fazê-lo através do conceito de modo de produção. Vejamos então como, de alguma forma, Marx já começa a por em prática seus novíssimos pressupostos metodológicos no primeiro texto econômico que sucede a *Ideologia*, vejamos, por conseguinte, a *Miséria da Filosofia*.

3.2. A Miséria da Filosofia

A *Miséria da Filosofia* é um livro escrito em 1847 por Marx e publicado inicialmente em Paris e Bruxelas. Consiste numa resposta à *Filosofia da Miséria*, de Pierre-Joseph Proudhon, em que, através de uma afiadíssima ironia, Marx critica sua economia e sua filosofia. Como afirma Engels, no prefácio que escreveu para a primeira edição alemã, essa obra foi escrita “quando Marx tinha conseguido elaborar os princípios de sua nova concepção histórica e econômica” (ENGELS, 2006, p. 9). Segundo o mesmo autor, “*O sistema das contradições econômicas ou Filosofia da Miséria*, de Proudhon, que acabava de aparecer, proporcionou-lhe a ocasião de desenvolver os seus princípios opondo-os às ideias do homem que, a partir de então, iria tomar um lugar preponderante entre os socialistas franceses” (Ibidem). Marx, por conseguinte, na *Miséria da Filosofia*, tenta pôr em prática, através de uma crítica a

Proudhon, os pressupostos teóricos que acabamos de analisar na seção anterior. O que queremos observar nessa breve seção é justamente como tais pressupostos emergem na crítica à teorização proudhoniana, com o fim de que os mesmos possam ficar ainda mais elucidados para nós.

Começaremos com a crítica de Marx à explicação proudhoniana do *valor de troca*. Claramente, o que o veremos criticar é o reducionismo da explicação meramente contratualista proposta por Proudhon para tal questão. Segundo Marx, Proudhon explica o valor de troca da seguinte maneira:

“Um homem” vai “propor a outros homens, colaboradores seus em diversas funções”, que se estabeleça a troca e se distinga entre o valor usual e o valor cambiável. Ao aceitar esta distinção proposta, os colaboradores não deixam ao Sr. Proudhon maior “cuidado” que o de reconhecer o fato, de assinalar, de “dar fé”, no seu tratado de economia política, da “gênese da ideia de valor”. Mas a nós sempre nos deverá *uma explicação da “gênese” dessa proposta* [grifo nosso], terá que dizer-nos como este homem solitário, este Robinson, teve de repende a ideia de fazer “aos seus colaboradores” uma proposta de gênero *conhecido* e como esses colaboradores a aceitaram sem o menor protesto. (MARX, 2006, p. 30-31)

Proudhon explica a origem do valor como um contrato, como uma moção que parte da mente de um indivíduo isolado para os demais, que logo a acatam. É, tal qual a explicação da teoria do direito natural para a vida social, uma explicação ficcional, uma mera justificativa teórica que passa longe de tocar os verdadeiros pormenores práticos que deram origem à troca (como, por exemplo, o crescimento da produtividade agrícola na baixa idade média ou o desenvolvimento da integração italiana com o oriente). Proudhon “simplesmente outorga ao fato da troca uma espécie de dignidade histórica apresentando-o em forma de uma moção, subscrita por um terceiro, tendente a estabelecer a troca” (MARX, 2006, p. 31). Depois de tudo que vimos neste capítulo, sabemos quão infundada parece a Marx tal tipo de explicação e, nesse sentido, ele é taxativo: “O Sr. Proudhon não entra nos pormenores genealógicos” (Ibidem). E, como vimos no capítulo anterior e veremos de novo logo adiante, para Marx, expor os pormenores genealógicos de uma relação social econômica, como o valor de troca, consiste em expor sua relação com o modo de produção em que ela se manifesta, ou seja, expor sua relação com as demais relações de produção e com as forças produtivas. É preciso expor, portanto, como o desenvolvimento dessa relação específica está vinculado a um determinado modo de produzir. Mas Proudhon, para “explicar

historicamente a ‘gênese de uma ideia econômica’, dá por suposto um homem que propõe a outros homens, que colaboram com ele em diversas funções, realizar esse ato de criação e já está tudo dito” (MARX, 2006, p. 32).

Após fazer essa breve crítica à explicação proudhoniana para a gênese do valor de troca, Marx parte então para uma crítica da explicação proposta por Proudhon para a essência da oferta e da procura. Neste debate específico, diferentemente da crítica à explicação da gênese do valor exposta acima, Marx não se limitará a dizer que Proudhon cai numa explicação abstrata por não entrar nos pormenores genealógicos da questão, mas também defenderá diretamente a referência ao modo de produção como solução explicativa da questão. Advertimos ao leitor que não pretendemos aqui demonstrar pormenorizadamente, como o faz Marx, por que tal conceituação do autor francês está economicamente equivocada, o que nos interessa aqui é apenas expor como aquele defende o imperativo de que, para explicar corretamente a questão, é preciso vinculá-la à totalidade de seu modo de produção. Numa explicação que, segundo Marx, “demonstra mais retórica do que lógica” (MARX, 2006, p. 35), Proudhon, depois de identificar a oferta com a “abundância” e a procura com a “escassez”, coloca o “livre arbítrio” como fundamento da oposição entre ambas. Como essa oposição entre oferta e procura está baseada no livre arbítrio, ou seja, a qualidade e a quantidade do que é produzido dependem exclusivamente da vontade individual, procura e oferta nunca coincidem porque tanto o produtor quanto o comprador são livres para produzir e demandar o que e quanto quiserem⁶³. A oferta e a procura, para Proudhon, portanto, dependem exclusivamente da vontade individual, do desejo espontâneo de produtores e consumidores. Vejamos então o que diz Marx sobre isso:

O Sr. Proudhon opõe o *comprador livre* ao *produtor livre*. Atribui a um e a outro qualidades puramente metafísicas. Por isso diz: “Está provado que é o *livre arbítrio* que dá lugar à oposição entre o valor útil e o valor de troca”. O produtor, a partir do momento em que produziu, no interior de uma sociedade fundada na divisão do trabalho – e esta é a hipótese do Sr. Proudhon – vê-se obrigado a vender. O Sr. Proudhon considera o produtor como dono dos meios de produção; mas concordará conosco em que estes não dependem do *livre arbítrio*. Mais ainda: esses meios de produção consistem, em grande medida, em produtos que recebe de fora, e, na produção moderna, ele nem sequer tem liberdade para

⁶³ Proudhon o coloca dessa forma: “Está demonstrado que é o *livre arbítrio* do homem que dá lugar à oposição entre o valor útil e o valor de troca. Como resolver essa oposição enquanto subsistir o livre arbítrio? E como sacrificar esta sem sacrificar o homem? (PROUDHON apud MARX, 2006, p. 36).

produzir a quantidade que quer. O nível atual do desenvolvimento das forças produtivas obriga-o a produzir em tal ou tal escala. O consumidor não é mais livre que o produtor. A sua opinião depende dos seus meios de das suas necessidades. *Tanto uns como outros estão determinados pela sua situação social, a qual, por sua vez, depende da organização social do conjunto* [grifo nosso]. Efetivamente, o operário que compra batatas e a amante que compra rendas seguem as suas respectivas opiniões. Mas a diferença destas *explica-se pela diferença de posição que ocupam no mundo e que é o produto da organização social* [grifo nosso]. (MARX, 2006, 37-38)

Ao tomar a oferta e a procura, ou o produtor e o consumidor, como elementos isolados, separados das determinações impostas pela organização social de um determinado modo de produção, Proudhon trata-os de maneira abstrata e, como diz Marx na citação acima, atribui a um e a outro somente qualidades metafísicas. Tomar a oferta e a procura como um resultado espontâneo da vontade de produtores e consumidores isoladamente elimina a influência da organização da produção nas mesmas, o que, para Marx, trata-se de uma abstração. Logo após a citação acima, Marx levanta então o seguinte questionamento: “Fundamenta-se inteiramente o sistema das necessidades na opinião ou em toda a organização da produção?” (MARX, 2006, p. 38), e então responde que “Em geral, as necessidades nascem diretamente da produção ou de um estado de coisas baseado na produção” (Ibidem). Proudhon, portanto, ao abordar a relação entre oferta e procura a partir de uma perspectiva liberal ou individualista, elimina a influência que as determinações do modo de produção exercem sobre tal relação. Ao abordar a oferta e a procura desde uma ótica liberal, que, nesse sentido, despreza a influencia produção como organização social sobre as mesmas, Proudhon não explica nada, pois “a oferta e a procura são relações de uma produção dada” (MARX, 2006, p. 39).

Das duas discussões acima, sobre a gênese do valor e sobre a oferta e a procura, gostaríamos de destacar duas coisas que já vínhamos enfatizando sobre o pensamento de Marx. *Primeiro*, seu *anti-liberalismo*, seu desprezo por esse tipo de abordagem individualista que, seguindo a Economia Política, Proudhon tenta utilizar para explicar os fenômenos que coloca em questão. Como pudemos observar, para Marx, é uma abstração toda tentativa de explicar um fenômeno social partindo de determinações espontâneas ao indivíduo, tal qual o “livre-arbítrio” ou a “livre-iniciativa”. Nenhuma relação social pode ser compreendida desde tal ponto de vista. A vontade individual só se manifesta para com o outro mediada por determinações específicas a uma forma particular de organização social, ou melhor, para me relacionar com outro preciso

adequar minha vontade a um grupo de critérios objetivos que são coletivamente vigentes. Na sociedade atual, e em qualquer outra que já existiu, não existe nunca uma relação social entre indivíduos, “Essas relações são, não relações de indivíduo a indivíduo, mas entre operário e capitalista, entre rendeiro e proprietário de terras etc. Suprimam essas relações e terá sido destruída a sociedade inteira.” (MARX, 2006, p. 90). Agir socialmente, ou dar sentido a uma ação orientando-se para a conduta alheia, como gosta de dizer Weber, presume a introspecção de um conjunto determinado de ideias ou noções socialmente reconhecidas. Não há como explicar um fato social com base na “espontaneidade da vontade”, enquanto pura manifestação positiva de vontades individuais; é preciso abordar tais fatos como algo que se manifesta sobre uma base negativa, ou seja, como algo que se manifesta sobre determinações socialmente reconhecidas que constituem um meio para a ação social. O “livre-arbítrio”, por si só, desse modo, não serve para explicar um fato social. Caso se queira explicar o mesmo é preciso justamente mapear os elementos que em conjunto formam as condições ou os critérios com os quais a vontade individual precisa sintetizar-se para agir socialmente. É preciso, portanto, expor a raiz dessa negatividade que se interpõe à vontade dos indivíduos quando precisam agir socialmente.

E, nesse sentido, já entramos no *segundo* ponto que gostaríamos de destacar da discussão acima. Expor a raiz dessa negatividade, ou desses critérios coletivos que reflexivamente todo indivíduo precisa interiorizar antes de agir socialmente, para Marx, como vimos na seção anterior, passa por expor sua relação com o modo de produção. A organização social de um determinado modo de produção, como resultado da conexão da totalidade dos elementos que o compõem, é a raiz da negatividade que socialmente se apresenta aos indivíduos como pressuposto de suas ações sociais. O *modo de produção é*, portanto, para Marx, como já havíamos dito na seção acima, *a essência do ser social e de suas manifestações*. E na discussão acima, sobre a oferta e a procura, isso parece ficar bastante claro. Contudo, a fim de que tal pressuposto marxiano, o de que *a raiz da negatividade do social é a realidade sintética do modo de produção*, fique ainda mais claro, observemos rapidamente mais um de seus debates com Proudhon.

Para tal propósito, observemos o debate de Marx com Proudhon no que diz respeito à explicação do mesmo sobre o ouro e a prata como *moeda*, assunto que voltaremos a tratar mais pormenorizadamente no último capítulo. Sabe-se que até

pouco, o ouro e a prata, além da qualidade que possuem de ser uma mercadoria, avaliada como qualquer outra mercadoria pelo tempo de trabalho, tinha ainda a qualidade de ser o agente universal da troca, ou seja, de ser moeda. Segundo Marx, toda teoria proudhoniana da moeda “consiste em escamotear a qualidade que têm o ouro e a prata de servir de *moeda*” (MARX, 2006, p. 71), ou seja, a teoria da moeda de Proudhon não se fundamenta na análise da função da moeda dentro da produção burguesa, mas no motivo que levou o ouro e a prata a desempenharem a função de moeda. Proudhon então, segundo Marx, em sua teoria da moeda, parte da seguinte questão: por que têm o ouro e a prata o privilégio de ser a moeda? A questão é colocada pelo primeiro da seguinte maneira: “Qual é, pois, a razão dessa preferência dada aos metais para servirem de moeda? [...] será possível *reestabelecer a série* da qual a moeda parece ter sido destacada e, conseqüentemente, reconduzir esta ao seu verdadeiro princípio?” (PROUDHON apud MARX, 2006, p. 72). Para Marx, quando Proudhon se pergunta pelo motivo da preferência pelo ouro e pela prata como moeda, já está pressupondo a moeda, ou seja, já está tomando a função da moeda como algo dado. Não se pergunta pela gênese da “função moeda”, mas pula toda a conexão do movimento que pôs e põe em prática tal função e parte diretamente para a questão da preferência pelo ouro. Para Marx, antes de saber por que o ouro e a prata têm a preferência no exercício da função de moeda, é preciso saber o que é essa função, como e em que condições práticas essa função passa a manifestar-se. Antes de se perguntar pelo privilégio do ouro e da prata, é preciso saber por qual razão se teve que criar um agente especial de troca. Vejamos então como isso é posto nas próprias palavras de Marx:

Colocando a questão nesses termos [por que o ouro e a prata são moedas?], o Sr. Proudhon já pressupôs a moeda. A primeira questão que deveria ter colocado era a de saber por que razão, nas trocas tais como são constituídas atualmente, se teve de individualizar, por assim dizer, o valor permutável, criando um agente especial de troca. A moeda não é uma coisa, é uma relação social. Por que razão é a relação da moeda uma relação da produção, como qualquer outra relação econômica, tal como a divisão do trabalho, etc.? Se o sr. Proudhon se tivesse inteirado bem dessa relação, não teria visto na moeda uma exceção, um membro destacado de uma série desconhecida ou a ser encontrada de novo. *Teria reconhecido, ao contrário, que essa relação é um elo, e, como tal, está intimamente ligado a todo o encadeamento das outras relações, e que essa relação corresponde a um modo de produção determinado, exatamente como a troca individual* [grifo nosso]. Que faz ele? Começa por destacar a moeda do conjunto do modo de produção atual, para fazer dela mais tarde o primeiro membro de uma série imaginária, de uma série [lógica ou conceitual] a ser de novo encontrada. Uma vez que

se reconheceu a necessidade de um agente particular de troca, ou seja a necessidade da moeda, só resta explicar por que essa função particular é atribuída ao ouro e a prata, de preferência a qualquer outra mercadoria. *É uma questão secundária que já não se explica pelo encadeamento das relações de produção* [grifo nosso]. (MARX, 2006, p. 72-73)

Marx é muito claro. Abordar o problema da moeda a partir da questão sobre o privilégio do ouro e da prata é tentar dar uma resposta a esse problema a partir da qualidade individual do ouro e da prata. E tal como Marx defende acima, essa abordagem nada explica sobre os motivos de existência de uma relação social como a moeda. A moeda é uma relação social de produção e, como tal, *está intimamente ligada a todo o encadeamento das outras relações e forças produtivas*, sendo, portanto, uma relação que corresponde a um determinado modo de produção. Mais uma vez vemos sua defesa do conceito de modo de produção como fundamento explicativo de um determinado fato social, nesse caso, a moeda. Como já havíamos dito antes, nosso objetivo aqui não é entrar no debate econômico de Marx com Proudhon, mas somente destacar sua defesa do conceito de modo de produção como pressuposto orientador da explicação econômica do social, por isso, não vamos expor a explicação sumária que o primeiro oferece em contraposição ao segundo para a questão da moeda (veremos isso na primeira seção do último capítulo).

Gostaríamos de enfatizar (mais uma vez) o fato de que Marx destaca que uma determinada relação social, como a moeda, existe apenas enquanto algo intimamente ligado com todo o encadeamento das demais relações, logo, sua explicação reside na exposição da totalidade de relações com a qual ela se articula para poder manifestar-se. Desde a exposição da análise do jovem Marx sobre a propriedade privada, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que temos tentado destacar esse princípio lógico do pensamento marxiano. E na seção anterior, através de uma análise do conceito de modo de produção e da forma como este se propõe a abordar a realidade material, mais uma vez tentou-se fazer esse destaque. E vemos agora, na *Miséria da Filosofia*, como tal pressuposto lógico ou explicativo é justamente aquilo que está no centro da argumentação marxiana que visa desconstruir a metafísica proudhoniana. No próximo capítulo, focaremos unicamente em demonstrar como esse pressuposto se manifesta nos trabalhos maduros de Marx, mas, por enquanto, voltemos à *Miséria da Filosofia*, pois ainda há nela alguns trechos que podem ajudar a deixar essa essência lógica do conceito de modo de produção um pouco mais explicitada.

Nesse sentido, parece interessante o momento em que Marx debate com a tese proudhoniana de que as oficinas manufatureiras nasceram da divisão do trabalho. Segundo Marx, Proudhon apresenta essa tese segundo a seguinte genealogia:

1º - Supõe um homem que “observou que, dividindo a produção nas suas diversas partes, e fazendo executar cada uma por um operário à parte” se multiplicariam as forças de produção. 2º - Esse homem, “apanhando o fio dessa ideia, diz a si próprio que, formando um grupo permanente de trabalhadores escolhidos para o objetivo especial que se *propõe*, obterá uma produção mais elevada etc.”. 3º - Esse homem faz uma *proposta* a outros homens para que eles possam compreender a sua ideia e o fio da sua ideia. 4º - Esse homem, no início da indústria, trata de *igual para igual os seus companheiros* que mais tarde se tornam seus operários. 5º - “É compreensível, de fato, que essa igualdade primitiva tivesse que ter desaparecido rapidamente devido à posição vantajosa do patrão e à dependência do assalariado”. (MARX, 2006, p. 119)

Segundo Marx, tal genealogia é mais uma amostra do absurdo idealista que é o método histórico e descritivo de Proudhon. Para este último, uma ideia individual, uma sacada de gênio, põe em marcha um processo amistoso entre iguais que dará origem à oficina manufatureira. Mais uma vez Proudhon atrela o desenvolvimento de um fato social, como a produção manufatureira, a uma descoberta individual seguida de uma filiação “contratual” à mesma. É, portanto, com base nessa genealogia absolutamente infantil que Proudhon propõe-se a colocar a oficina manufatureira como resultado da divisão do trabalho. Contra tal posição Marx afirma o seguinte:

A ampliação do mercado, a acumulação dos capitais, as modificações verificadas na posição social das classes, uma multidão de pessoas privadas de suas fontes de rendimento, essas são umas entre outras tantas condições históricas da formação da manufatura. Não foram, como diz o Sr. Proudhon, negociações amistosas entre iguais que reuniram os homens na oficina. Não foi sequer no seio das velhas corporações que nasceu a manufatura. Foi o negociante que se tornou chefe da oficina moderna, e não o antigo mestre das corporações. Em quase toda parte se travou uma luta entre a manufatura e os ofícios. A acumulação e a concentração de instrumentos e de trabalhadores precedeu o desenvolvimento da divisão do trabalho no interior da oficina. Uma manufatura era muito mais a reunião de grande número de trabalhadores e de muitos ofícios num só lugar, numa sala às ordens de um capital, do que a análise de tarefas e a adaptação de um operário particular a uma função muito simples. A utilidade de uma oficina não consistia tanto na divisão do trabalho propriamente dita quanto na circunstância de aí se trabalhar numa escala maior, de se pouparem muitas despesas inúteis etc. No fim do século XVI e início do XVII, a manufatura holandesa quase não conhecia ainda a divisão [...] Contudo, uma vez recrutados os homens e os instrumentos, a divisão do trabalho tal como existia sob a forma das corporações reproduzia-se e refletia-se

necessariamente no interior da oficina. Para o Sr. Proudhon, que vê as coisas do avesso, se é que as vê, a divisão do trabalho, no sentido que lhe atribui Adam Smith, precede a oficina, que é uma condição de sua existência. (MARX, 2006, p. 121)

O que Marx tenta mostrar, mais uma vez, a Proudhon é o fato de que é preciso explicar as relações sociais a partir da síntese de condições históricas e materiais que as engendram. É preciso vincular as diferentes objetividades sociais aos pormenores concretos que as permitem se manifestar como tal. Pois “os povos não procedem por meio de decretos. Antes de darem essas ordens eles deverão, no mínimo, ter mudado de alto a baixo as suas condições de existência industrial e política, e, por consequência, toda a sua maneira de ser” (MARX, 2006, p. 128-129).

5. BREVE COMENTÁRIO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IDEIAS E SER SOCIAL

Tudo o que mobiliza um homem tem, obrigatoriamente, que passar pelo seu cérebro – inclusive o comer e o beber.

Engels

Nos capítulos dois e três viemos destacando o enfoque da atividade teórica de Marx na produção material e sua opção pelo ponto de vista dialético. Vimos no segundo capítulo como, a partir de uma crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx descobriu seu objeto de pesquisa particular, isto é, o intercâmbio material entre dos homens, e depois como, em seus primeiros estudos e análises econômicas, Marx já aborda tal intercâmbio material desde um ponto de vista dialético, isto é, desde um ponto de vista que prioriza as interdeterminações recíprocas que reproduzem a manifestação de tal intercâmbio. No terceiro capítulo tentamos ver como, através da categoria de modo de produção, unem-se essas duas tendências da juventude de Marx, isto é, seu enfoque nas relações sociais que os indivíduos contraem em sua produção material e sua predisposição a abordar a experiência como totalidade, o que o permite criar um novo quadro de referências para o ser social. Tentamos mostrar, assim, como, na categoria de modo de produção, a junção dessas duas tendências se concretizou numa nova abordagem dialética do social, fundada nas determinações que reproduzem a negatividade da experiência material dos homens.

Contudo, nessa negatividade ou nesse jogo de forças que fomenta a experiência material dos homens, jogam não apenas forças materiais, como as necessidades biológicas do corpo humano, as condições geográficas e climáticas ou a tecnologia, mas

também forças reflexivas, ou melhor, forças fenomenológicas. Para que o capitalismo se reproduza como modo de produção é fundamental que os indivíduos usem seus cérebros para dar um conjunto determinado de sentidos ao mundo e aos fatos, ou seja, que façam com que reflexivamente as coisas *apareçam* (ou sejam vistas) segundo determinados conceitos. E a própria decomposição lógica proposta pelo conceito de modo de produção já aponta no sentido da necessidade de mapear tais forças reflexivas ou fenomenológicas quando subdivide a produção em forças e relações de produção. Uma relação social de produção só pode se produzir caso haja algum tipo de consenso conceitual operando, pois, caso contrário, os interlocutores não se entenderiam e assim não estariam se relacionando. O que queremos, portanto, com este capítulo, é tentar expor que, para Marx, as determinações reflexivas são um aspecto essencial da experiência da vida material burguesa, indiscutivelmente objetivo, ou seja, que certas ideias são condição de possibilidade para a existência do capitalismo.

Desejamos, assim, expor *como as ideias ou as determinações de reflexão se integram à negatividade (ou à dialética) da experiência material*, a qual, como se defendeu até aqui, é essência da forma como Marx aborda o social. E, para a maioria daqueles que são familiarizados com a obra desse autor, a primeira coisa que deve vir à mente quando se pensa em tal integração é o conceito de ideologia. Como já mencionamos no capítulo anterior, tal conceito é proposto por Marx na *Ideologia Alemã* para classificar as filosofias dos jovens hegelianos que lhe eram contemporâneos, e almeja expressar a ideia de uma falsa consciência⁶⁴, isto é, de uma consciência teórica do real distorcida ou ilusória. Nesse sentido, serviria para representar toda construção teórica que não se baseie em premissas históricas ou reais, mas sim em premissas abstratas ou metafísicas. Ideologia é assim toda reflexão ou representação teórica que não traduz a realidade histórica concreta, mas fala sobre a mesma a partir de pressupostos fictícios, mistificando-a. Como defende Althusser, em seu famoso artigo *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, o conceito de ideologia de Marx é concebido:

“como pura ilusão, puro sonho [...] Toda a sua realidade lhe é externa [...] é pensada como um construto imaginário cujo *status* é exatamente idêntico ao *status* teórico do sonho entre autores anteriores a Freud. Para eles, o sonho era o imaginário vazio e nulo, arbitrariamente

⁶⁴ Por mais que Marx nunca tenha usado a expressão exata, empregada por Engels numa carta de 1893, a ideia de falsa consciência é consistente com sua análise de mistificação em *A ideologia alemã*.

‘montado’, uma vez fechados os olhos, a partir dos restos da única realidade plena e positiva, a realidade do dia. É exatamente o *status* da filosofia e da ideologia em *A ideologia Alemã* (já que, nesse livro, a filosofia é a ideologia por excelência). Para Marx, portanto, a ideologia é uma montagem imaginária, um puro sonho, vazio e fútil, constituído pelos ‘resíduos diurnos’ da única realidade plena e positiva; a da história concreta de indivíduos concretos, materiais, produzindo materialmente sua existência”. (ALTHUSSER, 2010, p. 124-125)

O conceito de ideologia representa, portanto, como de forma brilhante destaca Althusser, aquelas ideias ou conjunto de ideias que representam de forma falsa a realidade, ou melhor, que se relacionam com a experiência humana concreta a partir de uma distorção teórica da mesma. E, nesse sentido, é um conceito que expressa uma forma de *relacionamento teórico entre ideia e real*. Através do conceito de ideologia as ideias se integram à negatividade da experiência material efetiva apenas como falsa representação teórica da mesma. A integração entre ideia e realidade proposta por tal conceito é assim meramente teórica.

É por isso que defenderemos aqui que o conceito de ideologia, tal qual elaborado por Marx na *Ideologia Alemã*, não serve para expressar a forma como as ideias se relacionam com a realidade em suas obras de maturidade. Nestas, muito mais importante do que a propagação de uma leitura falsa do real é o seu papel genético ou constitutivo para com a forma deste mesmo real. E um pensador importante que já chamou a atenção para isso foi Étienne Balibar. Em *La Philosophie de Marx* (1993) ele defende a tese de que nos textos elaborados após 1850 há um completo desaparecimento da noção de ideologia. Tal qual para Althusser, para Balibar o conceito de ideologia de *A ideologia alemã* significa o reflexo distorcido do real expresso pelo pensamento dos filósofos ou de qualquer outro metafísico, contudo, a partir do momento que Marx começa a se aprofundar na crítica da economia política, as ideias já não significam apenas uma ilusão teórica que reflete de forma falsa o real, mas sim algo que opera no cerne do processo efetivo de produção social (BALIBAR apud ZIZEK, 2010a, p. 35). As ideias, portanto, para o Marx maduro, não se relacionariam com experiência material como mero reflexo distorcido, mas sim um agente inquestionavelmente objetivo da mesma. E é justamente isso que vamos tentar apresentar aqui.

Nesse sentido, nada é melhor para subsidiar essa reflexão do que o famoso capítulo da mercadoria, pois expõe uma ideia que é condição necessária para a realização de qualquer relação social de produção. Toda e qualquer interação produtiva

que venha a ocorrer dentro do capitalismo precisa pressupor a validade do sentido proposto por tal ideia. É, portanto, uma condição irremediavelmente necessária à experiência material burguesa de produção. Assim, é por ela que conduziremos a discussão que agora nos estamos propondo.

Contudo, antes de iniciar essa reflexão, é preciso que façamos ao leitor uma rápida advertência. Quando nos propomos a falar sobre a objetividade das ideias para o velho Marx, não queremos dizer, de forma alguma, que seriam elas as responsáveis pela objetividade. Dizer isso seria retornar a Kant, segundo o qual a objetividade era algo atribuído unicamente pela razão, sendo esta seu único agente, enquanto aos objetos ou ao ser cabia unicamente o papel de fornecer uma impressão sensível completamente subjetiva ou particular. A essência da existência objetiva das coisas residia assim unicamente no poder de síntese do pensamento. E, segundo Marx, propor isso seria cair na ilusão de:

conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas esse *não de modo nenhum* o processo de gênese do próprio concreto. A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação *unilateral*, abstrata de um todo vivo e concreto já dado. (MARX, 1999, p. 40)

Para Marx, portanto, uma ideia ou categoria, como a de valor de troca, citada por ele acima, não é a causa da objetividade da experiência, mas sua propriedade. É uma ideia categoria cognitiva que existe e precisa ser confirmada em cada relação social de produção dentro do capitalismo, mas que só existe graças à sua articulação com todos os demais momentos que compõem a totalidade da produção burguesa. É por isso que Plekhanov afirma, de forma bastante apropriada, que “a teoria do conhecimento está, em Marx, estritamente ligada à sua concepção materialista de história” (PLEKHANOV, 1978, p. 16). Assim, na análise que faremos a seguir sobre a mercadoria, é preciso que tenhamos em mente que na “forma da mercadoria é analisado o caráter especificamente social da produção burguesa, mas não se trata de forma alguma de seu caráter absoluto” (MARX, 1999, p. 49). A mercadoria, portanto, como ideia ou conceito, é algo que existe apenas como parte e em relação com um todo vido já dado, que é produção

material burguesa. Logo, o que queremos com esse capítulo não é, em absoluto, apontar qualquer autonomia objetiva das ideias frente à dialética da experiência material – a qual, como vimos nos últimos capítulos, é para Marx o verdadeiro fundamento do ser social – mas apenas apontar destacar o papel constitutivo que as mesmas desempenham dentro da negatividade que engendra tal dialética.

4.1. A Mercadoria

Um autor que fará uma forte defesa da importância das determinações reflexivas para a análise marxiana do capitalismo é Leo Kofler. Como Lukács, Giannotti, Plekhanov e Lenin, ele defende a importância da dialética para o pensamento de Marx e, nesse sentido, reconhece o alto valor que precisa ser atribuído à categoria de totalidade quando se reflete sobre as análises desse pensador alemão (KOFLER, 2010, p. 54). Para Kofler, em Marx, “não é possível operar a análise de uma ‘célula’ ou ‘germe’ da sociedade burguesa sem a contínua referência conceptual ao todo” (KOFLER, 2010, p. 60). Kofler, portanto, está atento à necessidade de pensar qualquer aspecto das análises de Marx como unidade de uma totalidade. No que diz respeito à importância das ideias ou categorias para o pensamento de Marx, segundo Kofler, a análise marxiana:

Não se limita ao econômico, mas, pela dinâmica interna da referencialidade dialética, se expande até a esfera do ser espiritual, de modo que nada se pode conceber como existente com independência da totalidade social e fora dela. E esta relação dialética entre ideologia e economia, que parte do conjunto do processo econômico e só é apreensível com base na consideração da totalidade, constitui precisamente a essência do materialismo histórico. Tal essência não é, de modo algum, esse hábito teórico ainda não eliminado que consiste na mera sobreposição, exterior e mecanicista, dos elementos dos dois fatores estruturalmente contrapostos: o econômico e o ideológico. (KOFLER, 2010, p. 60-61)

Kofler defende, portanto, que o diferencial da abordagem marxiana é tentar observar a realidade da produção burguesa a partir da totalidade, em que todos os fatores determinantes precisam ser abarcados, ou todas as forças precisam ser consideradas, sejam elas mais eminentemente materiais ou espirituais. A produção burguesa é um modo de vida específico da espécie humana em que consciência e matéria entram em contradição e se determinam mutuamente. Uma imagem reflexiva, portanto, como a do valor de troca, não pode ser tratada como algo externo à dinâmica do capitalismo; é, como defende Kofler, um elemento interno do processo, fundamental à sua reprodução

diária como modo de vida. As variáveis ideais ou categoriais, portanto, para Kofler, *não são tratadas por Marx como algo “irreal”, como algo não essencial ou exterior à dinâmica do processo objetivo*, como tenderiam a pensar aqueles que acreditam que Marx trata os fenômenos ideais apenas como “falsa consciência”, mas, *em sua existência abstrata, são tão objetivos e reais como qualquer outro fator de produção*. Tais abstrações, como “valor”, “salário”, “mercadoria” e etc. *são condições de possibilidade para a existência do capitalismo como forma de vida*.

Segundo Kofler, quando aparecem, na análise do processo econômico, “fenômenos que exibem este caráter dual, mediado pelas contradições dialéticas da realidade – fenômenos que são meras abstrações, mas que, por outra parte, na forma dessa ilusão, representam uma condição de existência do processo prático –, Marx fala em ‘categorias’” (KOFLER, 2010, p. 68). A fim de demonstrar isso, Kofler cita então um trecho do capítulo da mercadoria que também reproduziremos aqui:

As formas que imprimem aos produtos do trabalho a marca de mercadorias, e que portanto são premissas da circulação mercantil, possuem já a fixidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem explicar para si mesmos não o caráter histórico dessas formas – pois eles as consideram como imutáveis –, mas o seu conteúdo. [...] É, portanto, essa forma fixa – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias que encobre o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais que os regem, ao invés de explicitá-las. [...] Tais formas constituem precisamente as categorias da economia política burguesa. Elas têm validade social e, portanto, *são formas conceptuais objetivas para as relações de produção deste modo de produção historicamente determinado* [grifo nosso]. (MARX apud KOFLER, 2010, p. 69)

Categorias reflexivas, como valor ou o salário, por exemplo, são, por conseguinte, para Marx, como atesta a citação acima, *elementos objetivos* para reprodução das relações de produção do modo de produção capitalista. Em sua abstração, são, como dissemos mais acima, tão reais e objetivas como qualquer outro momento do todo que compõe o modo de produção em questão. Cumprem, assim, uma função fundamental para o comportamento prático dos indivíduos dentro dessa forma histórica particular que é a sociedade burguesa. Nesse sentido, Kofler afirma que “a imagem dialética do mundo preserva intacta a especificidade qualitativa da natureza humana dotada de consciência – e isto deve ser sempre levado em conta” (KOFLER, 2010, p. 111).

Marx, portanto, nesse sentido, não pode ser compreendido como alguém totalmente separado da tradição fenomenológica inaugurada por Kant, pois, é alguém

que segue defendendo o papel fundamental que a racionalidade e suas categorias têm para a experiência da espécie humana. Nenhum homem pode assim atuar, para Marx, sem se fazer valer de seu cérebro. Obviamente, depois de tudo que discutimos aqui, sabemos que, para este autor, esse papel das categorias não pode ser tomado de forma abstrata ou idealista, mas tão somente como algo particular a um determinado nível de desenvolvimento da vida ou práxis humana, ou seja, não como algo absoluto, mas como resultado de um todo mais complexo de relações em que se destacam as necessidades materiais. No entanto, tal qual para Kant, em Marx, as categorias ou determinações reflexivas desempenham um papel fundamental na realidade da experiência humana. No materialismo dialético de Marx, as categorias não são algo externo à experiência real do ser humano, como defende, por exemplo, o materialismo naturalista de Feuerbach, mas são *constitutivas* dessa experiência e para se compreender adequadamente a vida material do ser humano, que é uma espécie que não vive sua natureza de forma imediata, mas a produz num processo em que necessariamente estão envoltas categorias, é preciso descobrir como tal vida material é determinada pelas mesmas. Sobre isso, Kofler afirma que:

A partir desta compreensão epistemológica [materialismo dialético], torna-se impossível não reconhecer que a consciência é a qualidade que diferencia a vida social dos demais níveis do ser, constituindo-a cabalmente como um nível específico. Mas isto significa que não pode haver nenhum aspecto da vida social que não se configure por meio da consciência – insiste-se neste *por meio da*. Aqui, o mecanicismo materialista pode se vangloriar dos seus fáceis triunfos: ele realça de indevida e não dialética o papel das condições naturais porque entende, erroneamente, que este ponto de vista – sobre o papel da consciência – implica, necessariamente e em última análise, uma recaída no idealismo. No entanto, os seus temores carecem de fundamento. A referência à *funcionalidade onipresente da consciência na totalidade social* [grifo nosso] é plenamente compatível com um materialismo. Realmente, o caráter materialista desta concepção consiste no seguinte: ao destacar o importante papel que o aspecto ativo desempenha na conexão dialética do processo social, tal concepção o faz afirmando que este aspecto ativo é dependente, em última instância, das condições sociais objetivas resultantes desta atividade e por elas determinado basicamente. Assim, considerado, em oposição ao velho materialismo, o processo social aparece em sua totalidade como práxis realizada com a intervenção da consciência e na qual os aspectos objetivos e subjetivos do processo constituem uma unidade. (KOFLER, 2010, p. 112)

Vimos, no primeiro capítulo, que a dialética é um ponto de vista filosófico que analisa os fatos a partir ótica de sua constituição, a partir da realidade de sua manifestação, ou seja, é o ponto de vista filosófico que descreve um fato a partir das

suas *condições temporais de possibilidade*. Assim, o que está em questão, quando se trata de explicar um determinado fato, é a totalidade de condições que são necessárias à sua manifestação. E, quando essas questões envolvem indivíduos da espécie humana, a consciência é uma condição imanente. As categorias que derivam do fato de ser o homem uma espécie consciente são uma onipresente condição de possibilidade da sua experiência. São, portanto, uma inalienável especificidade qualitativa da natureza da espécie humana. E, como aponta Kofler na citação acima, o pensamento de Marx não nega isso. Negar isso consiste numa abstração tão grande quanto a negação, por parte do idealismo, da influência da realidade material ou natural na forma de tais categorias. Para que se possa conhecer a realidade material da espécie humana em sua concretude é preciso reconhecer o papel que nela é desempenhado por processos abstratos ou cognitivos nos quais estão envoltas certas categorias. E um momento em particular onde tais processos se destacam é na forma mercadoria.

Como já se mencionou acima, numa carta a Engels de 22 de julho de 1859, ao falar de *Para a Crítica da Economia Política*, que havia sido escrita alguns meses antes, Marx afirma o seguinte: “No caso de que escrevas algo [sobre o livro], não debes esquecer: 1) que o Proudhonismo é aniquilado em suas bases, 2) que exatamente na forma mais simples, a forma mercadoria, é analisado o caráter *especificamente* social da produção burguesa, mas não se trata de forma alguma de seu caráter absoluto” (MARX, 1999, p. 49). Marx afirma, assim, (e não custa nada ressaltar isso mais uma vez) que no capítulo da mercadoria aquilo que é analisado é estritamente o caráter social da produção, e que tal caráter de maneira nenhuma contempla a explicação da mercadoria em sua totalidade (ou em seu caráter absoluto), o que só pode ser feito, como vimos ao longo desta dissertação, caso tal explicação articule esse caráter social da mercadoria de que fala o autor com as demais determinações do modo de produção burguês, o que, para Marx, precisou de todos os volumes posteriores do *Capital* para ser feito. Sobre o aniquilamento do proudhonismo, acreditamos que, no capítulo anterior deste texto, já foi dito o suficiente.

O queremos analisar agora é então o seguinte: *o que é esse caráter especificamente social* que Marx diz a Engels ser o seu objeto de estudo no capítulo da mercadoria? O que ele quer dizer com isso? Como veremos logo adiante, quando Marx fala da mercadoria como o caráter especificamente social da produção burguesa, aquilo que ele está querendo ressaltar é a *determinação formal* sob a qual *se apresentam*

indivíduos e produtos quando se relacionam dentro da produção burguesa. Como vimos no primeiro capítulo, toda relação social pressupõe uma determinação reflexiva, ou melhor, pressupõe a manifestação de um certo consenso conceitual. A interação intersubjetiva acontece através de ideias. E é disso que Marx está falando quando se refere a “determinação formal”. Assim, o que Marx quer ressaltar com o capítulo da mercadoria é *a determinação de reflexão que está por trás das relações burguesas de produção*, isto é, o pressuposto abstrato sob o qual se baseiam os indivíduos para poderem se relacionar economicamente nesse modo de produção particular. Vejamos como isso está posto no capítulo da mercadoria da obra em questão.

Marx começa o capítulo da mercadoria falando um pouco sobre o ponto de vista do valor de uso, afirma que “em primeiro lugar, a mercadoria é, na expressão dos economistas ingleses, ‘uma coisa qualquer, necessária, útil ou agradável para a vida’, objeto de necessidades humanas, meio de vida no sentido mais amplo da palavra” (MARX, 1999, p. 57). O valor de uso é exposto como o modo de ser da mercadoria que coincide com sua existência material palpável, sua realidade natural, ou seja, seu conteúdo: “qualquer que seja a forma social da riqueza, os valores de uso formam sempre seu conteúdo, que é, inicialmente, indiferente a essa forma” (Ibidem). O valor de uso é, portanto, o conteúdo da mercadoria, a propriedade de um objeto particular que de alguma forma serve às pessoas de uma determinada sociedade. Contudo, como Marx já adianta nessa última citação, o valor de uso de uma mercadoria não tem a ver com a sua realidade enquanto forma social de riqueza. Na sociedade burguesa, a propriedade útil de um objeto é indiferente à sua existência econômica. Tal qual afirma Marx: “Ainda que seja objeto de necessidades sociais, e estar, por isso, em contexto social, o valor de uso, contudo, não expressa nenhuma relação social de produção” (MARX, 1999, p. 57-58).

Assim, o valor de uso, no modo de produção burguês, não expressa uma relação social de produção, não tem importância econômica, ou seja, o valor de uso não é aquilo que põe a produção burguesa em movimento. É importante salientar que quando falamos de “importância econômica”, estamos falando de importância produtiva: na sociedade burguesa, o valor de uso não é a determinação econômica central porque não é o critério essencial das decisões que são tomadas na vida produtiva. Nessa sociedade, não é o valor de uso dos produtos que os fazem ser produzidos. O valor de uso, por conseguinte, na sociedade burguesa, *não significa nada para as relações sociais de*

produção. A questão que se abre então é: Por quê? Por que o valor de uso não expressa, no capitalismo, uma relação social de produção? Logo após afirmar o que está na citação acima, Marx então diz o seguinte:

Ser valor de uso parece ser pressuposição necessária para a mercadoria, mas não reciprocamente, pois ser mercadoria parece ser determinação indiferente para o valor de uso. O valor de uso em sua *indiferença ante a determinação econômica formal* [grifo nosso], isto é, valor de uso em si mesmo, fica além do campo de investigação da Economia Política. *Apenas entra em seu círculo quando é determinação formal* [grifo nosso]. O valor de uso é diretamente a base material onde se apresenta uma relação econômica determinada – *o valor de troca*. (MARX, 1999, p. 58)

O valor de uso não tem valor social na produção burguesa. Não significada nada para as relações produtivas que se manifestam neste tipo de sociedade. Por quê? Porque o valor de uso não é a finalidade da produção burguesa, é, na verdade, indiferente a tal finalidade. *O valor de uso não é a determinação central do capitalismo porque, nessa sociedade, uma determinação abstrata ou ideal se sobrepõe ao mesmo*. Como afirma Marx na citação cima, o valor de uso não tem valor social justamente porque é indiferente a essa determinação formal que de fato orienta a economia capitalista. A economia, portanto, quando capitalista, *se fundamenta numa determinação formal e não no valor de uso*. E a Economia Política é a disciplina que estuda a produção burguesa, isto é, que estuda a produção da vida material humana quando orientada por uma determinação formal, por isso, o valor de uso em si mesmo, separado de sua existência definida por essa determinação formal, fica fora do campo de estudo dessa disciplina. Sobre isso, na citação acima, Marx é bem claro: o valor de uso só entra no campo da Economia Política *quando é determinação formal*, ou seja, o valor de uso *só se transforma numa relação social de produção quando é valor de troca*.

Paremos um pouco para pensar um pouco mais sobre *o que é uma relação social de produção*. Marx usa muito reiteradamente o termo “relação social de produção” ao longo do texto do capítulo, ao ponto de que o conceito chega quase a parecer ter uma significação intuitiva, contudo, seu verdadeiro significado está longe de ser intuitivo. O conceito de “relação social de produção”, na verdade, representa um processo, ou melhor, um processo lógico. É um movimento dialético ou uma dialética o verdadeiro significado que está por trás da exaustivamente repetida imagem fonética de uma “relação social de produção”. Se levarmos em conta a discussão acima, elaborada a

partir do terceiro parágrafo do capítulo da mercadoria, podemos afirmar que uma relação social de produção é aquele tipo de relação produtiva que se baseia em uma determinação formal. Ou seja, é *uma relação produtiva fundamentada num pressuposto formal*. Tal explicação basta para que vejamos o processo dialético que representa tal conceito? A depender do leitor, pode ser que sim, mas é preciso que tentemos expor tal processo um pouco mais *pormenorizadamente*. Como é possível que uma relação se manifeste sob um pressuposto formal? Segundo o ponto de vista dialético, como vimos, tal relação só é possível caso seja uma relação entre dois indivíduos dotados de consciência, ou seja, dois indivíduos dotados de uma capacidade de inserir determinações reflexivas na sua percepção do mundo, e caso estes dois indivíduos compactuem das mesmas determinações de reflexão (ou ideias) no que diz respeito ao fato em questão que os põe em relação. E, como estamos falando aqui de “relações de produção”, essa relação, obviamente, tece-se em cima de algum momento da produção da subsistência material da espécie. Assim, numa relação social de produção, ou numa relação de produção formalmente determinada, há um movimento reflexivo simultâneo por parte das duas (ou mais) partes da relação em que uma determinada ideia, ou uma determinada abstração, é imputada ao real como pressuposto válido para sua interação produtiva. Desse modo, numa relação social de produção, há sempre esse processo recíproco de abstração em que um determinado conceito é reconhecido pelas partes da relação como pressuposto do seu intercâmbio. O termo “relação social de produção”, expressa, portanto, um processo dialético em que os indivíduos reflexivamente reconhecem uma determinação formal (ou uma ideia) como pressuposto de sua interação econômica, ou seja, nada mais do que aquilo que está expresso no movimento do reconhecimento. Antes de enfatizar a semelhança entre a lógica por trás daquilo que Marx chama de “relação social de produção” e a lógica do movimento do *reconhecimento*, observemos um pouco mais o texto do capítulo da mercadoria, pois logo surgirá um momento mais apropriado para fazer tal comparação.

Vimos na última citação que Marx afirma que o valor de uso está fora do campo de investigação da Economia Política porque é indiferente à determinação econômica formal que marca o campo de estudos dessa disciplina. Tal determinação, como diz Marx na mesma citação, é o valor de troca. De forma sumária, podemos afirmar aqui que o valor de troca é uma determinação *quantitativa* dos produtos, ou seja, é a determinação dos produtos, ou *a apresentação dos produtos*, através de uma grandeza

(ou de um conceito) que os permitam ser expressos apenas quantitativamente. O valor de troca é, portanto, a apresentação quantitativa do produto através de uma grandeza socialmente compartilhada. É, nesse sentido, o meio de que dispõem os produtores para poder trocar seus produtos, pois como valores de uso, é impossível compará-los. Elevados à mesma grandeza abstrata, transformados na mesma *substância formal*, os produtos tornam-se então permutáveis, pois passam a representar qualitativamente a mesma determinação reflexiva e podem então ser comparados apenas em sua proporção quantitativa. Como diz Marx, como valor de troca “as mercadorias cobrem-se umas às outras em quantidades determinadas, substituem-se entre si na troca, valem como equivalentes e, apesar de sua aparência variegada, apresentam a mesma unidade” (MARX, 1999, p. 58). Assim, quando apresentados como grandeza abstrata, como determinação formal, ou seja, quando apresentados como valor de troca, os produtos podem então ser trocados apenas em função de suas existências quantitativas.

Logo após afirmar o que está posto no trecho citado do último parágrafo, Marx afirma o seguinte:

Os valores de uso são imediatamente meios de subsistência. Mas, inversamente, esses meios de subsistência são eles próprios produtos da vida social, resultado de força vital humana gasta, *trabalho objetivado*. Como *encarnação do trabalho social*, todas as mercadorias são *cristalizações da mesma unidade* [grifo nosso]. (MARX, 1999, p. 58)

Vimos no último parágrafo que *o valor de troca é a essência dos produtos quando estes se apresentam numa relação econômica determinada, ou seja, quando eles se apresentam (por motivos econômicos) através de uma determinação formal*. Contudo, um produto não pode ser valor de troca imediatamente, imediatamente, como está dito por Marx na citação acima, um produto é apenas meio de subsistência, valor de uso. Um produto não pode, portanto, se apresentar como valor de troca imediatamente. Por si só não é valor de troca. É preciso que alguma força externa intervenha. Como muito claramente o diz Marx, na citação acima, é apenas como *encarnação do trabalho social, ou seja, como resultado de um trabalho já determinado, que os produtos transformam-se em valor de troca*. É um trabalho já formalmente determinado, ou uma forma social de trabalho, que possibilita que os produtos apareçam como valor de troca; é ele a força que *traveste* os produtos. Reflitamos um pouco sobre isso.

Pouco depois da citação acima, Marx afirma o seguinte:

Suponhamos que uma onça de ouro, uma tonelada de ferro, um quintal de trigo e vinte varas de seda sejam valores de troca de igual grandeza.

Como tais equivalentes, nos quais se extinguiu a diferença qualitativa de seus valores de uso, apresentam um volume igual *do mesmo trabalho*. *O trabalho que uniformemente se objetivou neles deve ser ele próprio uniforme, sem diferenças, trabalho simples* [grifo nosso], para o qual é tão indiferente aparecer em forma de ouro, ferro, trigo ou seda, como é indiferente ao oxigênio encontrar-se na ferrugem, na atmosfera, no suco de uvas ou no sangue dos seres humanos. Mas cavar em busca de ouro, extrair ferro da mina, cultivar trigo e tecer a seda são modos de trabalho qualitativamente diversos entre si. De fato, o que concretamente aparece como diversidade de valores de uso aparece em processo como diversidade da atividade que produz valores de uso. Sendo indiferente diante da matéria particular dos valores de uso, *o trabalho que põe o valor de troca é, por isso, indiferente diante da forma particular do próprio trabalho* [grifo nosso]. (MARX, 2011, p. 58-59)

Para que um produto se apresente como valor de troca, ou seja, para que tenha significação econômica dentro da sociedade burguesa, é preciso que o trabalho que o produz o objetive como tal. Como o defende Marx claramente na citação acima, a apresentação de um produto como valor de troca depende de um trabalho que o produza como tal. Para que os produtos sejam reconhecíveis com base na mesma determinação formal, ou seja, para sejam reconhecíveis na mesma grandeza abstrata e assim sejam diferentes apenas em termos quantitativos, é preciso que o trabalho que os produz faça isso. E para que um trabalho possa produzir produtos qualitativamente idênticos, indiferentes às suas propriedades materiais específicas, o próprio trabalho precisa reconhecer-se como tal, ou seja, o próprio trabalho precisa ser compreendido como algo idêntico e indiferente às suas qualidades. Como diz Marx, “o trabalho que uniformemente se objetivou neles deve ser ele próprio uniforme, sem diferenças, trabalho simples” (Ibidem). Ou seja, a determinação formal (ou o valor de troca) que transforma os produtos em coisas economicamente significantes para a sociedade burguesa, ou seja, em coisas com valor de troca, é resultado de um trabalho também formalmente determinado, *trabalho simples ou abstratamente geral*. Para que os produtos se apresentem segundo uma grandeza abstrata, é preciso que os trabalhos que os produzem também assim se apresentem. É, portanto, como encarnação de um trabalho já socialmente determinado, ou seja, de um trabalho já formalmente ou abstratamente determinado, que os produtos podem se apresentar como determinação formal ou social; um produto só pode ser indiferente ao seu valor de uso se assim também o for o trabalho que o produz. A diferença de grandeza das mercadorias como

valores de troca são apenas a diferença do trabalho social objetivado nelas. Como afirma Marx:

“Diversos valores de uso são produtos da atividade de indivíduos distintos, portanto, resultado de trabalhos individualmente diferentes. Mas, como valores de troca, apresentam trabalho igual, sem diferenças, isto é, trabalho em que a individualidade dos trabalhadores se extinguiu. Trabalho que põe valor de troca é, por isso, trabalho *abstratamente geral* [...] Como valores de troca de grandeza diferente, [os produtos] apresentam mais ou menos, maiores ou menores quantias desse trabalho simples, uniforme, geral abstrato, *que constitui a substância do valor de troca* [grifo nosso]” (MARX, 1999, p. 59).

Um produto é, portanto, como valor de troca, porque uma forma determinada de trabalho o produziu como tal, isto é, um produto só existe como valor de troca porque é resultado de um trabalho determinado. *Para pôr valor num produto, o seu produtor precisa apresentar seu trabalho produtivo como trabalho abstratamente geral.* A grandeza abstrata, ou a determinação formal que cobre os produtos na sociedade burguesa é, na verdade, o trabalho abstrato, que como tal, conta apenas como *tempo de trabalho*. É essa a grandeza abstrata na qual se equiparam todas as mercadorias quando se transformam em valor de troca, tempo de trabalho simples: “o tempo de trabalho objetivado nos valores de uso das mercadorias é tão exatamente a substância que os torna valor de troca, e daí mercadorias [...] como valor de troca todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho coagulado*” (MARX, 1999, p. 59-60). Um produto, portanto, não é valor de troca imediatamente, é valor de troca unicamente graças à ação do ser humano que através de um trabalho socialmente determinado, o faz aparecer como tal. Isso nos leva a concluir que, *a determinação formal mencionada por Marx como pressuposto para que um produto expresse uma relação social de produção* (na sociedade burguesa), *na verdade, se encontra no trabalho*. É o trabalho que, antes do produto, reduz-se a uma grandeza geral ou a uma determinação formal. Se os produtos se manifestam segundo tal determinação, isso se dá unicamente porque o trabalho põe a mesma nos produtos. É o trabalho que trasveste os produtos de forma a que estes se apresentem aos nossos olhos como quantum de valor ou como mercadoria. *O valor de troca só é a medida imanente das mercadorias porque o trabalho abstrato é medida imanente dos trabalhos.* A abstração que cobre os produtos é o resultado de uma abstração primeira, que cobre o trabalho. Nesse sentido, *o processo abstrato que marca o significado do conceito de “relações sociais de produção”, sobre o qual falamos mais acima, antes de se manifestar sobre*

os produtos, precisa manifestar-se sobre o trabalho das pessoas. Assim, o processo abstrato que permite às pessoas trocarem seus produtos como valores de troca, ou seja, que permite aos produtos serem percebidos como valor de troca, pressupõe um processo abstrato anterior, em que as pessoas percebem seus trabalhos segundo uma determinação formal, ou seja, como trabalho abstrato. Desse modo, vemos que *apresentar um produto como valor de troca pressupõe, no mínimo, dois processos abstratos, o que nos ajuda a afastar ainda mais uma possível compreensão intuitiva do conceito de “relações sociais de produção”.*

É, portanto, *no trabalho que está na base da determinação formal* que marca a economia burguesa e suas relações de produção. *É no compartilhamento de uma ideia sobre o trabalho, ou numa forma das pessoas darem sentido aos seus trabalhos, que está a origem do valor de troca ou da forma burguesa de se relacionar socialmente para produzir.* Como afirma Marx:

Para medir os valores de troca das mercadorias pelo tempo de trabalho contido nela, os diversos trabalhos devem estar reduzidos a trabalho sem diferenças, uniforme, simples; em breve, a trabalho que é qualitativamente o mesmo, e, por isso, se diferencia apenas quantitativamente. *Essa redução aparece como uma abstração, mas é uma abstração que é praticada diariamente no processo social de produção* [grifo nosso]. A resolução de todas as mercadorias a tempo de trabalho não é uma abstração maior nem tampouco menos real que a de todos os corpos orgânicos em ar. (MARX, 1999, p. 60)

A origem da determinação formal que contamina todas as relações de produção na economia burguesa está numa forma de determinar reflexivamente o trabalho. É devido ao caráter abstratamente determinado através do qual as pessoas apresentam seus trabalhos nessa sociedade que é possível que as coisas tenham valor de troca. Caso haja uma recusa coletiva de tal forma de apresentação do trabalho, em pouco tempo a produção burguesa entraria em colapso. É, portanto, justamente nessa forma em que os indivíduos apresentam seu trabalho que se manifesta a determinação formal que marca o “modo de ser social” da economia burguesa. Segundo Marx:

Somente a partir do fato de que o tempo de trabalho do fiandeiro assim como o tempo de trabalho do tecelão *se apresentam* [grifo nosso] como tempo de trabalho geral, e seus produtos por essa mesma razão se apresentam como equivalentes gerais, é que o trabalho do tecelão vem a ser trabalho do fiandeiro, e o do fiandeiro trabalho do tecelão, o trabalho de um se torna o trabalho do outro, ou seja, os respectivos trabalhos de ambos *se tornam um modo de ser social* [grifo nosso]. (MARX, 1999, p. 62)

É somente por se apresentarem como tempo de trabalho geral que os trabalhos transformam-se no modo de ser social determinado pela sociedade burguesa. Para que possam ser economicamente aceitos, ou economicamente reconhecidos dentro de uma sociedade de mercado, os trabalhos individuais precisam se apresentar como trabalho simples ou abstrato. Somente assim estão em condições de pôr valor de troca nos produtos. Como diz Marx: “as condições do trabalho que põe valor de troca, tais como resultam da análise do valor de troca, são *determinações sociais* do trabalho, ou determinações de *trabalho social*, mas não pura e simplesmente social, mas de um modo particular: um tipo específico de socialidade” (MARX, 1999, p. 61). *É, portanto, uma determinação social do trabalho aquilo cria as condições para que este possa pôr valor de troca.* Mas, como toda interação social pressupõe um processo abstrato, ou seja, pressupõe uma atividade reflexiva por parte dos indivíduos, e todo processo abstrato pressupõe uma categoria, *o que está por trás dessa determinação social é uma determinação formal.* Tal qual afirma Marx: “Só enquanto grandeza geral é que ele [o trabalho] é grandeza social. Para que o trabalho do indivíduo possa resultar em valor de troca, deve resultar em um *equivalente geral*, isto é, *na apresentação do tempo de trabalho do indivíduo como tempo de trabalho geral* [grifo nosso]” (MARX, 1999, p. 61).

Assim, somente quando se apresenta segundo uma determinação formal é que o trabalho se torna social. Os indivíduos precisam, portanto, apresentar seu trabalho como tempo de trabalho geral. Somente como grandeza geral é que o trabalho existe como grandeza social. Na sociedade de mercado, somente como grandeza geral, ou seja, somente quando apresentado segundo esta determinação formal, é que o trabalho é economicamente reconhecido. Nenhum empregador contratará um funcionário que se recuse a apresentar seu trabalho como tal. E é justamente isso o *caráter especificamente social da produção burguesa* ao qual Marx se refere na carta a Engels que citamos no começo desta seção. A reciprocidade universal no reconhecimento do trabalho como “trabalho abstratamente geral” é, portanto, a determinação formal, ou seja, a determinação de reflexão, que faz com que as relações sociais de produção modernas sejam relações de produção burguesas. É, por conseguinte, a categoria que, todos os dias, é reproduzida pela mente de bilhões de pessoas, fazendo com que o trabalho seja visto por elas como algo insípido, inodoro e incolor. Como diz Marx:

Trata-se, aqui, apenas da forma específica pela qual o trabalho recebe um caráter social. [...] Somente a partir do fato de que o tempo de trabalho do fiandeiro assim como o tempo de trabalho do tecelão se apresentam como tempo de trabalho geral, e seus produtos por essa mesma razão se apresentam como equivalentes gerais, é que o trabalho do tecelão vem a ser trabalho do fiandeiro, e o do fiandeiro trabalho do tecelão, o trabalho de um se torna o trabalho do outro, ou seja, os respectivos trabalhos de ambos se tornam um modo de ser social. (MARX, 1999, p.62)

O modo de ser social do trabalho é, pois, um modo de ser de quando este tem sua apresentação intersubjetiva marcada por uma determinação formal. E no caso da sociedade moderna, o significado que marca tal apresentação intersubjetiva do trabalho, é sua definição como algo desprovido de qualidades, como pura grandeza aritmética, ou seja, como algo que apenas existe quantitativamente. E é tal determinação formal do trabalho, isto é, tal definição reflexiva da realidade do trabalho, que permite que, por sua vez, os produtos produzidos pelo mesmo existam como valor de troca, ou seja, apresentem-se como mercadorias. A mercadoria é, assim, nada mais que um produto ou coisa trasvestido pela determinação formal que é posta nele através do trabalho abstrato. Contudo, ao contrário daquilo que é usualmente conhecido como *travesti*, isto é, pessoas que se vestem ou adornam com adereços do sexo oposto, a mercadoria não desperta uma sensação de rejeição ou estranhamento porque o seu adorno não se manifesta de maneira estética, mas de maneira cognitiva ou reflexiva, ou seja, não é um adorno que está diante dos olhos, mas detrás deles, pois “o valor de troca [...] não existe senão em nossa abstração, ou se se quiser, na abstração do indivíduo possuidor de mercadorias que tem a mercadoria sob forma de valor de uso no depósito e sob a forma de valor de troca na consciência” (MARX, 1999, p.71).

No entanto, esse processo – em que, para ser socialmente útil ou coletivamente aceito, o trabalho das pessoas é cognitivamente definido como grandeza aritmética e, como resultado disso, os produtos do mesmo são definidos como valor de troca – somente existe graças a uma enorme teia de outros processos que simultaneamente existem em conjunto com ele. Ou seja, esse processo sócio-cognitivo que se reproduz milhões de vezes a todo segundo no mundo atual, não existe como resultado de uma força abstrata, seja ela um mecanismo mental especial ou um espírito histórico transcendental, mas como resultado de uma enorme síntese de momentos práticos. Sua verdade é pura e simplesmente o todo do qual é apenas uma propriedade, e nada mais. E os capítulos que

se seguem à análise da mercadoria no *Capital*, são uma tentativa de mapear todo econômico do qual sua dialética (da mercadoria) é também uma parte constitutiva.

Vimos, assim, com a análise do capítulo da mercadoria, a ideia ou determinação significativa que está por detrás das relações de produção burguesa: trabalho abstratamente geral. É a partir de uma compreensão do trabalho como tal que o valor de troca pode se encarnar nos objetos e as demais instituições do capitalismo, como o mercado ou o capital, podem reproduzir diariamente sua operação. Caso as pessoas, por algum acaso, aprendam a compreender seus trabalhos de forma distinta, segundo uma ideia distinta, a vida do modo de produção capitalista, sem dúvida, estaria em risco. Contudo, sabemos bem que a essência desse modo de produção é a reprodução prática de suas instituições, e que a universalização da ideia de trabalho abstrato é nada mais que um produto sócio-pedagógico dessa prática. Isso, contudo, não tira desse processo cognitivo, dessa forma de conhecer a si mesmo, sua importância constitutiva, pois como dissemos acima, caso entre em ação alguma força social (como, por exemplo, a educação ou o partido) que se contraponha à pedagogia da práxis e impute uma nova ideia sobre o trabalho na mente das pessoas, todo o edifício produtivo burguês entraria em cheque. Assim, é preciso que tenhamos em mente o poder objetivo das ideias, algo que, para nós, Marx deixa muito claro com sua análise da mercadoria. As ideias são um fator constitutivo da negatividade que engendra a experiência material burguesa, não são mera “falsa consciência”. Concordamos então com Slavoj Žižek quando o mesmo afirma que “o nível fundamental da ideologia não é o de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social” (ŽIZEK, 2010b, p. 316), logo, como também afirma o mesmo autor “o que realmente importa não é conteúdo afirmado como tal, mas o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação” (ŽIZEK, 2010a, p. 15).

Poderíamos assim afirmar que a proposta de integração entre ideia e ser social do conceito de ideologia, tal qual proposto por Marx na *Ideologia Alemã*, é muito mais feuerbachiana do que marxiana, pois, é uma concepção volta não à crítica do real, mas à crítica de um comportamento teórico sobre esse real. Já foi mencionado acima que o grande pressuposto da atividade teórica de Feuerbach é a denúncia do a priori teológico ou idealista de quase toda filosofia e sua transformação e resolução numa antropologia materialista. Para ele toda a filosofia até então (inclusive a de Hegel, na qual esse

processo atinge seu ápice) predicou sobre o mundo através de uma perspectiva em que “o pensar abstrato, ou o conceito abstrato [do pensar] que deixa fora de si o ser, se torna conceito concreto” (FEUERBACH, 2008, p.46), ou seja, através de uma perspectiva em que uma ideia abstrata de razão (ou pensamento) era posta como sujeito da objetividade do ser. Assim, declara nas *Teses para uma reforma da filosofia* declara que “as verdadeiras relações entre o pensar e o ser devem ser expressas da seguinte maneira: o ser é o *sujeito*, e o pensar é o *atributo*” (FEUERBACH apud PLEKHANOV, 1978, p. 12). É o pensamento, portanto, na verdade, que é condicionado pelo ser e não o ser pelo pensamento, logo, é preciso lutar contra as tentativas da filosofia de contaminar a compreensão do ser com propriedades do pensar. Contudo, a questão fundamental aqui é a seguinte: “como é que o homem chega a estas invasões do domínio do ser pelo pensa?” (FEUERBACH, 2008, p. 46), o que Feuerbach responde de maneira categórica “Pela teologia” (Ibidem). A crítica feuerbachiana da filosofia é assim uma expansão da sua crítica da religião, expressa em *A Essência do Cristianismo*. Nesta obra ele afirma que a religião é uma perspectiva que transforma o ser humano em predicado de uma essência abstrata diversa de sua essência real (FEUERBACH, 1997, p. 33). Através da religião cristã o ser humano vê a essência do seu gênero a partir das qualidades de imaginadas de Deus, o que para Feuerbach o afasta de sua essência verdadeira, que é o objeto, ou seja, seu corpo, seus sentidos, sua natureza: “A religião cristã é o relacionamento do homem consigo mesmo ou com sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência [...] a essência divina não é nada mais do que a essência do homem abstraídas das limitações do homem individual, i. é, real, corporal, objetivada” (FEUERBACH, 1997, p. 46). Assim, como podemos observar, a crítica feuerbachiana da religião é uma crítica do ser humano enquanto objeto de si mesmo, é o sujeito que ao compreender-se a si mesmo como essência religiosa, expulsa para fora de si sua verdadeira essência, que é seu ser natural, tal qual o faz a filosofia idealista ao tomar o ser como objeto. A crítica da religião de Feuerbach, que o mesmo expande à filosofia, é, portanto, a crítica de um comportamento teórico.

O mesmo pode ser dito da crítica da ideologia marxiana, a qual visa atingir toda representação teórica do mundo que coloque um pressuposto fictício e não o ser concreto como sujeito do real. A crítica da ideologia de Marx é assim uma *continuação da crítica religiosa de Feuerbach*, pois é a crítica de um comportamento teórico sobre a práxis e não a crítica dessa própria práxis. *Não serve, portanto, para expressar a forma*

como Marx concebe a relação entre as determinações teóricas (ou as ideias) e o movimento ou funcionamento da práxis. Não serve para explicar como as ideias vêm a ser para Marx algo internamente constitutivo do ser da práxis. Nesse sentido, a própria filosofia de Feuerbach poderia ser considerada uma ideologia, pois se ela serviu para fazer uma crítica teórica da religião e da metafísica, de nada serve para fazer uma crítica do ser, pois, em sua concepção de mundo, esse autor “quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensamento, mas não vê a própria atividade humana como atividade objetiva” (MARX, 1977, p. 120).

Compreender a relação entre ideias e ser social no pensamento de Marx passa, por conseguinte, pela observação minuciosa de como as mesmas se apresentam em sua análise da produção burguesa, como pudemos introduzir com nossa exposição do capítulo da mercadoria. E isso é assim porque é nessas análises que podemos observar um mapeamento dialético das mesmas, concebidas enquanto agentes de um jogo de um jogo de forças diverso e interdependente.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

Guimarães Rosa

Com estas brevíssimas considerações finais, tudo o que desejamos é elucidar o que foi discutido até aqui. Queremos assim ressaltar, mais uma vez, a ideia que estamos defendendo ao longo do texto: a de que *Marx aborda o social como realidade sintética*. Repassemos então como se tentou fazer isso até agora.

O primeiro passo foi mostrar como a gênese dessa ideia se encontra na filosofia de Hegel, mais precisamente na sua passagem a um ponto de vista dialético da experiência. Foi graças a tal mudança de perspectiva que a experiência poder começar a ser pensada em sua existência prática, na forma como se manifestam na empiria ordinária. Como fato dialético, a experiência humana é algo que se deixa afetar pela alteridade, por aquilo com o que ela entra em contato quando se manifesta, assim, passa a ser concebida como algo sintético, interdeterminado, negativo, o que, como tal, é algo que não pode se manifestar de forma direta ou imediata, mas *somente como sucessão articulada de momentos ou estados, ou seja, como processo*. Nessa medida, é por se fundamentar numa concepção que compreende a experiência humana como processo, como algo interdeterminado, que o ponto de vista dialético logrou se aproximar da forma como essa experiência se manifesta na prática, pois nesta última, a não ser que

haja um espírito oculto por trás de todas as coisas, animais e pessoas, todo evento é sempre marcado pelo efeito de duas ou mais forças, ou seja, todo evento é sempre marcado pela contradição. Assim, é por ser um ponto de vista que concebe seu objeto como algo contraditório, fora de uma determinidade isolada, ou seja, como algo marcado pelo efeito de uma síntese de forças diversas, que o pensamento dialético logrou se aproximar dos processos que se manifestam na prática. E é por este mesmo motivo que tem a categoria de totalidade como princípio lógico fundamental de suas explicações. Se acreditarmos, como crê o ponto de vista dialético, que uma experiência existe como resultado de um jogo de forças diversas, explicar tal existência, evidentemente, passa pelo mapeamento desse conjunto de forças.

A categoria de totalidade é, por conseguinte, aquele princípio lógico que orienta o teórico que aborda os fenômenos como realidades sintéticas, ou seja, que busca a objetividade dos mesmos nas relações entre os diversos elementos que participam do processo em que se manifestam suas existências. É, portanto, o princípio que orienta aqueles que acreditam que a inteligibilidade dos objetos se encontra no jogo de forças por trás da sua manifestação.

Por motivos que já discutimos mais de uma vez, vimos que a obra de Hegel, mesmo com essa revolucionária opção por uma concepção dialética de experiência, quando teoriza sobre processos práticos, como na teoria social de sua *Filosofia do Direito*, por exemplo, ainda que seja fiel à totalidade como princípio lógico essencial, acaba sobrevalorizando o conteúdo intelectual de tais processos, o que leva sua explicação a se distanciar das verdadeiras forças que os compõem. Termina, portanto, por não se deixar levar pelo movimento interno do objeto. E é no sentido de ser contra essa sobrevalorização, que contamina toda a filosofia do mestre, que o jovem Marx desenvolverá sua crítica. Tentamos assim, no segundo capítulo deste trabalho, expor tanto tal crítica, como a solução apresentada por Marx para sair do escopo da mesma, qual seja: o enfoque no conteúdo material da experiência humana. E tal enfoque, para esse autor, não apenas suprime a sobredeterminação do fator ideológico ou intelectual na exposição teórica da dialética dos processos práticos ou empíricos, como também coloca em primeiro plano o aspecto social dessa experiência, aspecto este que o próprio Hegel tentara enfatizar. Assim, para Marx, com a ênfase no conteúdo material da experiência humana, ao mesmo tempo em que se suprime o idealismo que marcava o olhar hegeliano sobre os processos práticos da vida da espécie, se coloca o social no

centro de tais processos, pois é neste conteúdo que estariam os alicerces da vida coletiva da espécie, ou seja, é neste conteúdo que estaria o centro de produção da sociabilidade moderna⁶⁵.

É preciso então conhecer e expor o conteúdo material da experiência humana, o que para Marx, desde que concluíra sua *Crítica da Filosofia do Direito*, passa pelo estudo da Economia Política. Assim, ele começa a estudar tal disciplina e os primeiros resultados a que chega sobre o moderno conteúdo material da experiência humana estão expressos em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*. E o que a observação dessa primeira síntese de seus estudos economia demonstrou foi o fato de que Marx, ainda em sua juventude, já se propõe a assimilar esse conteúdo através de um procedimento distinto do da Economia Política, pois acredita que os pressupostos que orientam o procedimento desta disciplina não possibilitam uma adequada explicação de suas questões. Ao contrário de Hegel, que não se aproximava da práxis por ver sempre um motivo intelectual por detrás de tudo, a Economia Política “percebe o processo material” (MARX, 2009, p. 79), isto é, consegue ver a centralidade da experiência material e falar da mesma. Contudo, ela apenas o percebe, não o explica, “não nos dá esclarecimento algum a respeito do seu fundamento” (ibidem). E para alguém que, nestes mesmos *Manuscritos*, reconhece que “a grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final [é] a dialética, a negatividade enquanto princípio motor” (MARX, 2009, p.123), ou seja, que vê na determinação de que a dialética é princípio motor da experiência uma conquista grandiosa, esclarecer essa realidade material que a Economia Política apenas percebe passa por expor o jogo de forças ou a totalidade de contradições que engendram sua existência. Assim, explicar a realidade material passa pela exposição da interconexão de forças que está por trás da manifestação cada um de seus fatos econômicos.

E quando Marx defende uma abordagem dialética do conteúdo econômico, ou seja, uma abordagem que tem a contradição ou a negatividade como princípio motor, pode então afirmar que há forças históricas atuando neste conteúdo, o que, para ele, significa que estão atuando forças que derivam de um determinado nível de desenvolvimento de relações e forças de produção. É preciso, por conseguinte, considerar a realidade material do ser humano a partir do grau de desenvolvimento de

⁶⁵ “Uma conquista fundamental do materialismo histórico reside no reconhecimento da importância da consciência social, explicando-a em termos materialistas” (KOFLER, 2011, p. 110).

seu modo de produção. Contudo, nos *Manuscritos*, Marx ainda não elaborou o conceito de modo de produção como síntese global da realidade material da vida humana, o que, como tentamos expor no último capítulo, somente se dará na *Ideologia Alemã*.

Vimos que o conceito de modo de produção é uma proposta modelo abstrato que funciona como esqueleto lógico geral e que serve para facilitar a investigação dessa mais que embaraçada realidade sintética que é a vida econômica dos homens. Contudo, não é um modelo arbitrário, mas sim algo que só foi possível propor depois anos de estudo de Economia Política e que serve apenas para abrir as portas da realidade econômica, pois sem a integração das determinações mais simples da práxis e das suas distintas interconexões, não tem sentido algum. É, portanto, um modelo abstrato, uma proposta de lógica geral que Marx se permite elaborar depois de seus primeiros estudos de economia e cuja finalidade é auxiliar a agrupar as distintas determinações práticas que compõem esse imenso e multi-inter-determinado jogo de forças, ou essa imensa realidade sintética, que é a experiência material da espécie humana.

E um texto em que as questões tratadas por essa dissertação são afirmadas de forma categórica por Marx é o pequeno fragmento de crítica ao método da economia política que compõe a introdução de *Para a crítica da Economia Política*, obra que Marx considera uma introdução ao *Capital*. E o que vemos neste fragmento é uma argumentação quase que pura e simplesmente lógica. Dizemos quase porque Marx, a fim de destacar o ponto de vista lógico que considera adequado, utiliza alguns conceitos empíricos em sua argumentação, como população, classes, trabalho, dinheiro e etc., mas quando os cita ou entra em alguma discussão mais pormenorizada sobre os mesmos, o faz única e exclusivamente com a finalidade de ilustrar a questão lógica que está sendo tratada. Assim, aquilo que esta em questão neste pequeníssimo extrato é o *procedimento do raciocínio* quando este almeja representar teoricamente a realidade econômica de uma determinada coletividade, ou melhor, “a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado” (MARX, 1999, p. 40).

Marx inicia a discussão afirmando o seguinte:

Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isso é falso. A população é uma

abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignoramos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc., *não é nada*. Assim *se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo* [grifos nossos], e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos as determinações mais simples. Chegados a esse ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas. O primeiro constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia. (MARX, 1999, p. 39)

O que se observa do trecho acima é que, para Marx, a população, ou qualquer outro fato social, em sua forma acabada, isto é, quando no momento final de sua manifestação, contém apenas um pedaço do seu ser. A forma acabada de um determinado evento, forma esta que é aquela que se apresenta aos nossos sentidos como algo concreto, é, portanto, para este autor, apenas uma parte de sua verdade. E isso é assim porque, para um pensador dialético como Marx, os fatos sociais são realidades sintéticas, contraditórias, marcadas pela interdeterminação simultânea de agentes diversos, o que implica, como vimos, que seu ser é na verdade um processo ou um movimento. E a forma acabada através da qual um fato aparece, isto é, sua forma concreta, é apenas o ponto final de seu movimento, que, enquanto tal [enquanto movimento], é a síntese de várias determinações. O verdadeiro ser de um fato é assim a completude do seu movimento, a união articulada de todos os agentes que o permitem ir de um determinado ponto inicial a um determinado ponto final. Dessa maneira, na forma de sua aparição concreta, ou seja, na sua forma final, um fato é apenas o resultado no que deixou atrás todo o movimento que o constituiu. É apenas a ponta do iceberg. Qualquer representação, portanto, quando feita a partir da forma final de um determinado fato, a partir da forma concreta como este se apresenta, não passa, para Marx, de uma abstração.

É por isso que ele afirma, na citação acima, que a população, se desprezadas as classes que a compõem, é uma abstração, ou que o capital, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço e etc., não é nada. Marx defende então que quando a análise parte do concreto, dos fatos em suas formas acabadas, ao tentar construir uma explicação sistemática, terá apenas uma representação caótica do todo,

pois estaria construindo uma sistematização com base em abstrações, ou seja, com base em conceitos ou que se referem apenas a um pedaço da existência de seus objetos e assim não representam sua verdadeira essência. É preciso então, antes de propor qualquer tipo de sistematização, decompor essas formas concretas em camadas menores, até o ponto em que se chega às suas determinações mais simples, pois são estas que “uma vez mais ou menos fixadas ou abstraídas, dão origem aos sistemas econômicos, [sistemas] que se elevam do simples, tal como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre nações e o mercado mundial” (Ibidem). Assim, esse procedimento que se eleva do simples ao concreto, é, para Marx, “manifestamente o método cientificamente exato” (Ibidem). Logo após afirmar isso, ele parte para uma discussão mais abstrata sobre essa lógica que permearia esse método que seria o cientificamente exato. Marx afirma então o seguinte:

O concreto é o concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método [cientificamente inexato], a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. (MARX, 1999, p. 40)

Esse trecho do texto é de uma importância capital para se compreender o pensamento de Marx. Aquilo que ele afirmara na citação anterior através de conceitos empíricos, como população, trabalho e etc., é afirmado diretamente nesta: o concreto só existe como tal graças a uma unidade de agentes diversos, como interconexão de momentos, logo, precisa aparecer em sua reprodução teórica como processo de síntese. Um determinado fato não existe, portanto, como um objeto, estático e independente, mas como *objetividade*, dinâmica e contraditória. Sua realidade efetiva, como diz Marx nos *Manuscritos*, é a conexão do movimento (MARX, 2009, p. 80). De tal modo, o concreto, na totalidade do seu ser, e não na mera forma final e estática através da qual aparece, é uma realidade sintética, logo, aquele que deseje usar seu pensamento para reproduzi-lo teoricamente precisa apresentá-lo em seu processo de síntese. É, assim, uma articulação simples entre duas ideias o que está sendo expresso aqui em contraposição ao procedimento reificante⁶⁶ ou cientificamente inexato da Economia

⁶⁶ De forma geral, é reificante tudo aquilo que transforma processos ou acontecimentos dinâmicos em coisas.

Política: os fatos existem como realidades sintéticas (ou processos, ou movimentos), logo, a teoria deve apreendê-los em seu processo de síntese. O curioso é que alguém, aproximadamente 50 anos antes de Marx, já havia articulado essas duas ideias para defender a mesma coisa:

Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o *resultado junto com o seu vir-a-ser* [grifo nosso]. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a *diversidade* é, antes, o *limite* da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é. Essa preocupação com o fim ou os resultados, como com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, *tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima* [grifo nosso]. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar e si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos. (HEGEL, 2008, p. 27)

Se levarmos em conta o que discutimos até aqui, e tal discussão fizer algum sentido, podemos então afirmar que não há nada de curioso nessa semelhança de posicionamentos entre Marx e Hegel, pois ambos, ao abordar a realidade, partem do mesmo pressuposto ontológico básico: a dialética. E, tal qual também já afirmamos antes, tomar a realidade como algo dialético implica, por sua vez, que o pressuposto básico de sua compreensão, ou seu pressuposto lógico fundamental, é a categoria de totalidade.

O que queremos destacar aqui é que o posicionamento lógico defendido por Marx nesse pequeno fragmento é um resultado imediato de um posicionamento ontológico: o ser é dialético. E isso, como vimos, significa que as coisas, os fatos, as pessoas, os animais, as pedras, e etc. não existem fechados em si, como entes autônomos, como mônadas, ou com singularidade independentes. Significa que tudo que acontece neste mundo é fruto de uma articulação de forças, de uma síntese de agentes; pensemos, por exemplo, que para que cada uma dessas letras apareça na minha frente nesta tela neste momento, um pulso elétrico precisou ser gerado no meu cérebro, viajou pelo meu sistema nervoso periférico, informou os tendões da minha mão a executar um determinado movimento, que, por sua vez, empurrou um pedaço de plástico, que gerou outro impulso elétrico, que, após ser direcionado pelo processador, passou pela mistura de gases que compõem minha tela de plasma, os excitou e estes

geraram luz, que sob a forma de fótons chega agora à minha retina. Todo esse caminho foi percorrido todas as vezes que cada um desses caracteres apareceu aqui. E a dialética é justamente aquela orientação ontológica que reconhece a essencialidade desse caminho, que não se contenta com a mera imagem do caractere, mas que busca sua objetividade na sua união com a totalidade que a antecede. Nesse sentido, temos que concordar com Santos, quando afirma que, para esse ponto de vista “o agora presente é a negação de si mesmo, como o fogo, auto-dissolução permanente” (SANTOS, 2007, p. 111), ou com Aristóteles, quando diz que “a essência é o que a coisa era antes de haver sido” (ARISTÓTELES apud SANTOS, 2007, p. 123). Enquanto realidade sintética, a experiência precisa ser compreendida sob a égide da totalidade de seu movimento ou de seu vir-a-ser, como diz Hegel, e é por isso que, para Marx, “o curso do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao complexo corresponde ao processo histórico efetivo” (MARX, 1999, p. 41).

O resto do extrato da ainda algumas indicações do procedimento metodológico defendido por Marx, como, por exemplo, o fato de que é preciso vincular as determinações simples e suas relações às condições históricas, ou sua indicação sobre de onde o pesquisador deve começar a análise, contudo, como nosso objetivo aqui é unicamente o de tentar demonstrar que nesse pequeno texto seu autor propõe que a vida material seja tratada como realidade sintética, acreditamos não ser proveitoso tratar de tais questões.

Assim, após tudo que foi discutido neste trabalho, perguntemo-nos: o que é o social para Karl Marx? Num plano estritamente formal, dizemos: é uma realidade sintética. Uma totalidade integrada de partes, um agrupamento determinado de forças, uma constelação de momentos. E isso é assim porque Marx parte do pressuposto assumido primeiramente por Hegel de que a experiência é uma realidade dialética, ou seja, parte do pressuposto ontológico de que as coisas são ou existem contraditoriamente, negativamente. Segundo tal ponto de vista, toda existência objetiva, do mais simples átomo ao maior dos sistemas, existe sempre como realidade sintética. E isso é assim porque o real, para tal ponto de vista, existe como algo dinâmico, as coisas não estão paradas, mas se movendo, logo, estão chocando-se umas com as outras, o que implica que passam a existir em síntese com aquilo que se chocam, ou seja, não existem como coisas autônomas ou absolutas, mas sim como processos ou sistemas. Assim, antes de sair desse patamar hiper abstrato e descer à forma da existência das coisas

mesmas ou das distintas formas de práxis, podemos afirmar que o social é para Marx, antes de tudo, uma síntese ou sistema, ou seja, um conjunto de elementos interconectados de modo a formar uma totalidade organizada.

E acreditamos ser fundamental tomar a ideia de que o social é uma realidade sintética como ponto de partida porque ajuda a não nos deixar levar por uma aproximação parcial da questão, o que poderia acontecer caso partíssemos de algum momento particular em que a teoria social de Marx se apresenta de forma mais concreta, como quando analisa o desenvolvimento industrial moderno ou quando analisa a forma mercadoria, por exemplo. Com isso, respeitamos o princípio explicativo defendido pelo próprio Marx – princípio este que, como vimos, é consequência de sua opção por uma orientação ontológica marcada pela dialética – de que é preciso abordar as coisas como processo de síntese e não a partir das formas acabadas ou concretas através das quais elas aparecem; “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1999, p. 39). Assim, o social ou a sociedade, como ideia fechada ou acabada, é sempre apenas uma pressuposição do teórico, uma abstração, pois na sua forma prática, existe apenas como unidade do diverso.

Pensemos, por exemplo, num cenário em que abordássemos o que é o social para Marx a partir do capítulo da mercadoria. Encontraríamos então uma abordagem do social predominantemente enfocada no conteúdo cognitivo da vida econômica coletiva, ou seja, nas ideias ou categorias que orientam a sociabilidade da moderna experiência material da espécie. Estaríamos assim muito próximos do segundo Durkheim, o das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, cujo objeto central de estudo é o conjunto de representações coletivas ou categorias que estão envolvidas numa determinada forma de experiência social. Por outro lado, caso analisássemos a percepção marxiana do social unicamente a partir de sua análise dos efeitos da indústria moderna sobre a divisão do trabalho, poderíamos, muito embaraçosamente, chegar a uma concepção da questão que poderia estar bem próxima de uma abordagem materialista ao estilo de La Mettrie⁶⁷, isto é, uma abordagem centrada num ponto de vista mecanicista da vida humana. Acreditamos, assim, que, para poder compreender adequadamente a visão que tem Marx do social, é preciso que nos afastemos das impressões que nos causam esses momentos

⁶⁷ Julien Offray de La Mettrie foi um médico e filósofo francês do século XVIII. Foi o primeiro a reivindicar o termo “materialismo” para classificar seu próprio pensamento.

singulares em que sua teoria social aparece de forma mais acabada, ou seja, que não nos deixemos levar pelas impressões oferecidas pelos elementos particulares que compõem a totalidade do ser social. Tais impressões, causadas por essas particularidades do todo, funcionam mais ou menos como vistas laterais, frontais, superiores ou inferiores de um determinado objeto tridimensional, como, por exemplo, uma pirâmide, logo, correspondem apenas a uma visão simplificada daquilo que para Marx é a realidade efetiva do social. A verdade, portanto, como afirma Marx no prefácio à segunda edição do *Capital*, encontra-se na conexão íntima dos pormenores que compõem o objeto ou matéria em questão (MARX, 2011a, p. 28); ou como o diz Hegel, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, “o verdadeiro só é efetivo como sistema” (HEGEL, 2008, p. 39).

Nesse sentido, a fim de que se deixem de lado os riscos de se cair numa abordagem parcial da questão, acreditamos que é preciso destacar, antes de qualquer coisa, que o social é para Marx uma realidade sintética. Contudo, como vimos nos capítulos acima, isso não é suficiente sequer para propor uma contribuição sumária para essa questão [do social em Marx], que é o pouco que almejamos oferecer com este trabalho. Se a dialética é o pressuposto ontológico formal do ser social, pressuposto que coloca ao teórico o imperativo de buscar a explicação da forma deste no conjunto total de forças que o constitui, é a vida material seu conteúdo central. A centralidade da realidade material é, assim, também, um pressuposto ontológico do ser social. Para Marx, por conseguinte, o social é uma realidade irremediavelmente dependente da vida material. É esse conteúdo aquilo que para ele está no centro do processo de síntese que forma o sistema, ou a totalidade organizada, que é o ser social. É a experiência material, portanto, com todos os elementos que compõem a sua dialética, inclusive os ideais, como vimos no quarto capítulo, aquilo que para Marx está no centro do conjunto de forças que definem a vida coletiva dos homens, e é por isso que a chave para a medição de suas propriedades, ou para sua anatomia, para este autor, encontra-se na Economia Política.

Ao longo do texto vimos que a ideia de uma gênese social das práticas humanas, ou de uma explicação social para as experiências dos homens foi algo que já havia sido posto em marcha por Hegel, o que pode ser observado em todos os momentos de sua obra, mas, devido à imanente vinculação [na obra de Hegel] do ser social a uma

filosofia da história idealista, a verdadeira dialética do mesmo, ou sua verdadeira lógica, jamais pôde ser trazida à tona pelo pensamento hegeliano. Logo, tampouco se tornava visível o seu verdadeiro peso prático. E, para Marx, trazer a tona tal ser, ou tal fenômeno, como dito, passa por observar a dialética produção da vida material. O reconhecimento da significância prática do ser social, do seu peso para as experiências humanas, passa, portanto, para este autor, pela sua explicação em termos materialistas. É somente com o mapeamento da totalidade de determinações que marcam a dialética da experiência material da espécie humana, ou seja, da totalidade de determinações que marcam a produção, que seria possível então expor não só a verdadeira forma do ser social, mas também seu verdadeiro peso para a vida dos homens. Assim, para este autor, a ênfase no conteúdo material da experiência humana não só deixa para trás o viés idealista através do qual os fatos empíricos eram tratados pela filosofia hegeliana, como também eleva o ser social e sua dialética a uma inédita posição filosófica [ou teórica] central.

Para Marx, portanto, com a priorização filosófica do conteúdo material da experiência da espécie, a dialética do ser social emergiria para o pensamento como elemento central. E isso, desde a *Crítica da Filosofia do Direito*, já é para ele algo bastante claro. Contudo, tal centralidade do conteúdo material, desde seus primeiros experimentos teóricos materialistas, tal qual é possível observar nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, não implica que tal conteúdo deixe de se manifestar para ele como realidade sintética, ou seja, não implica que sua existência deixe de ser dialética. Um pressuposto ontológico não anula o outro, somam-se, a verdade de um misturada com a verdade do outro. Assim, essa realidade material, que é o conteúdo central do ser social, existe como algo dialético, logo, caso se queira compreender a verdade de tal objeto é preciso mapear a totalidade de determinações que a compõem em conjunto com as suas diversas camadas de articulações recíprocas. No entanto, a forma de tal objeto, a experiência material dos seres humanos, não é tão simples como, por exemplo, a de um triângulo, composta apenas por três elementos e três conexões, logo, expor suas leis é algo muito mais complicado. Mapear a dialética de um objeto complexo como esse requer um longo e intenso processo imersão no mesmo, e é com o fim de orientar tal imersão que Marx elabora, pouco tempo depois de reconhecer que a anatomia da dialética do ser social precisava ser procurada na Economia Política, e de dar seus

primeiros passos no estudo da mesma, o conceito de modo de produção. E tal conceito nada mais é, como dissemos acima, que um meio ou um “atalho abstrato”, formulado pelo autor a partir de seus primeiros anos de estudo da Economia Política, para se tentar emergir na vasta e entrelaçada dialética que compõe o conteúdo material em que reside o ser social.

Contudo, o que vimos foi que, na *Ideologia Alemã*, o que se passa não é apenas uma simples apresentação do conceito de modo de produção. Nessa obra, Marx não quer apenas criar um recurso metodológico para a inteligibilidade da dialética da realidade material da espécie humana, mas quer, acima de tudo, posicionar-se frente ao debate filosófico de seu tempo na mesma medida em que finca os pressupostos, definidos a partir dos seus estudos e experiências de juventude, de seu próprio projeto teórico. É assim que coloca, por conseguinte, frente ao dualismo absolutista que marcava a posição materialista de Feuerbach, a necessidade de se abordar a realidade material como algo contraditório ou dialético, pois, somente assim seria possível conciliar a mesma com as determinações históricas ou sociais; ou, frente ao idealismo dos demais jovens hegelianos, a necessidade de abordar a essência da vida coletiva dos homens a partir de sua experiência material e não mais a partir de sua experiência intelectual. Marx, portanto, na *Ideologia Alemã*, não apenas expõe um recurso abstrato voltado para auxiliar a compreensão de um determinado conjunto de fatos, mas finca os pressupostos básicos que orientarão seu próprio projeto teórico: o materialismo e a dialética.

E, como dissemos acima, com este projeto Marx acreditava ser capaz de por o ser social em evidência teórica. Porém, se as bases de tal projeto são fincadas na *Ideologia Alemã*, o mesmo só começa a se concretizar mais de 20 anos depois. É somente com a publicação do primeiro volume do *Capital* que a dialética da experiência material moderna, ou como diz Marx no prefácio da primeira edição do mesmo, “a lei econômica do movimento da sociedade moderna” (MARX, 2011a, p. 18), começa a ser apresentada em sua existência efetiva, isto é, na totalidade de sua existência sistêmica ou sintética. Sobre isso, o único que tratamos aqui foi o pouco que observamos, com o fim de destacar a importância objetiva da realidade reflexiva ou ideal para o ser social em Marx, sobre a questão da mercadoria, logo, não temos condições de afirmar muita

coisa sobre a lógica de tal dialética ou sobre a concretização do projeto teórico marxiano. Fica por aqui, portanto, a nossa contribuição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. 1969. *For Marx*. London: Penguin.
- ALTHUSSER, L. 1979. *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*. In: ALTHUSSER, L. & BADIOU, A. *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*. São Paulo: Global.
- ALTHUSSER, L. 2010. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BARBOSA, N. & PEREIRA, S.J.A. 2010. “A Inflexão do Governo Lula: política econômica, crescimento e distribuição de renda” in: SADER, E & GARCIA, M.A. (orgs) *Brasil entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Boitempo & Ed. Perseu Abramo.
- BARRETO, Lima. 2010. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Escala.
- BALIBAR, Étienne. 1993. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga; ALMEIDA, Júlio Gomes. 2002. *Depois da Queda: a economia brasileira da crise da dívida aos impasses do Real*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BONACCINI, Juan Adolfo. 2003. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- CHASIN, José. O método dialético. Disponível em: <<http://orientacaomarxista.blogspot.com.br/2010/10/metodo-dialetico-jose-chasin.html>>. Acesso em: 10 de maio de 2013.
- DESCARTES, René. 1987. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Estampa.
- DURKHEIM, Emile. 2009. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- ENDERLE, Rubens. 2010. Apresentação. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- FAGNANI, Eduardo. 2011b. Notas sobre o desenvolvimento social recente do Brasil. *Texto para discussão, IE/UNICAMP*, n. 198.
- FERNANDES, Florestan. 1977. *Problemas de conceituação das classes sociais na América Latina*. In: BENÍTEZ ZENTENO, Raúl (coord.). *As classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FEUERBACH, Ludwig. 1997. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições 70.
- FEUERBACH, L. 2008. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Covilhã: Lusosofia.
- GIANNOTTI, José Arthur. 1985. *Origens da dialética do trabalho*. LPM: Porto Alegre.
- HABERMAS, Jürgen. 1968. *Trabalho e Interação*. In: Habermas, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: edições70.

- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- HAN-PILE, Béatrice. 2005. Early Heidegger's Appropriation of Kant. In: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark. *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
- HARTMAN, Robert. 2004. O significado de Hegel para a História. In: HEGEL, G. W. F. 2004. *A Razão na história*. São Paulo: Centauro.
- HEGEL, G. W. F. 1997. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 3. México D. F.: Fondo de cultura económica.
- HEGEL, G. W. F. 2004. *A Razão na história*. São Paulo: Centauro.
- HEGEL, G. W. F. 2006. *La Lógica de la Enciclopedia*. Buenos Aires: Leviatan.
- HEGEL, G. W. F. 2008. *A fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. 2011. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra.
- HONNETH, Axel. 2011. *Luta por Reconhecimento*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- HYPOLITE, Jean. 2006. El ser, la esencia, el concepto. In: HEGEL, G. W. F. 2006. *La Lógica de la Enciclopedia*. Buenos Aires: Leviatan.
- KANT, Immanuel 1999. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova cultural.
- KOFLER, Leo. 2012. *História e Dialética*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- KOJÈVE, Alexandre. 2002. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, EDURJ.
- LEFEBVRE, Henri. 1964. *Marx*. Lisboa: Dom Quixote.
- LUKÁCS, G. 1967. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala.
- LUKÁCS, G. 2003. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.
- LUKÁCS, G. 2009. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MARCUSE, Herbert. 1988. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 1999. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: HUCITEC.
- MARX, Karl. 1977. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos escolhidos*. São Paulo: Edições Sociais.
- MARX, Karl. 1999. *Para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural.
- MARX, Karl. 2006. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Centauro.
- MARX, Karl. 2009. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl. 2010. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.

- MARX, Karl. 2011a. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. 1
- MARX, Karl. 2011b. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
- MENESES, Paulo. 1992. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola.
- PLEKHANOV, Gheorghii. 1978. *Os princípios Fundamentais do Marxismo*. São Paulo: Hucitec.
- PLEKHANOV, Gheorghii. 1987. *A concepção materialista da História*. In: PLEKHANOV, Gheorghii. *Obras Escolhidas*. Moscou: Progresso, 1987.
- POCHMANN, M. 2012. *Nova Classe Média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo.
- RANIERI, Jesus. 2011. *Trabalho e Dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo.
- QUINE, W. V. 1975. *Dois dogmas do empirismo*. In: QUINE, W. V. *Os pensadores*. São Paulo: Abril.
- SANCHEZ-VÁZQUEZ, Adolfo. 2007. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Expressão Popular.
- SANTOS, José Henrique. 1993. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola.
- SANTOS, José Henrique. 2007. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola.
- SARTRE, Jean-Paul. 1973. *Questão de Método*. In: São Paulo: SARTRE, Jean-Paul. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- VAZ, Henrique. 2008. *A significação da Fenomenologia do Espírito*. In: HEGEL, G. W. F. 2008. *A fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes.
- WEBER, Max. 1974. *Economia e Sociedade*. Mexico: fondo cultural.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.
- ZIZEK, Slavoj. 2010a. O espectro da ideologia. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ZIZEK, Slavoj. 2010b. Como Marx inventou o sintoma?. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.