

Marx e Marxismo

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho

Jadir Antunes

Mauro Castelo Branco de Moura



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M369 Marx e marxismo / Organizadores Marcelo Carvalho, Mauro Castelo Branco de Moura, Jadir Antunes. São Paulo : ANPOF, 2015.
356 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-25-1

1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Marxismo I. Carvalho, Marcelo II. Moura, Mauro Castelo Branco de III. Antunes, Jadir IV. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

Ciência e Liberdade <i>José Fredson Souza Silva</i>	9
Ciência e valores: para uma compreensão crítica do ethos da prática científica <i>Sabina Maura Silva</i>	21
Hegel e Tolstói: um diálogo sobre as figuras do senhor e do servo <i>Christiano Tortato</i>	38
Do céu à terra: bases conceituais do pensamento dialético em Hegel e Marx <i>Margarida Maria Sandeski</i>	50
Lion Entre Hegel e Marx: A abstração real como médium especular da mercadoria e do espírito <i>Thiago Ferreira</i>	63
A essencialidade negativa da Política em Marx <i>Bruno Gonçalves da Paixão</i>	74
Marx e a ascensão do bonapartismo: a história como luta de classes <i>Carlos Batista Prado</i>	86
Materialismo e essência humana no jovem Marx <i>Gedeão Mendonça de Moura</i>	104
Marx e as formas de governo Republicanas n'Ó 18 de Brumário de Luís Bonaparte <i>Francielle Silva Cruz</i>	112
Dillenburg A utilização da noção de "intermediário" por Marx <i>Fernando Frota</i>	123
Marx e a metafísica da mercadoria dinheiro <i>Jadir Antunes</i>	136
O Conceito Dialético de Estado em O Capital, de Karl Marx <i>Joanir Fernando Ribeiro</i>	148

A desmaterialização do Capital <i>Jefferson Martins Viel</i>	167
A gênese do dever-ser e do valor a partir da essência teleológica do trabalho <i>Fátima Maria Nobre Lopes</i>	180
A Dialética enquanto Método Cientificamente Correto <i>Viviane Bonfim Fernandes</i>	192
Apontamentos sobre o Método Dialético em Karl Marx <i>Gerson Lucas Padilha de Lima</i>	206
A Relação entre o Estado e a Sociedade Civil Burguesa: uma reflexão <i>Mariana Secani Lucas Fredes</i>	218
Direito e sociedade em Marx <i>Amélia Coelho Rodrigues Maciel</i>	230
A Emancipação em Marx e Habermas <i>Jonece Maria Beltrame</i>	244
Critérios para a legitimação de um ação transformadora em Ernst Bloch <i>Anna Maria Lorenzoni</i>	263
Haveria uma Ciência Social Marxista? <i>Jair Antunes</i>	269
Capital(ismo) e produção desejanete: agenciamentos entre a crítica de Marx e a filosofia política deleuzo-guattariana <i>Paulo Roberto Schneider Cívico</i>	279
Análise crítica de Antonio Gramsci ao conceito de Filosofia em Benedetto Croce <i>Ana Maria Said</i>	294
Economia e Política no Behemoth de Franz Neumann <i>Gustavo José de Toledo Pedroso</i>	303
Herbert Marcuse - 1966, deslocamento do lugar social da negação, compreensão marxista da alteração institucional qualitativa contemporânea <i>Alberto Dias Gadanha</i>	322
Marx entre Lucien Sève e Gustavo Bueno <i>Antônio José Lopes Alves</i>	339

Ciência e liberdade

José fredson Souza Silva

Universidade Estadual de Santa Cruz

A obra de Marx é um ambiente entrecortado por vários temas, que expressam sua busca por um “saber real” e o desejo de “fazer ciência”, evidenciado no desenvolvimento do projeto que o acompanha desde sua juventude até sua morte, que é a compreensão dos fundamentos da sociedade civil burguesa, consagrado sob a alcunha de *Crítica da Economia Política*.

Seu pensamento se caracteriza pela crítica da realidade social, orientado pela ideia de que essa realidade não se constitui em um simples aglomerado ou soma de partes isoladas, mas forma uma totalidade que somente pode ser compreendida por um método que vá além do mero conhecimento abstrato, bem como da simples constatação sensorial e empírica do objeto.

A ciência almejada por Marx busca averiguar os fatos cotidianos, partindo do ponto de vista da totalidade, buscando compreender a realidade e seus significados de forma singular, levando em consideração todas as suas determinações e suas mediações de maneira dialética. Assim, o conhecimento do objeto se efetiva por parte do sujeito quando ele leva em consideração os elementos próprios de sua constituição, a partir das determinações que são impostas ao mesmo, para ser o que é.

O conhecimento não pode ser entendido somente como uma acumulação de experiências ou ideias, que os homens desenvolvem por si mesmos, enquanto indivíduos isolados que elevam suas percep-

ções a um plano universal. Segundo Marx, deve-se partir de pressupostos concretos, compreendidos como a ação dos homens reais e suas condições materiais de vida expondo,

O processo real da produção, partindo, para tanto, da produção material da vida imediata, e do ato de conceber a forma de intercâmbio correspondente a este modo de produção e engendrada por ele, quer dizer, da sociedade civil em suas diferentes fases, como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação como Estado e explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas da consciência, a religião, a filosofia a moral etc., assim como estudado, a partir dessa premissa, seu processo de nascimento, coisa que, naturalmente, permitirá expor as coisas em sua totalidade.¹

A ciência em sua produção de conhecimento deve se guiar pelo ponto de vista da totalidade, sem abandonar a função prático-social de determinadas formas de consciência de todas as relações da vida humana, de modo concreto histórico e social.

É essa categoria, a totalidade, que distingue a concepção metodológica da produção do conhecimento científico de Marx, em relação à ciência econômica burguesa e não o primado do fator econômico, entendido como fundamento para a compreensão e explicação da realidade histórico-social no qual os homens estão inseridos. É a introdução da categoria da totalidade que diferenciará substancialmente a concepção de ciência de nosso autor, pois como nos diz Lukács, essa categoria é portadora do princípio revolucionário da ciência de Marx.²

Ao conceber o seu método para compreender a realidade humana material, social e histórica quis se distanciar tanto do legado idealista que segundo ele, pretendia ajustar tudo em um todo sistematicamente hierarquizado, bem como de um empirismo ingênuo valorizando a imediatez da experiência e da realidade. Por esse motivo, desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* constatamos suas críticas aos economistas clássicos, acerca de como os mesmos desenvolveram o conhecimento científico da nascente ciência econômica. Segundo ele,

¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 61.

² LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. S. Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 21.

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por formulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela.³

O seu objetivo é encontrar e mostrar a significação do fato e o momento de seu surgimento na história humana. Por esse motivo, ele não aceita que uma ciência possa fundamentar-se em “fatos dados e acabados” assumindo os mesmos sem explicar o que são e como se originam. O conhecimento e a ciência não devem se pautar por “leis” que na verdade não passam de “formulas gerais e abstratas”, sem fornecer explicação alguma sobre os fundamentos do objeto que buscam explicar.

É nesse momento que ele afirmará os pontos centrais do estatuto epistemológico que fundamentará sua ciência. O ponto de partida não será uma questão geral qualquer, mas partirá de um fato histórico e concreto. Segundo ele:

Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*. O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalhador não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.⁴

O problema analisado por Marx nada tem de especulativo, ele observa fatos da realidade social *presente*, isto é, um fato que é histórico-empírico no qual se encontra o homem na sociedade capitalista. Assim, constatado o problema, torna-se necessário seu esclarecimento, etapa por etapa, buscando mostrar a “verdade” por trás dos fenômenos o que pressupõe uma visão materialista da realidade.

³ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. S.Paulo: Boitempo, 2004. p. 79.

⁴ *Ibid.* p. 80.

Marx tem como principal preocupação expor o que podemos chamar de uma estrutura anatômica das condições determinantes das relações de cunho material, que os homens instauram uns com os outros. Para ele, o pensamento e o conhecimento devem ser entendidos como um momento de ser, compreendido por ele como objetividade prático-concreta das relações humanas, abrangendo aqui relações sociais, do homem consigo mesmo e com a natureza que o cerca de maneira historicamente determinada.

Nas *Teses sobre Feuerbach*, ele propõe uma nova concepção de realidade fundamentada em um novo conceito de materialismo. Ele vai definir o real como atividade humana sensível-prática, colocando o mesmo como uma relação dialética entre o subjetivo e o objetivo, encontrado seu fundamento na atividade humana objetiva, portanto histórica. Assim, o real não é entendido como algo fixo e estático, mas como movimento. Ele afirma na primeira tese que:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa (*gegenstand*) – a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma do *objeto* (*objekt*) ou da contemplação (*Anschauung*); mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*, não subjetivamente. Daí por que, em oposição ao materialismo, o lado ativo foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, que, naturalmente, não conhece a atividade real e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade *objetal* (*gegenständlich Tätigkeit*). Por isso ele contempla, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como sendo aquele que é genuinamente humano ao passo que a *práxis* apenas é compreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Por isso ele não entende o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.⁵

Essa visão crítica acerca do materialismo e do idealismo implica necessariamente em uma nova concepção acerca do conhecimento. Para ele, o conhecimento não pode somente se limitar a captar a realidade sob a forma do objeto ou da contemplação, entendendo o objeto

⁵ .MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 27.

como algo totalmente distinto ou separado dos homens. O conhecimento não é simplesmente a impressão da imagem sensível do objeto em nossa consciência, como coisa em si.

Esse ponto de vista se torna mais clara nas páginas de *A ideologia alemã*, onde podemos ler:

[...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. [...] E esse modo de considerar as coisas não é isento de premissas. Ele parte das condições reais e não as perde de vista nem mesmo por um momento que seja. Suas premissas são os homens, mas não tomados em algum isolamento ou rigidez fantástica qualquer, mas sim em um processo de desenvolvimento real e empiricamente registrável, sob a ação de determinadas condições. [...]⁶

A preocupação de Marx era traçar uma orientação para o conhecimento, voltada para os homens reais e ativos, tendo como foco o seu processo de vida real. São as relações travadas cotidianamente pelos homens e o desenvolvimento de seus modos de vida concreto, que constituem a base para o desenvolvimento do conhecimento científico.

O conhecimento tem como premissa o processo de vida dos homens, o seu movimento e não a suposição de uma natureza fixa e rígida, pois, tanto os homens como sua realidade social são entendidos como existências dinâmicas e ativas. Por esse motivo, “Ali onde termina a especulação, quer dizer na vida real, começa também a ciência real e positiva, portanto, a representação da ação prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens.”⁷ Assim, as perguntas teóricas são na verdade perguntas práticas, e as informações colhidas são inseridas como um saber útil no fluxo da produção da vida social.

Os resultados não podem ser produzidos somente pela teoria que também os sintetiza, mas como consequência do real desenvolvimento histórico e social dos homens, destacando as características objetivas mais significantes, formada em circunstâncias práticas. Essa análise não se constitui em um problema da simples observação, mas constitui-se em um movimento dialético para apoderar-se da riqueza

⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 49.

⁷ .Ibid. p. 49.

do processo de vida ativo, em oposição à simples coleção de “fatos mortos” como acontece com os “empiristas abstratos” ou uma ação imaginária ao modo dos idealistas.⁸

Por esse motivo, a teoria deve se guiar pela práxis, pois, a sua finalidade é apresentar a imensa variedade de elementos que compõe a atividade humana prática, que se desenvolve historicamente conforme as determinações materiais que constituem a realidade concreta dos homens. O pensamento deve expressar dialeticamente a totalidade da realidade estudada.

O objeto de pesquisa de Marx é a sociedade capitalista moderna, que aparece como um sistema de relações produzidas pela atividade humana, isto é, “[...] o produto da ação recíproca dos homens [...]”⁹. Suas investigações terão como ponto partida, a produção material dos homens em uma determinada fase de desenvolvimento da sociedade humana, entretanto, diferentemente dos economistas clássicos, não terá como princípio a produção em geral, por considerar a mesma uma abstração genérica, vaga e pobre.

Para ele, a compreensão científica da sociedade capitalista deve partir de

Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasias das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. [...] Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa” [...]. Nessa sociedade de livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. [...] tal indivíduo do século

⁸ Cf. MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. S. Paulo: Boitempo, 2008. p. 105.

⁹ MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. S. Paulo: Expressão popular, 2009. p. 244.

XVIII [...] aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como o resultado histórico, mas como ponto de partida da história. [...] ¹⁰

Marx diferencia a produção material da produção em geral, e assim, além de delimitar seu objeto de trabalho, ele nos mostra também as divergências no que diz respeito ao objeto de investigação em relação aos clássicos da economia política. Delimitado o objeto de estudo, que é a produção da sociedade burguesa moderna, ele defende a tese de que para a correta compreensão e entendimento da mesma, os homens não podem ser considerados como indivíduos isolados, pois, eles constituem o corpo social, onde se encontram interligados por complexas relações que determinam a suas existências como seres sociais.

Essa tese torna-se evidente na crítica ao que ele chama de “robinsonadas” do século XVIII, ideia comum ao pensamento moderno, partilhada pela economia política clássica, pelo contratualismo, pelo racionalismo e o empirismo moderno, que encontram no indivíduo não o resultado de um processo, mas o ponto de partida da história. Marx, ao contrário, entende que os homens não se constituem como um produto acabado da natureza, mas sim como resultado das relações históricas e sociais.

No desenvolvimento do conhecimento da sociedade capitalista moderna, Marx irá de encontro aos traços ideológicos dos clássicos da economia no que diz respeito à forma como compreendem a vida social, pois, os mesmos tinham como base a aceitação de leis fixas, naturais e universalmente abstratas que valiam como regra geral para todas as sociedades e todos os indivíduos em qualquer momento histórico. Dessa maneira, a sociedade burguesa aparece como sendo regida por leis eternas e imutáveis que determinam em última instância a produção, distribuição, troca e consumo mostrando estas categorias como momentos isolados, sem nenhuma relação entre si no processo econômico. ¹¹

Na *introdução* aos *Grundrisse*, ele mostrará que a produção, distribuição, troca e consumo, são partes de uma unidade mista, que apesar de não serem idênticos, aparecem em uma relação recíproca no inte-

10 MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. S. Paulo: Boitempo, 2011. p. 39-40.

11 Cf. *Ibid.* pp. 44-45.

rior de um sistema orgânico-dialética. Marx parte da produção material, demonstrando que ela se constitui em uma totalidade orgânica e dinâmica, onde os seus momentos encontram-se encadeados entre si, constituindo uma unidade complexa e contraditória.¹²

Depois de determinar o seu objeto de estudo ele vai expor o método, a maneira de como conhecê-lo, segundo ele:

Se consideramos um país de um ponto de vista político-econômico, começamos com sua população, sua divisão em classes, a cidade, o campo, o mar, os diferentes ramos da produção, a importação e a exportação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc.

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerando de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro e sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; o concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [Abstrakta] cada vez mais finos, até tivesse chegado à determinações mais simples.[...]¹³

Marx vai distinguir nitidamente no processo de conhecimento o que é da ordem da realidade, no que diz respeito ao objeto, e o que é da ordem do pensamento, o conhecimento teórico desenvolvido pelo sujeito. Deve-se começar a investigação “pelo real e pelo concreto” onde recebemos os dados, que serão examinados possibilitando a abstração dos elementos constitutivos e assim, gradativamente chega-se a conceitos e abstrações remetendo a determinações mais simples.

Este procedimento metodológico foi seguido pela economia clássica em seu surgimento. Marx considera que esse comportamento

¹² Cf. Ibid. p.53.

¹³ .Ibid. p. 54.

eminentemente analítico foi muito importante para a nascente economia, contudo, o mesmo não é suficiente para reproduzir de maneira adequada o “real” e o “concreto” teoricamente. Assim, a abstração da realidade concreta constitui uma fase importantíssima para o conhecimento, entretanto, não se constitui o próprio conhecimento, visto que o mesmo, não se resume somente à representação de aspectos isolados da realidade, pois, “[...] teria que dar início a viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas dessa vez não como representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. [...]”¹⁴

É essa “viagem de retorno” que vai do abstrato ao concreto, que constitui segundo Marx,

[...] o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição da representação. [...]”¹⁵

Para compreendermos o método que ele considera “cientificamente correto”, precisamos estar atentos às distinções acerca do que ele denomina de *concreto real* e *concreto pensado*, pois, o primeiro aparece como ponto de partida do conhecimento, mas não constitui o mesmo, dado que é o início do processo, enquanto que o segundo aparece como o resultado do processo de conhecimento. O concreto pensado é a representação inteligível da realidade, que implica a compreensão da totalidade entendida como a síntese de vários elementos interligados.

A teoria não deve limitar-se somente a análise das formas dadas de um determinado objeto, onde o pesquisador o descreve de maneira detalhada e assim, produzindo modelos ilustrativos para dar conta de explicar satisfatoriamente o objeto de estudo, buscando destacar a relação causa/efeito do processo visível como nos procedimentos da tradição empirista e positivista. Para ele, o conhecimento teórico, isto é, “[...] o ideal não é nada mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.”¹⁶

¹⁴ Ibid. p. 54.

¹⁵ Ibid. p. 54.

¹⁶ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1988. P. 26.

A teoria é a reprodução do movimento real do objeto pelo sujeito de maneira ideal, ou seja, o sujeito reproduz em seu intelecto a constituição e a dinâmica do objeto estudado, que será mais verdadeira quanto mais o sujeito for rigoroso em sua análise do mesmo. Nesse processo, o sujeito deve buscar compreender o objeto como ele é em si, enquanto uma existência concreta e efetiva, de maneira tal que a teoria expresse seu resultado no pensamento. Sua ideia deve aparecer no cérebro do sujeito como o movimento real do objeto e suas determinações, isto é, o real tem que ser reproduzido e interpretado no plano ideal do pensamento pelo sujeito cognoscente.

O método é caracterizado por bases materialistas mesmo no que se refere à teoria, há inegavelmente uma prioridade da realidade concreta, em que a ciência não produz os objetos passíveis de conhecimento, mas sua função aparece como reprodução do objeto que é posto pela dinâmica da realidade. Sendo assim, o papel da ciência enquanto teoria é reproduzir idealmente o objeto posto e não expor idealmente um objeto pressuposto pelo pensamento.

Esse processo torna-se claro quando lemos *O Capital*, Marx parte da mercadoria que é uma parte interligada a um todo que é a sociedade capitalista como um sistema econômico e político. Ela (a mercadoria) aparece como o concreto da produção por se constituir como “síntese de múltiplas determinações”. O “método cientificamente correto” deve buscar na própria matéria, isto é, no concreto real, os seus pormenores, as “conexões mais íntimas” que há entre eles.

Ao submeter à mercadoria a esse processo de investigação pormenorizada as determinações e as categorias que explicam seu ser, vão sendo colocadas as claras. Assim a mercadoria é desdobrada em valor de uso e valor de troca, sendo a primeira forma de valor “utilidade”, já a segunda como o resultado do consumo de força humana para sua produção, desta maneira, a utilidade vai ser determinada pela atividade concreta dos homens para a produção da mercadoria, isto é, o trabalho.

O objetivo da pesquisa é conhecer as categorias que formam a sociedade burguesa, e em sua obra, principalmente *O Capital*, ele cita várias categorias, tais como: valor, trabalho, dinheiro, forças de produção, modos de produção etc., todas elas objetivas e reais que mediante

a abstração, os sujeitos a reproduzem teoricamente na ordem do pensamento, por esse motivo são também categorias reflexivas.

Não se pode perder de vista que para Marx, tanto no plano real como no plano teórico estas categorias são históricas, desse modo, transitórias, pertencentes a uma determinada forma social. Ele busca a compreensão da sociedade burguesa demonstrando suas contradições e ao mesmo tempo apontando para a superação da mesma. Por esse motivo, seu pensamento não é somente crítico, como também revolucionário.

Tendo a crítica como base, Marx nos traz uma nova concepção de sociedade humana, onde ele enxerga a mesma em movimento e não submetida a “leis” permanentes. Ele vai criticar a economia burguesa em virtude de “[...] ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social [...]”¹⁷.

A crítica da economia política aparece como uma espécie de ciência negativa, por se negar a dobrar-se a enunciados dogmáticos e doutrinários imutáveis, recusando o congelamento da inteligibilidade do real na hipóstase de uma ciência. Por esse motivo, ancora-se no método dialético que,

[...] Em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.¹⁸

O trabalho científico da Marx aparece assim, como crítico e revolucionário, buscando compreender o movimento da realidade, procurando entender as contradições existentes em seu objeto, partindo da “forma celular”, a mercadoria, e por fim culminando na revelação do sistema como um todo. Em *O capital*, os objetos são submetidos ao movimento contraditório e revolucionário da dialética que os tira de sua aparência fixa e os recoloca na agitação de sua produção, mostrando o processo negativo de superação dialética.

¹⁷ Ibid. p. 22.

¹⁸ Ibid. p. 27.

Em toda sua obra, Marx se propõe a expor as categorias que explicitam o movimento de produção e reprodução da sociedade capitalista, de forma lógica e essencialmente crítica. Ele coloca as determinações do capital mostrando o seu movimento contraditório, revelando que o mesmo constitui-se em uma relação com o objetivo de dominação da sociedade como um todo, onde os indivíduos aparecem somente como um suporte de sustentação destas relações e não como seus verdadeiros sujeitos.

Por esse motivo, ele submete ao exame as formas ideais e objetivas, a partir de sua concepção dialética, que desta maneira perdem sua naturalidade e fixidez, aparecendo assim, como fenômenos produto da atividade humana prática livre. É em face da recusa a essas leis eternas e naturais que ele afirmará à autonomia dos homens e de suas relações, atividades e conseqüentemente suas capacidades de resistir e agir. Essa recusa fundamentará os pressupostos determinantes de sua filosofia e sua ciência.

REFERÊNCIAS

- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. S. Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. S. Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. S. Paulo: Expressão popular, 2009.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. S. Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. S. Paulo: Boitempo, 2008.

Ciência e valores: para uma compreensão crítica do ethos da prática científica

Sabina Maura Silva
CEFET- MG

Primeiramente, registro meu agradecimento ao Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais – CEFETMG pelo financiamento que tornou possível a participação neste evento.

A presente comunicação versa sobre os principais pressupostos de natureza *categorial* do projeto de pesquisa “Da crítica ética às ciências a uma ética *das* ciências: o *ethos* da prática científica”, desenvolvido junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica do CEFETMG.

A referida proposta de investigação da tradição filosófica ocidental mais recente, consubstanciada na elaboração reflexiva produzida desde o momento do Iluminismo até a atualidade, tem como mote a questão da relação entre ética e *cientificidade*. A problematização pretende descortinar as implicações desta para a educação tecnológica e a formação do pesquisador nos mais diferentes níveis de ensino. A principal questão que anima a propositura aqui apresentada remete ao caráter preponderantemente extrínseco daquela relação. Ou seja, parte-se aqui do diagnóstico de que quando tal conexão foi inquirida esta resultou na proposição de uma ética posta às ciências de uma posição de completa exterioridade. O que se pretende no curso da pesquisa é explicitar os termos em que a reflexão filosófica fixou essa relação, assim como recolher subsídios que permitam pensar a ética, em sua

dupla dimensão - reflexiva e como *ato individualmente ponderado e posicionado* -, a partir das próprias ciências. Em outras palavras, é possível identificar a vigência de valores no interior da própria prática científica? Caso afirmativo, quais? Sob que limites? Com qual escopo? Vale-riam estes em toda a prática científica?

Para tanto, o pensamento marxiano, em especial, a determinação social da produção do conhecimento, a delimitação das relações de caráter essencial entre ele e sua mobilização como pressuposição da produção de riqueza como capital se apresenta como referencial conceitual principal. Ou seja, o tratamento dado por Marx à forma *social concreta* sob a qual aparecem os produtos e meios da produção da vida humana no mundo capitalista, entre estes o complexo da cientificidade, constitui um arrimo teórico necessário para se compreender as relações da cientificidade com os demais territórios da sociabilidade contemporânea.

O que não exclui, muito ao contrário, a remissão a outros autores anteriores e posteriores a Marx. Por-se-á sob um olhar crítico rigoroso os pressupostos, de cunho predominante metafísico - transcendental e/ou religioso -, que até o momento sustentam, preponderantemente, os discursos e análises que têm por télos compreender filosoficamente consequências e dilemas do desenvolvimento das ciências e das tecnologias e suas implicações para a existência dos homens. Para tanto, algumas categorias basilares da reflexão ética, tais como o de pessoa, identidade individual, alteridade, respeito e limites, etc., para não falar da própria eticidade, são objeto de cuidadoso escrutínio crítico, revelando tanto as pressuposições quanto as implicações e limites teórico-práticos destas. A propositura assim configurada exige que a própria questão da ética com respeito às chamadas *tecnociências* seja reposta partir de uma perspectiva nova, que se afaste seja das formulações arrimadas numa ética abstrata e idealista, seja daquelas de talhe naturalista. Posturas que encaminham a reflexão ética a soçobrar num moralismo estéril ou numa condenação *in limine* de todas as mediações práticas disponibilizadas pelo desenvolvimento da interatividade social e das transformações humanas, tanto no que concerne à sociabilidade quanto no que respeita à vivência individual. A dúplici resultante necessária é, de uma parte, a irrelevância que tais elaborações teóricas acabam por ter frente ao curso das alterações e, de outra, a

ausência de uma elaboração teórica que possa de modo pertinente responder às demandas originárias postas pelos processos de reinvenção e incremento da base da existência humana, ora deslanchada sob o impulso científico-tecnológico.

O que se carece é a retomada de uma reflexão de caráter *positivo*, a qual parta do reconhecimento teórico do concretamente posto pelo *ser e saber* por meio dos quais os homens se afirmam que, contudo, não resulte em um discurso acrítico ou laudatório do existente. Ao contrário, ponha-se como efetivamente crítico na medida em que tome a posição do humano como aquilo que é: resultante e pressuposto dinâmico da atividade produtiva, da criação e reprodução efetivas das condições objetivas da interatividade social. Nesse contexto, parte-se de uma compreensão da concretude objetiva da vida humana, da sua criação materialmente mediada pela atividade produtiva, da reconversão contínua de pressupostos e condições inicialmente naturais em formas de objetividade plasmadas no espaço delineado e determinado pelo conjunto dos nexos pressupostos e implicados na produção social da vida. Vida humana é vida produzida, e vivida, humanamente. O que apresenta consequências de monta para as próprias determinações do humano, bem como para o terreno das suas expressões ideais, entre elas, o da moralidade.

Do entendimento do escopo determinativo da atividade produtiva – em sentido amplo – tem-se uma reformulação da própria relação entre cientificidade e ética, no interior da qual se postula a posição de uma eticidade intrínseca às próprias ciências como atividade humano-societária. O fato de o presente desenvolvimento das formas de produção das necessidades e dos carecimentos humanos, bem como dos meios de satisfazê-los, dar-se sob as determinações próprias da sociabilidade do capital deve evidentemente ser levado em consideração no ato mesmo da posição do problema. O que não redunde, no entanto, na sua pura e simples identificação sem mais com o capital. Não obstante seja produzido, socialmente posto e assimilado sob a vigência das formas sociais do capital, não se segue daí o resultado de que aqueles desenvolvimentos - terapêuticos, farmacológicos, biotecnológicos, etc. - possuam como único horizonte a unilateralidade de funcionarem como *mercadorias*, de serem corpos do valor/mais-valor.

Contra o modo abstrato de pôr o problema, vale, ainda que apenas como advertência geral, a observação marxiana segundo a qual a identidade simples entre meios de produção da vida humana e capital, corresponde a um tipo de inversão posta pela forma social da produção e da propriedade. Volteio que não se origina na consciência dos indivíduos, contudo a afeta, nem é mera anástrofe, mas vigora como verdadeiro *fetichismo peculiar à economia burguesa (bürgerlichen Ökonomie eigentümliche Fetischismus)*. Reversão categorial real que consiste em transmutar o *caráter social* assumido pelos diversos elementos constantes da produção do capital em marcas naturais devidas à existência material e objetiva, “natural”, daqueles como tais. Por outro lado, no terreno das suas expressões formais - não necessariamente ainda na subjetividade -, as relações mesmas nas quais transcorre a produção como valorização do valor, como produção de capital, aparecem como *formas naturais* da relação entre os indivíduos e entre estes e a sociabilidade. Assim, a *differentia specifica* do que torna algo propriamente capital vê-se obnubilada, tornando-se virtualmente não visível. O que acarreta a aparência da eternidade natural. O desenvolvimento e a geração de meios de trabalho aparecem objetivamente como posição sem mais do próprio capital, de modo que:

A apropriação do trabalho vivo pelo trabalho objetivado – da força ou da atividade valorizadora pelo valor sendo por si {*seiend für sich Wert*}, está no conceito do capital, é posta, na produção baseada na maquinaria, como caráter do próprio processo de produção também em seus elementos materiais e por suas condições materiais. (MARX, 1983, p. 593).

Como forma de existência social da produção, o capital determina e adstringe a potência de valorização efetiva, a força de trabalho, transformando-a em momento necessariamente subsumido em relação àqueles nos quais esta se põe como elementos ou condições objetivas da atividade. O caráter de *poder estranho (fremde Macht)* das ciências e das tecnologias – como capital – frente aos indivíduos que as mobilizam e as utilizam aparece como resultado concreto e finito da *differentia specifica* da interatividade capitalista; de modo algum, como sugere certa crítica das chamadas *tecnociências*, sob a forma de uma

propriedade intrínseca à objetividade da tecnologia como ente ou processo de efetivação. A complexidade da determinação pela forma histórico-concreta de ser da interatividade humana, a sua delimitação por uma dada *differentia specifica*, que particulariza de modo efetivo o fazer social dos homens, redundando em que essa objetividade formal ou *forma objetiva de existir* em nada se identifique com uma marca antropológica ou uma destinação natural (por natureza, de uma vez por todas). Diversamente, a historicidade imanente das categorias que definem o modo de ser social dos homens, em que pese sua realidade – inclusive empírico-material – bem como as potenciais irreversibilidades que cada reconfiguração possa dar azo, tem por peculiaridade seu caráter mutável e mutante. E isso não somente pelo talhe histórico, mas igualmente em função de que se engendram necessariamente potenciais reais de atuação social que não se confundem com as formas limitadas pelo teor das relações sociais a cada momento. O capital em não sendo *uma coisa*, mas uma dada forma de existir das coisas, ainda que as afete, não impede em sentido absoluto a vigência dos aspectos técnicos que independem da determinação da tecnologia, por exemplo, como capital. Assim como ocorre no caso da mercadoria em sua existência imediata, o valor de uso também não é suprimido por sua existência de mediador da valorização. Na forma mercadoria, o seu valor de uso, a efetividade e a materialidade plasmadas pela interatividade social, é subsumido como vetor do valor, mas com ele não necessariamente se identifica, nem pode ser abolido. O valor de uso da maquinaria, como elemento mediador objetivo de produção de objetos do cuidado humano, permanece – e deve permanecer – a fim de dar continuidade ao processo de valorização como tal. Não existe valor sem valor de uso, assim como não existe produção de capital sem produção material e objetiva de coisas e efeitos carecidos.

Essa distinção entre *conteúdo* e *forma* da produção não é, pois, levado em consideração em grande parte das aproximações éticas de caráter reflexivo que se pretendem críticas. Predominantemente, tem-se, pelo contrário, a indistinção como *démarche* de tais tentativas de compreensão. O que se verifica nitidamente seja na ponta mais elaborada, seja nas manifestações mais comezinhas e cotidianas do senso-comum quando confrontado com problemas dessa ordem. No concernente as primei-

ras, verifica-se a vigência de duas posições que, embora diferentes em alguns princípios e modos de expressão, frequentemente se encontram articuladas nos discursos dominantes no âmbito do debate ético sobre as ciências: a *religiosa* e aquelas arrimadas na *soi-disant analítica da finitude*.

No que tange às relações que a reflexão ética pode, ou *deve*, entabular com o desenvolvimento moderno científico e tecnológico uma das referências obrigatórias no cenário contemporâneo é, sem dúvida, o pensamento de Hans Jonas. Conhecido por suas incursões filosóficas de pretensão crítica exercitadas em *O Princípio Responsabilidade*, este autor alemão produziu uma importante síntese das principais preocupações teóricas e práticas com respeito ao tema.

Nesta obra, o desafio colocado é exatamente aquele de esboçar um posicionamento ético que seria mais adequado, segundo Jonas, ao enfrentamento dos complexos fenômenos e candentes problemas oriundos do desenvolvimento da força produtiva, em especial da tecnologia, sob a impulsão da ordem do capital. Isto, aliás, é enunciado explicitamente no subtítulo da obra. Herdada da reflexão heideggeriana, a concepção da tecnologia como um atributo no mínimo ambíguo, em sua objetivação e uso, da “modernidade”, dirige a construção da argumentação sob o modo de um diagnóstico dramático, quicá semi-trágico, ainda no prefácio:

A submissão da natureza destinada à felicidade humana engendrou pela desmedida de seu sucesso, que se estende agora igualmente à natureza do próprio homem, o maior de todos os desafios para o ser humano que seu fazer jamais tinha engendrado (JONAS, 1995, p. 15).

É importante reter do enunciado, em primeiro lugar, seu caráter extremamente genérico, no qual a atividade mesma de apropriação e sujeição das forças naturais aos desígnios humanos aparece em um grau de universalidade estratosférico, sem que seja determinado com relação a alguma especificidade histórica. Conectado a isso, há, em segundo lugar, certa substantivação da própria produção humana, onde o comportamento operativo, técnico, frente à natureza emerge como *sujeito*. Assim como a razão ocidental comparece, no mais das vezes no discurso de seus críticos, operando e gerando supostos óbices re-

ais, o desenvolvimento *da* técnica é abordado e explicitado, subsumido a um talhe que lhe seria universal, como engendrando problemas. Não se trata da ação historicamente determinada de um ente configurado, e em configuração, objetivamente pondo suas condições de existência por meio da alteração da naturalidade, mas da alteração como sujeito. Mesmo quando se considera o agente operador da tendência, este é delimitado em igual nível de universalidade abstrata como *o homem*. Nesse contexto, a historicidade mesmo aparece como puro desenrolar de um sujeito místico, a submissão técnica da natureza, que atinge seu ápice de desdobramento, pondo-se numa inflexão inaudita, tanto pelo teor das potências que mobiliza, quanto das consequências que implica:

Tudo nele [no desenvolvimento *da* técnica na modernidade] é inédito, sem comparação possível com que o precede, tanto do ponto de vista da modalidade quanto do ponto de vista da ordem de grandeza: o que o homem pode fazer hoje e o que na sequência será coagido a continuar a fazer, no exercício irresistível deste poder, não tem seu equivalente na experiência passada. (Idem).

O evoluir histórico do comportamento produtivo humano é investido da imagem de um movimento cuja determinação é de ordem interna, assim como, e principalmente, situa-se no momento propriamente técnico. A organização da sociabilidade não aparece sequer referida. O ponto nevrálgico da questão reside exatamente na perda do *limite* que antes se impunha, pela fragilidade das próprias mediações técnicas ao assujeitamento da natureza. Trata-se antes da sustentação de uma suposta oposição entre as *utopias humanas* e a *resistência* típica da *physis* (Cf. JONAS, 1995, em especial p. 347-349). Não por acaso, a panaceia é de cunho ético. A resolução poderia então encaminhar-se por meio de uma reflexão, bem como de um conjunto de atitudes, em cujas bases se fixam alicerces axiológicos a determinar uma série de obrigações e compromissos, nos quais o *respeito* universalmente remetido à totalidade da existência é o vigamento mestre. A respeitabilidade surge como apanágio determinante da correção das escolhas e ações mediante um recurso denominado, aliás pelo próprio Jonas, de *heurística do medo* (*Heuristik der Furcht*). Concebido pelo pensador alemão como extensão de uma componente do saber científico, a pre-

dição do futuro mediante a extrapolação da causalidade ou de uma tendência causal, a propositura de resolução por meio da imagem do terror vindouro, ancora-se explicitamente numa antropologia negativa. Assim, a proposta mesma de tal metodologia de ação tem sua base no temor porque:

(...) o reconhecimento do *mallum* nos é infinitamente mais fácil que aquele do *bonum*; é mais imediato, mais coator, bem menos exposto às diferenças de opinião e sobretudo não é procurado: a simples presença do mal nos impõe então que o bem pode estar aí sem ser observado e pode permanecer desconhecido na ausência de reflexão (este exige razões especiais). Com relação ao mal não estamos na incerteza; a certeza com relação ao bem obtemos apenas, como regra geral, por meio daquele. É de se duvidar que alguém já tenha feito o elogio da saúde sem ao menos o espetáculo da doença, aquele da probidade sem o da canalhice e o da paz sem ser advertido da miséria da guerra. Nós sabemos muito mais cedo o que *não* queremos que aquilo que queremos (idem, p. 66).

De certa forma, a propositura de Jonas pode ser considerada como uma retomada, conquanto em outro registro problemático e teórico, da pressuposição antropológica hobbesiana do medo como *pathos* fundamental da ação humana. Os homens se moveriam pelo pressentimento do desastre iminente e acabariam por ter de acertar-se em torno de uma plataforma nomotética, ou ao menos de alguns princípios, em vista da evasão da catástrofe. Hans Jonas tornando-se o porta-voz de um novo *contrato*, não dos homens entre si, mas destes com a Natureza (Cf. FERRY, 1994, em especial p. 22-24 e 33-49). Nesta reedição do contratualismo, em que o princípio regente não seria mais a *esperança* utópica (como em Bloch, por exemplo), mas a *precaução respeitosa*, pressupõe-se inclusive o estabelecimento de uma nova *Paideia*, nos quadros da qual o compromisso com a *vida boa* se legitimaria na medida em que se levasse em consideração o futuro e as gerações vindouras. Deste modo, *limite, futuro, causalidade, responsabilidade*, tudo é pensado em termos universalmente abstratos, sem que a universalidade objetivamente construída seja identificada em seu caráter particular e específico, como dação de forma da técnica devinda em substância. Porquanto, não obstante os problemas reais, urgentes e continuamente

complexificados a que a reflexão de Jonas remete, esta o faz de modo especulativo, transformando *determinado* em *determinante* e, por conseguinte, tende a lidar com categorias ficcionais ou demasiadamente abstratas. Não se surpreende, por isso, que o filosofema de Hans Jonas possa ser considerado o pai de todas as reflexões “críticas” da relação tecnologia x natureza mais contemporâneas, bem como origem conceitual da designação abstrata de *sociedade tecnológica*, que ele apõe sem mais à sociabilidade do capital em *Prinzip der Verantwortung*.

Um autor brasileiro contemporâneo, Newton Aquiles von Zuben, de certo modo se nutre das formulações de Jonas, não obstante adensando-as com outros referenciais teóricos, como Hottois e Janicaud, entre outros, na revisitação que faz ao *Mito de Prometeu* em *Bio-ética e Tecnociências: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal* (Cf. 2006, p. 31-59). Neste texto, a figura prometeica conforme consagrada miticamente pelo grego aparece como síntese imagética da técnica, portando esteticamente tanto as promessas de libertação do jugo das forças naturais e do carecimento imediato, quanto, a partir de dado ponto, o *perigo* implicado pelo advento do controle humano das potências naturais, pelo confronto com o *nomos* que rege a *physis*. Neste contexto,

A técnica é o símbolo da transgressão de uma ordem que está na aurora da cultura humana, da criação de um mundo humano. Pelo domínio do conhecimento o homem se instaura como humano ou ser criador de cultura, tendo já na sua gênese uma ruptura. (von ZUBEN, 2006, p. 35).

A irrupção humana no mundo toma a forma de um rompimento com uma determinada submissão cósmica a um ordenamento da natureza. A natureza de cada coisa, o *fogo*, por exemplo, é assumida como meio ou momento mediador da vida cultural, o que teria alterado a posição relativa de um vivente, o *antropos* (ἄνθρωπος), frente a série causal que presidiria o andamento da mundaneidade. Reposicionamento relativo, porquanto não se trataria de abolir a dependência radical, como *bios*, para com a natureza, mas de reelaborar a forma de seus nexos para com ela. Até o surgimento da *técnica moderna*, segundo von Zuben, a natureza, não obstante convertida em meio de vida mobilizado e não apenas existente, ainda conserva sua “aura” transcendente. O

elemento complicador, que caracterizaria o processo humano contemporâneo, põe-se exatamente no momento de transição entre o que ele denomina de *logo-teoria* para o registro tecnocientífico propriamente dito, com o surgimento e a consolidação da operosidade experimental. Esta transição demarcaria, a partir das concepções renascentistas, uma viragem fundamental do próprio Prometeu, transmutando-o de figura cuidadora para aquela controladora das próprias mediações naturais. Tal análise, ainda segundo o autor, reforçaria o papel que deve ser reconhecido ao mito, porquanto este “se o considerarmos com atenção, contém elementos pertinentes para aprofundar e tornar mais claras nossas reflexões éticas sobre a técnica e seus desafios” (idem, p. 52). Na correlação aflitiva entre benefícios e riscos emerge como necessidade interna o “exercício de novas responsabilidades, submetendo a ação a constrangimentos limitativos, além dos quais ela pode tornar-se ilegítima” (idem, p. 51).

Um daqueles elementos que o mito prometeico disponibilizaria seria exatamente o do caráter *ambivalente* da técnica em geral, mesmo em sua face moderna. O advento da tecnicidade humana é o surgimento de um ato cuja *démarche* implicaria a inexistência de uma univocidade axiológica e prospectiva. A técnica, moderna em especial, conteria ao mesmo tempo o signo da potência de grande ameaça à vida e o pressuposto da *salvação*, como *pharmakon*. Com respeito a este suposto aspecto ambivalente, é importante, para finalizar esta parte, tecer algumas observações sobre a origem mais recente desta remissão: a analítica fenomenológica desenvolvida por Heidegger acerca do que denomina de *sentido da técnica moderna* (Cf. HEIDEGGER, 2007).

A formulação heideggeriana da técnica se dá por meio dos *modos peculiares de expressão* e reflexão, num pensar bastante particular, cujo arrimo se situa mais que tudo no campo da analítica da linguagem, tida como repositório do *sentido* efetivo das coisas, que das formas mesmas da concretude. O procedimento do filósofo alemão neste sentido pretende descortinar as sendas do ser em sua origem mediante a escavação etimológica e conceitual das categorias. Neste diapasão, relendo a antiga distinção entre *techné* e *práxis* como formas quase atemporais, pretende indicar o elemento diferencial da técnica na modernidade: o abandono da *poiesis*, do *produzir* em benefício de um *fazer*. Fazer este

que não seria mais referenciado, e referendado, pela *desocultação* do que viria à tona por meio da técnica, mas por um *desabrigar* da essência que teria como princípio um *desafio* à *physis* (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 379-380). É curioso a este respeito notar que para Heidegger, a *poiesis* como exteriorização de sentido já seria atinente à própria natureza (idem). O centro desta consideração se encontra, pois, no conceito de *irrupção*, do processo de vir-a-ser do ser como efetividade contida em sua própria essência. Por analogia, os homens ao produzirem uma taça, por exemplo, fazem com que o *aspecto* (a maneira como Heidegger verte *eidós*, ao invés de forma) da taça possa emergir do material. O que então *produzir*? Afirma-o, pois, Heidegger (2007, p. 380):

O ocasionar interessa à presença do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o *desabrigar*.

O que se passa na modernidade seria, para o filósofo alemão, de outra natureza. Na antiguidade, o reino da *techné* está estreitamente vinculado e determinado pelo *desvelar* (*ἀλήθεια*, *Alétheia*) da essência contida no material plasmado pela arte. Ao contrário disso,

O *desabrigar* que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra num levar à frente no sentido da *ποίησις*. O *desabrigar* imperante na técnica moderna é um *desafiar* <*Herausfordern*> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la. (idem, p. 382).

Em outros termos, ao invés de *desocultar*, trazendo à tona a efetividade do ser, a técnica na modernidade faria antes um *desabrigar*, cuja finalidade não é a posição de um *eidós*, mas a acumulação de força, o entesouramento da potência da natureza. O processo como reprodução. O maquinismo como realização do trabalho estranhado, a potência produtiva “fora” e autônoma com relação ao produtor.

Dito de um modo menos abstruso, a técnica moderna se volta ao acúmulo, um ato de acumular que se dirige à reprodução de suas próprias condições, de forma ampliada, que possibilita inclusive a posição de suas condições a partir da própria produção. A técnica moderna é uma mediação produtiva do capital. Como já ocorre em Marx, o essencial do desenvolvimento de força produtiva com a forma particular da produção de riqueza é “o” *capitalizar*. Ressalte-se que estes modos preponderantes de pôr a questão da técnica, caracterizada apesar dos esforços semânticos (a aposição *moderna*) pela sua abstração das formas históricas concretas, não alcança a compreensão propriamente particular da técnica mobilizada como *força produtiva do capital*. O que “está encomendado” assim existe no contexto de uma determinada interatividade social. Estar encomendado é antes uma relação propriamente econômica que delimita os contornos da encomenda – demanda, oferta, etc.

Diante de tais proposituras reflexivas que, por sua pressuposição básica e mandato social, não parecem atinar para a determinação propriamente social, a presente proposta de investigação reafirma como sustentação e vigamento do trabalho a ser efetivado a compreensão da *forma social particular de existência* da atividade humana. Ou seja, a existência *como...* define escopo e sentido das atividades, de seus sujeitos e produtos. A forma contemporânea de existência do complexo interativo social, *o capital*, desnuda-se como modo altamente contraditório, tomado de tensão interna entre forma e conteúdo, entre virtualidades e atualidades, das forças produtivas. Algo que é tematizado, quando muito, sob a forma da *ambivalência* da técnica. Como expressa, em sua *private language*, Heidegger (2007, p. 394): “(...) a essencialização da técnica abriga em si o que menos poderíamos supor, o possível emergir da salvação”.

O que se reivindica aqui é, diversamente, não um caráter *ambivalente*, mas propriamente *contraditório* da existência das tecnociências no mundo capitalista. Forma de ser que encontrou no pensamento de Marx sua primeira tematização teórica mais consistente. Não cabe indicar um “lado bom” e um “lado mau” do complexo C&T, mas antes flagrar a consistência tensa que este ganha ao ser capital. O fato de a aplicação do conhecimento na “maquinaria utilizada de modo ca-

pitalista” (MARX, 2013, p. 445), apresenta, como já se explicitou anteriormente, um grau de complexidade inaudito à mediação técnica da atividade humana. Esta articulação categorial complexa, de talhe contraditório, foi inicialmente tematizada por Marx nos seus *Grundrisse*, quando ele observa que a tendência ao desenvolvimento sem peias das forças produtivas, pressuposto e resultado das necessidades do capital, pode a partir de dado ponto opor-se a sua forma social de existência. Tal diagnose, produzida no contexto da análise da igualmente imperativa diretriz de diminuição do *tempo socialmente necessário de trabalho* e também das formas da circulação, indica o fato de que “ele [o capital] traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado” (MARX, 1983, p. 602). Rumo de incremento de potência social de apropriação de mundo que virtualmente dispensa como *fundamento miserável a própria medida de valor - tempo socialmente indiferenciado de trabalho - em razão do deslocamento crescente do acento determinativo em direção ao capital fixo, em detrimento da porção variável, daí igualmente do tempo imediato de produção para o lado do desenvolvimento e progresso dos meios de trabalho, como realizações da aplicação tecnológica das ciências à produção*. Ao lado disso, a analítica marxiana assinala também para o surgimento potencial do que denomina de *general intellect* (Cf., Idem), a criação progressiva de uma interdependência de caráter universal, que abarca os pressupostos científicos e espirituais, a produção do conhecimento e do saber, como uma rede social. Algo que já se faz patente hoje na pesquisa científica e tecnológica, cada vez mais operada em conjunto por grupos ou indivíduos. Esta produção se vê, por sua contrafação formal - as patentes, por exemplo - constrangida e coagida em seus movimentos.

Neste verdadeiro *quiproquó* entre conteúdo e forma, aparecem, pela primeira vez, como nortes técnicos, diretivas de ser que antes figuravam, na melhor das hipóteses, como meras *ideias reguladoras* ou *disposições abstratas*. Como o ressalta Chasin (2001, p. 72), num texto publicado postumamente:

Está posto em evidência, não importa que contexto dolorosamente contraditório, que a cooperação é superior à competição,

não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente. Assim, a humanidade principia ou pode começar a aprender de forma irreversível – embora derramando ainda muito sangue, e outra não tem sido nunca, infelizmente, a via de seu aprendizado no curso da história (ou, a rigor, até aqui de sua pré-história) – que a força produtiva da cooperação, em todos os níveis da vida, é mais digna e fundamental, mais produtiva e rentável do que a competição.

É a própria marcha objetiva da produção que, no amplo desenvolvimento da contraditória forma social capitalista de produção, faz emergir como *valor* a cooperação humana de dentro da operosidade mesma das ciências e da tecnologia. Surgimento axiológico que confronta a estreiteza do princípio social, realizado pelo imperativo do lucro, também como um parâmetro geral de deliberação e ação, de escolha dos indivíduos. De certo modo, assiste-se hoje uma espécie de *vingança de Bacon*. Na medida em que o *Lord Chancellor*, com sua utopia da *Nova Atlântida* e as análises do *Novo Organon*, foi sempre combatido ou denunciado como um mero apologista do poder. Nada mais falso. Um exame rigoroso do que se descortina na crítica às ídola pode muito bem trazer à luz o fato de que é antes a mesquinha e o limite das rotinas societárias, simbolicamente traduzidas na figura dos ídolos comunitários, é que obstam o aprendizado do mundo e uma vida nele baseado.

Assim, a proposta de se encontrar valores no *ethos das ciências*, de pôr a questão ética de modo *interno* à cientificidade se delinea como esforço de explicitar o caráter societário mais amplo que conecta, ainda que não identifique, os registros do *verdadeiro* e do *bom*; neste sentido, não se pretende platônica. Um aspecto apontado pelo filósofo espanhol contemporâneo Gustavo Bueno (2001, p. 12) acerca da prática médica: uma *prática imediatamente ética*. A prática tecnocientífica não o é, evidentemente, de modo imediato, mas como todo laborar social comporta em si mesma a remissão a determinados valores, mobilizados e reconhecidos implicitamente no seu *fazer*. Um dos mais centrais, mas provavelmente não o único, é sem dúvida, como o notou Fenati (2004), o *compromisso com o verdadeiro*, não obstante, segundo sua visão, possa resultar a reflexão num *impasse*, pois a busca pela verdade pareceria

como um valor *autolegitimado*. Ao que se poderia redarguir: seria a *prudência*, uma virtude prática então ausente das ciências? *Phronesis* não encontra morada na casa de Academo? O reconhecimento de uma tensão inerente e imanente à prática, na sua relação com os *seus* valores, não precisa significar necessariamente a afirmação de uma atenuação, ou até sua completa inoperância, destes frente aos ditames do poder, às pressões da competição ou à frustração do insucesso.

Portanto, o objeto que se afigura a ser enfrentado pela pesquisa é exatamente o complexo constituído pela prática científico-tecnológica, em seus aspectos axiológicos, tendo por referência o reconhecimento de seu caráter social, sempre particular e histórico. Ou seja, a existência mesma das ciências como produção, como atividade humana de uma modalidade específica, no contexto da produção capitalista. Neste sentido, a interrogação fundamental pelos valores implícitos na prática científica como tal se desdobra numa dupla questão. De uma parte, é possível encontrar um conjunto de valores, ainda que vigendo de modo irrefletido, na determinidade da produção do conhecimento teórico e da aplicação tecnológica? De outra parte, como em sua existência *como* momento da produção do capital implica esta existência possível, adstringindo em que sentido as suas formas cotidianas de produção e difusão - da propriedade tecnológica às patentes? O que remete, por fim a uma questão mais abrangente, engendrada pelas duas anteriores: que tipos de conflitos éticos emergem desta conformação problemática objetivamente posta aos cientistas e aos tecnólogos?

A determinação rigorosa da eticidade das ciências possui uma série de implicações, tanto se respondendo afirmativamente quanto negativamente a esta interrogação, para a *formação* dos sujeitos que produzem o conhecimento acerca do mundo e o traduzem em meios práticos concretos de produção e reprodução da vida humana. Pensar este processo como *Paideia* ou *Bildung*, ou seja, em termos que não se cinjam ao mero adestramento de competências e de treinamento especializado, requer a posição de questões que muito embora não sejam visíveis na prática imediata, se enraízam no *fazer* concreto do conhecimento e da tecnologia. Complexo de variáveis que se fazem sentir em vários níveis e âmbitos da prática cotidiana dos sujeitos que têm o incremento da cientificidade como ofício.

Normalmente, este tema aflora aos indivíduos que atuam nas tecnociências sob o modo de um difuso e incompreendido *mal-estar* pessoal e social com relação às consequências concretas de seu trabalho; quando muito como a diagnose de certa impotência frente ao divórcio virtual entre a potência que mobilizam e o poder efetivo que têm para alterar ou ao menos defrontar o andamento das coisas.

Como perspectiva geral, advoga-se aqui uma concepção de educação para a qual a posição aberta de questionamentos acerca do *ser*, do *fazer* e do *pensar* o viver precisa ser posta a partir da existência efetiva dos sujeitos envolvidos. Existência esta que não se resume a uma instância *existencial* no sentido de uma interioridade, mas que está atada essencialmente a todas as dimensões envolvidas no ato humano de ser por meio do qual os homens se produzem em reciprocidade social. Não se propugna aqui então a administração de uma eticidade extrínseca à atividade, mas da *extração categorial*, teórica, das determinações axiológicas organicamente entranhadas no *chão de fábrica* da ciência e da tecnologia.

Assim estabelecida esta *Paideia* tecnológica, claro se faz o carecimento do esclarecimento destes valores havidos e movidos, conquanto implícita ou inconscientemente, na produção do conhecimento e da tecnologia. Processo de formação que inclui a reflexão sobre o próprio ofício no que este tem de ético, como esforço de tornar consciente, apropriável e apropriado pelos indivíduos que nele se engajam, os valores que emanam necessariamente de um determinado *ethos*, de um *habitat* particular das tecnociências, que acolhe como *modo de ser* inegociável o ofício mesmo de criar e operar o conhecimento. O que poderá se afirmar como um elemento importante, ainda que não autônomo e autossuficiente, na tarefa imprescindível de se humanizar a prática das ciências. O que, por conseguinte, destaca em primeiro plano o cunho eminentemente ético da própria atividade educativa, formal ou não, porquanto se tenha como telos a realização da humanidade do *outro*.

REFERÊNCIAS

- BUENO, Gustavo. *Que és la bioética?* Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2001.
- CHASIN, José. Rota e prospectiva de um projeto marxista, In *Ensaio Ad Hominem*, volume 1, tomo IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

FENATI, Ricardo Valério. *Ciência e ética: um pacto fadado ao fracasso?*, In Revista Diversa, n. 4, UFMG, 2004 (<https://www.ufmg.br/diversa/4/cienciaeetica.htm>).

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal, o homem*. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*, tradução Marco Aurélio Werle, In Cadernos de Tradução, n.2. São Paulo: USP/Departamento de Filosofia, 2007.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, In Marx-Engels Werke, *Band 42*. Berlin, Dietz Verlag, 1983.

_____. *O Capital*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2013.

ZUBBEN, Newton von. *Bioética e tecnociências: a saga de prometeu e a esperança paradoxal*. Campinas: EDUSC, 2006.

Hegel & Tolstói: uma reflexão sobre a dialética do reconhecimento

Christiano Tortato

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

1. INTRODUÇÃO

A dialética do reconhecimento aparece na segunda seção da *Fenomenologia do Espírito*, seção que tem como finalidade apresentar o desenvolvimento e a estrutura da “Consciência-de-si”. Essa segunda seção acaba sendo constituída por um único capítulo, o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado “A verdade da certeza de si mesmo”. No interior desse capítulo encontramos um escrito denominado por Hegel como “A – Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”. É justamente aí, que acompanhamos o desdobramento da consciência-de-si em duas figuras distintas, a do senhor e a do servo, e é através desse desdobramento que Hegel nos apresenta o movimento do reconhecimento.

De acordo com nossa interpretação, esse texto está estruturado em dois momentos: o primeiro, aparece com um jogo conceitual lógico e abstrato e, ao que tudo indica, apresenta o *Telos* da dialética do reconhecimento: o “Reconhecimento Recíproco” ou o “Verdadeiro Reconhecimento”, momento apresentado entre os parágrafos §178 e §184; o segundo, também aparece com um jogo conceitual lógico, porém menos abstrato, de outro modo, podemos dizer que se desenvolve com um maior grau de determinação. Nele, a consciência-de-si aparece dividida em dois pólos antagônicos, eis o início do movimento do

reconhecimento que se desenvolve entre os parágrafos §185 e §196 a partir de um “Reconhecimento Desigual”.

Apesar dessa ordem expositiva empregada nesse escrito, partimos do pressuposto de que Hegel inicia apresentando o resultado final do processo de reconhecimento para em seguida, num segundo momento, nos apresentar as premissas desse resultado. Frente a tal pressuposto, nos perguntamos: seria esse o verdadeiro movimento expositivo da dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel? Teria a dialética do senhor e do servo um “Reconhecimento Recíproco” como resultado final?

É importante ressaltar que essas questões surgiram após realizarmos uma leitura aproximativa entre esta parte da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel e o romance *Senhor e Servo* (1895) de Tolstói, no qual, acompanhamos a dramática aventura experienciada por dois personagens principais: Vassili Andrêitch e Nikita; o primeiro, representando a figura do senhor, aparece como grande proprietário de terras e de bens, patrão de alguns funcionários e ávido negociante, já o segundo, aparece como um “não dono”, como um indivíduo sem vontade própria, pois, enquanto servo, é aquele que direciona os seus esforços para a satisfação de vontades alheias. O romance tem como ponto de partida o desejo de Vassili Andrêitch em adquirir uma nova propriedade, um bosque situado numa aldeia vizinha. A busca pela satisfação desse desejo encaminha-o a uma jornada de árduas experiências que emergem no percurso de casa até Goriátchkin.

Através de uma descrição detalhada dessa aventura, Tolstói nos proporciona um cenário riquíssimo, ilustrando de forma magistral o jogo de relações intersubjetivas estabelecidas entre o senhor e o servo permitindo-nos, assim, uma ponte reflexiva com os momentos que compõem a dialética do reconhecimento presente na obra de Hegel: o reconhecimento desigual, a verdade do senhor, a verdade do servo e o emergir do espírito. Por sua força, conseqüentemente, alguns fragmentos do romance de Tolstói serão retomados no desenvolvimento do nosso artigo com o objetivo de ilustrar essas passagens¹.

¹ Ficamos, realmente, muito espantados ao terminar a leitura do romance *Senhor e Servo* de Tolstói, pois embora não haja nesse romance nenhuma menção direta à Hegel, percebemos de imediato um suposto diálogo (in)direto da parte do romancista russo com o escrito do filósofo alemão. Depois de lermos e re-lermos pacientemente esses dois textos, delimitando as

2. O PRIMEIRO MOMENTO

Hegel inicia esse escrito com a seguinte proposição: “A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma *Outra*; quer dizer, só é como algo reconhecido”². Essa proposição está diretamente ligada ao conceito de Espírito apresentado por Hegel no parágrafo §177, ou seja, no parágrafo que antecede a exposição da dialética do senhor e do servo na *Fenomenologia do Espírito*:

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciência-de-si para si *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós*, que é *Eu* (HEGEL, 2012, p. 142).

Ou seja, o próprio Hegel já antecipa que a experiência que acompanharemos com a dialética do senhor e do servo tem como resultado o emergir de uma nova figura, a figura do Espírito. Vejamos se é exatamente este o resultado que alcançamos como desfecho da dialética do senhor e do servo apresentada entre os parágrafos §178 e §196.

Como indicamos na Introdução, o primeiro momento da dialética do senhor e do servo tem como principal característica um desdobramento conceitual lógico e profundamente abstrato, isto é, indeterminado, obscuro. Damos ênfase ao alto nível de abstração conceitual empregado nesse início, pois, apesar da consciência-de-si estabelecer uma relação com outra consciência-de-si, nesse primeiro momento essa outra consciência, ou segunda consciência, aparece apenas como a outra-de-si-mesma, ou seja, como a outra-da-primeira. Como conse-

semelhanças entre ambos, procuramos algumas referências bibliográficas vinculadas à aproximação do pensamento de Hegel com o de Tolstói. Até agora, a única referência encontrada foi a obra “Leão Tolstói” de Boris Schnaiderman, na qual escreve: “‘O Patrão e o Operário’ (1894-95) expressa as preocupações de Tolstói com as relações entre as classes. No caso, há uma evidente réplica à famosa reflexão de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo. Ele se voltara mais de uma vez contra o hegelianismo, tão em voga na Rússia [...] Nesta novela, porém, segue na realidade a concepção hegeliana da dependência do senhor em relação ao escravo” (SCHNEIDERMAN, 1983, p.28). É importante ressaltar que, de acordo com nossa interpretação, em seu romance *Senhor e Servo*, Tolstói apenas torna explícito o implícito do texto hegeliano o que nos leva a corroborar com a perspectiva de Schneiderman.

² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 7.ed. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 (p. 142).

quência desse alto nível de abstração utilizado pelo autor, não temos condições de identificar nesse primeiro momento características que distingam essas duas consciências-de-si, isso ocorre, pois a outra, ou seja, a segunda consciência, aparece de forma absolutamente idêntica a primeira. Assim escreve Hegel: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a *outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, *faz somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo”³.

Por isso, nesse primeiro momento ficamos privados das figuras do senhor e do servo, pois nele acompanhamos somente um desdobramento lógico e abstrato, por meio do qual, duas consciências-de-si se reconhecem reciprocamente, se reconhecem uma na outra e cada qual por meio da outra. Ou seja, nesse primeiro momento acompanhamos o movimento do reconhecimento a partir de um princípio lógico, o princípio de identidade.

3. O SEGUNDO MOMENTO

A partir do parágrafo §185 as duas consciências-de-si passam a se relacionar com um maior grau de determinação, nesse momento, relata o autor, acompanharemos “o extravasar do meio-termo nos extremos”⁴, pois as consciências-de-si aparecem em oposição mútua, e como consequência dessa oposição, uma acaba sendo reconhecida enquanto a outra somente reconhece. Ou seja, a partir daqui acompanharemos o desenrolar de um “Reconhecimento Desigual”⁵.

³ (HEGEL, 2012, p. 144).

⁴ (HEGEL, 2012, p. 144).

⁵ Tolstói inaugura o romance *Senhor e Servo* apresentando ao leitor uma descrição bastante ilustrativa sobre o “reconhecimento desigual” ao afirmar que Vassili Andréitch tivera alguns transtornos com Nikita, no entanto, o acolhia de braços abertos, pois sabia de sua honestidade, seu amor pelos animais, mas o que mais lhe agradava era o fato de Nikita lhe servir com baixo custo. Um empregado como ele valia oitenta rublos, mas o senhor, porém, lhe pagava apenas quarenta, não em dinheiro, mas em mercadorias retiradas do seu próprio armazém sob custos elevadíssimos. O interessante é que o senhor acreditava sinceramente que beneficiava o seu servo e isso se manifestava nos seus discursos, muito embora, paradoxalmente, Nikita percebesse perfeitamente que o patrão lhe enganava, ainda assim se submetia as vontades de Vassili Andréitch, pois sabia que de nada lhe adiantaria tentar esclarecer as contas com o patrão, e como precisava sobreviver aceitava o que lhe oferecia (TOLSTÓI, 2014, p. 12-14).

O desequilíbrio entre as consciências-de-si se manifesta nesse momento, pois cada uma delas aparece como um ser-para-si mediante a exclusão de todo o ser-outro. É um momento em que um indivíduo se confronta com outro indivíduo, no qual, cada um está certo de si, mas não do outro. Por isso, essa certeza isolada não contém verdade alguma. É importante lembrar que, como nessa segunda seção da *Fenomenologia do Espírito* o objetivo da consciência aparece como a busca pela verdade da certeza de si mesma, essas consciências distintas devem travar uma “luta de vida ou morte”, pois “precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”⁶. Mas aí temos um problema, pois, se cada um arrisca a própria vida tendo em vista a morte alheia, teremos como resultado no final do combate a morte de um dos indivíduos e assim, a consciência não alcança a verdade da certeza de si e conseqüentemente a tão almejada “consciência-de-si”, a qual, como ressalta o próprio autor, se efetiva somente através de um “Reconhecimento Recíproco”.

Essa afirmação é muito importante para o desenvolvimento da reflexão proposta em nosso artigo. Perceba que no itinerário da *Fenomenologia do Espírito* a efetividade do reconhecimento pressupõe a existência de duas consciências-de-si vivas, ou seja, a dialética do senhor e do servo não pode ter como resultado final a morte de uma das consciências, muito menos a morte de ambas. Compreende-se, portanto, que ao final dessa experiência é necessário que ambas as consciências estejam vivas, pois sem o movimento do reconhecimento não há de fato a efetividade da “Consciência-de-si”. Esse enunciado nos leva a seguinte reflexão: haveria a possibilidade de se efetivar um “Reconhecimento Recíproco, Verdadeiro, Absoluto” a partir da relação estabelecida entre duas figuras tão distintas quanto à do senhor e a do servo, sem ao final do processo vislumbrarmos a superação de suas determinações? Será que é realmente possível efetivar um “Reconhecimento Recíproco” a partir da coexistência permanente de duas figuras tão distintas? Como afirmamos na Introdução, o escrito de Tolstói re-apresenta de forma espantosa os momentos que constituem a dialética intersubjetiva entre as figuras do senhor e do servo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no entanto, no romance de Tolstói, a figura do senhor deixa de existir no exato momento em que reconhece a figura do servo, ou seja, quan-

⁶ (HEGEL, 2012, p.145).

do a figura do senhor reconhece a figura do servo, já está morta. Esse fim dramático apresentado por Tolstói é extremamente sugestivo para refletirmos sobre o desfecho da dialética do senhor e do servo no escrito hegeliano.

Assim, durante o desenvolvimento do “Reconhecimento Desigual” temos: I. Uma pura consciência-de-si, independente, com a essência do “ser-para-si”, eis a figura do Senhor; e II. Uma consciência-de-si não pura, dependente, pois a sua essência é marcada enquanto “ser-para-um-outro”, eis a figura do Servo.

3.1. A Verdade do Senhor

O senhor, diz Hegel, se relaciona mediatamente com o servo por meio do ser independente, o objeto, é a potência da relação e, ao mesmo tempo, se relaciona mediatamente com a coisa por meio do servo. Dentro dessa relação, somente o senhor tem o poder de aniquilar a coisa, consumi-la, e assim aquietar-se no gozo⁷. Somente o senhor tem esse privilégio, pois o objeto aparece para o servo com a determinação do ser-independente e, por isso, somente o trabalha.

Sendo assim, o senhor aparece como ser-reconhecido em dois momentos: no momento em que submete a outra consciência e no momento em que desfruta [goza] com os resultados do trabalho alheio. Do lado do servo acompanhamos justamente o contrário, dois momentos de não-reconhecimento, ou seja, dois momentos em que aparece com a determinação do ser-inessencial. Qual o resultado alcançado com esse desdobramento? Analisando esta relação com o devido rigor torna-se evidente que a verdade da consciência independente está amparada na consciência dependente e, nessa perspectiva, a verdade do senhor é de fato a consciência do servo, a consciência inessencial, e o que temos até aqui é um reconhecimento unilateral.

Em seu romance, Tolstói apresenta também, brilhantemente, a figura do senhor enquanto ser “verdadeiramente” reconhecido, “independente”, a “verdadeira” potência da relação. Veja, por exemplo, a seguinte passagem que reconstituímos: durante o percurso rumo a Goriátchkino os viajantes acabaram se perdendo por mais de uma vez, assim, com o avanço do vento, da neve e da noite, decidem improvisar

⁷ (HEGEL, 2012, p. 147-8).

um acampamento e, nesse contexto, relata o autor que, ao contrário do servo, o senhor não conseguia relaxar, ficou deitado, pensando. Pensava sempre sobre a mesma coisa, sobre aquilo que constituía a única meta, o sentido, a alegria e o orgulho da sua vida: o dinheiro. Andréitch não conseguia parar de pensar na posse da futura propriedade, o desejado bosque que, de acordo com seus cálculos, lhe traria muitos lucros. Perdas e ganhos consumiam arduamente as energias do senhor, o qual conseguia se acalmar somente se recordando de como conseguira aumentar de forma extraordinária os bens herdados de seu pai. Fato que lhe causava extremo orgulho⁸.

3.2. A Verdade do Servo

Para a consciência do servo, o senhor é a essência, ou seja, a consciência independente para si é a verdade da consciência escrava, muito embora não assuma essa independência para si. Ao se defrontar com a figura do senhor, a consciência do servo sente a angústia em toda a sua essência, pois sente o medo da morte. Assim, se dissolve interiormente e tudo que nela há de fixo, vacila. O medo do servo perante a figura do senhor, diz Hegel, é o início da sabedoria escrava, a consciência aparece aí como para-si, mas não como ser-para-si independente⁹. A consciência do servo somente encontra-se a si mesma por meio do trabalho e a verdade agora é outra:

- I) A satisfação do senhor é passageira, desvanece;
- II) O trabalho ao contrário é: “Desejo Refreado, Desvanecer Contido, o Trabalho Forma”. Ou seja, por meio do trabalho o puro-ser-para-si da consciência escrava se transfere para fora de si no elemento do permanecer;
- III) O formar não apresenta, porém, somente o significado positivo. O permanente que leva a consciência escrava a se reconhecer enquanto ser-para-si. Pois, apresenta ao mesmo tempo o significado negativo com relação ao medo absoluto do senhor;
- IV) Como resultado, o servo chega, assim, a intuição do ser-independente¹⁰.

⁸ (TOLSTÓI, 2014, p. 24).

⁹ (HEGEL, 2012, p. 149).

¹⁰ (HEGEL, 2012, p. 150).

O servo, portanto, alcança a certeza de “ser em si e para si” independente no interior da própria servidão através de dois momentos: o momento do medo e o momento do formar. Essa é a conclusão final da dialética do senhor e do servo, apresentada por Hegel no parágrafo §196¹¹.

No entanto, para nós, leitores da *Fenomenologia do Espírito*, essa conclusão aparece como um novo resultado alcançado, o qual exige de nossa parte uma revisão da totalidade do desenvolvimento apresentado pelo filósofo até aqui. Vejamos.

Num primeiro momento a figura do senhor aparecia como a verdadeira consciência-de-si independente, como a potência de toda a relação. O servo, ao contrário, aparecia como ser dependente e nesse aspecto como ser-inessencial. No entanto, depois de acompanharmos os desdobramentos lógicos apresentados por Hegel chegamos a uma nova conclusão: a verdade da consciência independente é a consciência dependente. A verdade, portanto, é outra¹².

Em seguida, acompanhamos os desdobramentos lógicos apresentados por Hegel a partir da consciência do servo e percebemos que,

¹¹ Tolstói contribui com a ilustração dessa figura descrevendo a seguinte situação: um pouco adiante o cavalo afundou num monte de neve e dali parecia que não iria mais sair. Nesse instante, Nikita gritou para Vassili Andrêitch sair do trenó, o qual, até então, encontrava-se sentado e estancado sobre o mesmo. Nikita insistiu uma, duas, até que na terceira tentativa o Baio conseguiu se livrar do monte com um salto. Assim, descreve Tolstói, Nikita quis continuar em frente, mas Vassili Andrêitch ficara tão esbaforido dentro das suas duas peiças que não conseguia andar, e deixou-se cair no trenó. Assim, Nikita passou a puxar o trenó sozinho. Andou um pouco, esperou passar uma forte rajada de vento que o açoitava e começou a desatrelar o trenó. Vassili Andrêitch estranhou a movimentação, questionou-o sobre o que estava fazendo, mas o mujique estava convencido de que avançar naquele estado era dar fim ao cavalo (TOLSTÓI, 2014, p. 49-51).

¹² Em *Senhor e Servo* também acompanhamos essa inversão. Veja por exemplo, a seguinte passagem: Andrêitch seguira os conselhos recebidos em Grichkino, observava atentamente os pontos de referência descritos por seus interlocutores, mas a tão esperada imagem da floresta não lhe aparecia de modo algum. Passado alguns minutos, exclama novamente: “Mas não é que nos perdemos outra vez!” Ao ouvir o desabafo do patrão, Nikita desce imediatamente do trenó e após três extensos movimentos sobre a neve retorna ao encontro de Andrêitch afirmando com vigor e segurança: “é para a direita que precisamos ir”. O patrão aceita a ordem do servo entregando-lhe as rédeas (TOLSTÓI, 2014, p. 46). Essa é apenas uma, das várias passagens que percebemos essa inversão nos papéis de mando e obediência, pois durante toda a trajetória percorrida por Vassili Andrêitch e Nikita, é o último que assume o posto dirigente nos vários momentos conturbados experienciados durante a viagem, demonstrando de forma clara a imagem de um servo independente e de um senhor dependente.

em verdade, o servo representa o ser-independente da relação e essa independência é alcançada a partir do medo e do trabalho experienciados no interior da própria servidão. Esse resultado, no entanto, nos faz levantar a seguinte questão: como fica a figura do senhor se, agora, o pressuposto para uma verdadeira efetividade da “consciência-de-si” é o medo e o trabalho? Como o próprio Hegel descreve, a consciência-de-si independente do senhor era pura aparência, mera fantasia. Esse resultado nos leva a estabelecer uma reflexão sobre o desfecho apresentado por Tolstói em seu romance. O que propomos é uma reflexão sobre o sentido da morte da figura do senhor apresentada pelo escritor russo. Afinal de contas, o que quer dizer Tolstói com esse desfecho dramático? Estaria sugerindo que o emergir do “espírito”, ou, o tão almejado “reconhecimento recíproco”, só ocorre necessariamente mediante a morte da figura do senhor?

Ao que tudo indica, de fato, esta seria a única solução para a efetividade desse reconhecimento. No entanto, a morte do senhor não pode ser compreendida como a morte de uma figura singular, pois como vimos anteriormente, a morte de uma das consciências traz como consequência a inviabilidade desse processo de reconhecimento. Partindo desses pressupostos, compreendemos que ao apresentar a morte do senhor, Tolstói, enquanto pensador anarquista e pacifista, esteja sugerindo a morte do senhorio, ou seja, a morte de um específico modo de relação estabelecido entre os homens no decorrer da história, a relação de dominação de uns sobre outros. Esse desfecho apresentado pelo romancista russo se torna ainda mais contundente com relação à proximidade do texto hegeliano, se levarmos em consideração um pequeno trecho apresentado por Hegel no segundo texto que compõe o quarto capítulo de sua *Fenomenologia*, intitulado “B – Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, cepticismo e consciência infeliz” no qual, afirma que: “A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva”¹³.

De acordo com nossa interpretação, compreender que a dialética do senhor e do servo tem como finalidade um reconhecimento recíproco, sem, no entanto, apresentar uma mudança qualitativa e radical

¹³ (HEGEL, 2012, p.154).

na relação estabelecida entre essas duas consciências-de-si envolvidas, é um tremendo equívoco. Afirmar a possibilidade de um “reconhecimento recíproco”, a partir da *coexistência permanente* de duas figuras tão distintas, quanto à do senhor e a do servo, significa a defesa da “obstinação”, aquilo que Hegel define como “uma liberdade que ainda permanece no interior da servidão”¹⁴, concepção criticada por ele mesmo. Nessa perspectiva, concordamos com Marcuse ao afirmar que:

Então o homem é livre porque ‘persistentemente se retira do movimento da existência, tanto da ação como do sofrimento, na pura essencialidade do pensamento’. Hegel dirá, no entanto, que esta não é a liberdade real. É apenas complemento de ‘uma época de medo e servidão universais’. Ele repudia, pois, esta falsa espécie de liberdade, e corrige a afirmação acima transcrita (MARCUSE, 2004, p. 111).

Destacamos esse trecho da obra *Razão e Revolução* de Marcuse, pois concordamos que o tema da liberdade transpassa toda essa passagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Daí a importância de não perdermos de vista que essa reflexão se desenvolve a partir da “Dominação” e da “Escravidão”, ou seja, a partir do modo como duas consciências-de-si distintas se relacionam entre si.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhando o movimento da “dialética do reconhecimento” apresentada entre os parágrafos §178 e §196 na segunda seção da *Fenomenologia do Espírito* percebemos que, apesar de Hegel anunciar no parágrafo §177 que a exposição dessa “dialética” terá como resultado o advento de uma nova figura fenomenológica, a figura do Espírito, um “Eu, que é Nós, Nós, que é Eu”¹⁵, curiosamente, não é esse o verdadeiro resultado alcançado no interior desses parágrafos¹⁶. O processo

¹⁴ (HEGEL, 2012, p. 151).

¹⁵ (HEGEL, 2012, p. 142).

¹⁶ Diferente de Hegel, Tolstói apresenta no fim do seu romance o processo de reconhecimento entre a figura do senhor e a do servo. No entanto, como afirmamos anteriormente, o final apresentado pelo escritor russo é extremamente dramático e sugestivo para interpretarmos o escrito do filósofo alemão. Acompanhemos o fim tão esperado: agora, Andréitch não sentia mais medo algum e sua preocupação voltava-se para a respiração de Nikita. Assim ficou Vas-

de desenvolvimento expositivo da figura do Espírito que, ao que tudo indica, perpassa toda a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, nos incita à reflexão sobre o método de exposição adotado por Hegel, o método de exposição dialético.

Como já indicamos, o conceito de Espírito se apresenta definido no final da introdução do quarto capítulo, no entanto, é importante lembrar que Hegel dedica posteriormente um capítulo específico para a exposição dessa figura, o VI capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Nessa perspectiva, podemos arriscar a dizer que, embora a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel esteja estruturada e apresentada em oito capítulos imediatamente distintos, a exposição conceitual adotada pelo autor busca superar a imediatidade dessa estrutura através de um fio condutor que liga os diversos níveis de experiências realizadas pela consciência, ou seja, liga a *Certeza Sensível* (primeiro capítulo) ao *Saber Absoluto* (último capítulo), pois: “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”¹⁷. Essa passagem, presente no parágrafo §18 do *Prefácio da Fenomenologia*, inspira nossa interpretação¹⁸.

sili Andréitch durante uma, duas, três horas, até que por fim conseguiu descansar. Em sonho, Vassili Andréitch encontrava-se imóvel deitado sobre sua cama a espera de um policial que o acompanharia até o tão desejado bosque. Não conseguia, porém, mexer nem os braços, nem as pernas. A espera lhe deixava cada vez mais angustiado e amedrontado. De súbito o esperado! Chega-lhe a visita, no entanto, se tratava de outra figura: “Aquele mesmo, o Esperado”. Era “Aquele mesmo” que o chamara a deitar sobre Nikita. Em seguida acordou. Queria levantar, mas não conseguia. Queria mover as mãos, mas não conseguia. Ficou espantado, mas não aborrecido, pois de alguma maneira sabia que estava morto. Mas estava satisfeito, pois sabia que logo a baixo estava Nikita, e mais, o mujique estava vivo “e lhe pareceu que ele era Nikita e Nikita era ele, e que sua própria vida não estava mais dentro de si, mas dentro de Nikita”. Assim, Andréitch sentiu-se livre, completamente livre (TOLSTÓI, 2014, p. 73-75).

¹⁷ (HEGEL, 2012, p.35).

¹⁸ Nessa perspectiva ver *La Fenomenología Del Espíritu de Hegel* de Pierre-Jean Labarrière na qual descreve: “Dos indícios de este cambio: primero, como ya he señalado, la figura central no es la del amo, sino la del esclavo, pues la primera, encerrada em su fracaso, no aparece más que em segundo plano como uma espécie de contrapunto para juzgar el grado de verdad alcanzado por la ‘consciencia servil’; segundo, los términos ‘reconocimiento’, ‘reconocer’ van a desaparecer por completo; parece como si el problema se pasara provisionalmente por alto, uma vez puesto em claro que no puede solucionarse de modo satisfactorio sobre las bases utilizadas. Y de hecho, habrá que esperar hasta el final de la ‘Razón’ [quinto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*] y, de modo más decisivo, el final del ‘Espíritu’ [sexto capítulo], para volver a ocuparse de la cuestión del ‘reconocimiento’ dentro de perspectivas más sólidas” (LABARRIÈRE, 1983, p. 149-51).

REFERÊNCIAS

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 7. ed. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LABARRIÈRE, P-J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel: Introducción a una lectura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

SCHNAIDERMAN, B. *Leão Tolstói*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

TOLSTÓI, L. *Senhor e servo & outras histórias*. 2. Ed. Tradução de Tatiana Belinky. Porto Alegre: L&PM, 2014.

Do céu à terra: bases conceituais do pensamento dialético em Hegel e Marx

Margarida Maria Sandeski

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

1. INTRODUÇÃO

Independente de haver inúmeras pesquisas e registros históricos da construção do pensamento dialético, sua releitura e reflexão servem como elementos para um olhar desvelado às concepções idealistas ou materialistas e as relações entre consciência e matéria, respectivamente, para compreender como concebemos o mundo a nossa volta. Na concepção filosófica idealista, utiliza-se das ideias, conceitos ou do Espírito como elementos para explicar e determinar o mundo e a existência do ser. Dessa forma, a realidade só existe mediante as ideias e conceitos que fazemos dela. Aliado nesta concepção, religião, política, cultura, classes sociais, dentre outras, são utilizadas por seus gestores para a manutenção e reprodução do *status quo*. Na concepção materialista, a dialética Marxista, trata o ser e a materialidade do mundo como elementos que determinam nossas ideias, e a forma como externamos nossa existência e nos relacionamos com o que está a nossa volta é determinada por nossa construção histórica, surgindo, pois, da luta contra o desvirtuamento da verdade e do entendimento que somos seres historicamente construídos.

A dialética teve sua origem na Grécia Antiga. Era utilizada como instrumento para definir e distinguir, por meio do diálogo, argumentação e, no movimento das ideias, uma tese. Heráclito (540 a 480 a.C) escreveu que nenhum homem banha-se duas vezes no mesmo rio, isso porque ambos mudam de forma permanente, para ele a dialética está na estrutura contraditória do real. Parmênides (530 a 515 a.C) defendia que a essência era imutável, mas somente a superfície mudava, essa concepção de dialética foi suprimida e a metafísica tornou-se hegemônica (KONDER, 2004, p. 7-10). Um século depois, Aristóteles (384-322 a.C), aborda que a dialética trata de “agarrar nos argumentos dos oponentes, e igualmente, quando nos couber defender alguma tese, podermos fazê-lo também através do recurso a premissas o mais possível verosímeis” (Tópicos, §19, p. 49-50), servindo como elementos investigativo, que contribui para trilhar os caminhos da investigação científica.

No período Feudal, a dialética ficou submergida. Porém, a partir do século XIV com o desenvolvimento do comércio, começou a alterar hábitos resultando no Renascimento, assim, Pascal (1623-1654) contribuiu para a leitura da condição humana em seu “caráter instável, dinâmico e contraditório”. Da mesma forma que no século XVI, Montaigne (1533-1592) afirmou que todas as coisas nada tinham de permanente, ou seja, que as coisas ou estavam começando a ser ou estavam morrendo antes de ter sido. No século XVII, elementos da dialética eram encontrados nas construções teóricas de autores como Leibniz (1646-1716), Spinoza (1632-1677), Hobbes (1588-1679), Pierre Bayle (1647-1706) e Vico (1680-1744) que argumentavam sobre a incapacidade do homem conhecer a natureza construída por Deus. Contudo, podia conhecer sua própria história, como obra humana construída por ele. Estes pensadores, até certo modo, tinham da história uma visão otimista, melancólica, conservadora, negativa, por permanecerem numa situação de isolamento social e dos movimentos políticos (KONDER, 2004, p. 11-15).

No século XVIII, a Revolução Francesa contribuiu para a compreensão da dinâmica das transformações sociais. Por esse movimento de ideias chamado de Iluminismo, Rousseau (1712-1778) argumentava que os homens nasciam livres, mas que a sociedade tolhia tal exercício e as pessoas escravizaram-se em seu egoísmo. Neste sentido o filósofo buscou construir um contrato social para compensar a liberdade perdida. Diderot (1713-1784), por outro lado, entendia que o indivíduo era influenciado pelas mudanças da sociedade em que vivia, e dizia:

“o todo está sempre mudando” e “desconfiem de quem quer impor a ordem”. No final do século XVIII e início do século XIX, muitas lutas antecederam a Revolução Francesa, contribuindo para que Kant (1724-1804) refletisse a influência da consciência sobre a realidade e sobre o conhecimento humano. Defendia que antes de interpretar a realidade era preciso resolver “o que é o conhecimento”, chamando-a de “razão pura” (KONDER, 2004, p. 15-22).

A importante reflexão para a construção do pensamento dialético, realizado pelos pensadores supracitados, permitiu que Hegel (1770-1831) e Marx (1818-1883) construíssem novos padrões reflexivos sobre a dialética e, desta forma, ressignificassem o método de análise. Indubitavelmente, há distinção entre o trabalho de Hegel e Marx. Enquanto Hegel é idealista, descrevendo que a realidade é o ponto de partida e chegada, Marx, ao contrário, é materialista. Para este o processo de conhecimento da realidade deve ser encarado por planos que não a reduzam. Assim, pela compreensão do método de exposição Idealista ou Materialista e as concepções de dialética de Hegel e Marx que se considera distintas, como “céu e terra” poderão contribuir para que, diante da teoria, possa utilizá-las como elemento de análise e reflexão sobre o que nos é apresentado, e assim, de forma consciente, optar a serviço de quem estaremos.

2 – CONCEITO DE DIALÉTICA EM HEGEL

Hegel utilizou-se para sua construção lógica da fusão entre Platão (427 a 347 a.C) em que o Espírito encontrando a si próprio pode conquistar a verdade, e em Aristóteles, com sua ciência primeira, que concebe a dialética como um movimento da potência no que as coisas podem vir a ser. Desta fusão, Benoit salienta que a para Hegel a dialética se torna mitificada, pois “a multiplicidade dos entes sensíveis¹ é

¹ Hegel (1992, p. 80-81) ressalta que “a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início” e complementa que para a consciência tem de ser uma experiência universal, que antes de sê-la é particular “consciência suprassume de novo uma verdade do tipo: o aqui é uma árvore ou: o agora é meio-dia, e enuncia o contrário: o aqui não é uma árvore, mas uma casa. A consciência também suprassume logo o que é afirmação de um isto sensível, nessa afirmação que suprassume a primeira”.

deduzida do Ser-Um, entidade teológica, transcendente, inefável, pura indeterminação que se desdobra em Nada e deste em vir-a-ser, movimento, Devir” (2003, p. 2).

Esse movimento Devir, de que Benoit aborda, corresponde à relação entre real e racional. Neste sentido, a dialética é submetida à realidade, à natureza, ao mundo objetivo, que é fonte do processo de transformação permanente da realidade e assume seu papel negativo, isto é, este ser negado no pensamento, torna-se “nada” para, então, tornar-se não-ser e Devir. Benoit (2003, p. 5) escreve que é necessário

“reconhecer”, sem dúvida, que em Hegel ocorre, em certo sentido, a unidade entre o lógico e o histórico [...]. Em Hegel, a ênfase dessa unificação entre o lógico e o histórico, situa-se no âmbito do lógico, pois o histórico, em Hegel, nada mais é do que a exteriorização do logos, a exposição do espírito absoluto, o desdobramento do Ser-Um, Deus. Ser, puro Ser que é igual a Nada e daí Não-ser e Devir.

Dessa forma, em Hegel, o pensamento e sua construção dialética convergem para o Espírito Absoluto, responsável por conduzir o conhecimento e a razão a descobrir, transformar e apreender conhecimentos, por meio de uma ação permanente sobre o mundo e sobre si, que é exteriorizado na cultura e na natureza. A cada novo ciclo, há superação das etapas anteriores, e que pressupõem um movimento de contradição que não é negativo, mas de superação, pois estes ciclos possuem uma finalidade justificada sob o jugo de uma ideia.

Neste sentido, o Espírito Absoluto refere-se a existência do todo e não de partes – num movimento de interdependência, construído pela intervenção no negativo (nada) e, a partir deste momento, motivado, gerando energia e potência. Este movimento é contínuo, pois se autorrenova numa superação permanente. Hegel (1988, p.17), assim, defende que “[...] o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim de vir-de-si mesmo”.

Esse processo de voltar a si mesmo refere-se ao processo de contradição, necessário e raiz do movimento dialético, isto é, a consciência

ao fazer referência a determinado objeto, utiliza-se de uma ideia, que, pela ação da razão, transforma a natureza deste objeto e, por sua vez, adquire novo *status* (mais elevado), incidindo sobre a consciência e determinando um novo entendimento sobre ele.

Esta nova consciência/entendimento/pensamento sobre o objeto é o início de novos ciclos em que simultaneamente ocorre negação, conservação do essencial e elevação a um nível superior, voltando ao pensamento. Assim, Hegel discorre sobre o sistema exemplificando que

o botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como uma verdade em lugar da flor, essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. (HEGEL, 1992, p. 22)

Desta forma, Hegel considerava a dialética como um sistema de tese-antítese-síntese, sendo a tese o momento da afirmação, a antítese é o momento da negação da afirmação gerando síntese, ou seja, a negação da negação que supera a etapa anterior; esse movimento contínuo, permeado de contradições, possui uma finalidade, “um termo final”:

É a história do Espírito, das contradições do pensamento que ela repassa ao ir da afirmação à negação. Em Alemão *aufheben* significa “supressão” e, ao mesmo tempo “manutenção” da coisa suprimida. De forma que aquilo que é negado permanece no interior da totalidade. Esta contradição não é apenas do pensamento, mas da realidade, já que em pensamento são idênticos. (CONCEIÇÃO; ANTUNES, 2008, p.173-174)

O pensamento continua de forma infinita, até chegar a uma ideia absoluta. Esse processo circular para o filósofo é a base da história, do pensamento e é inerente a realidade, chegando até estágios mais elevados - ao Absoluto -, que para Hegel, seria o mundo moderno, e, como expressão deste, seria completo, perfeito, puro, que existe em si, por si, para si, aquilo que não é relativo, o próprio, não comportaria mais

as características do Estado Grego, Romano e Feudal, seria, portanto o Estado Moderno o próprio moderno encarnado, sendo um órgão da vontade geral, a serviço do geral e nunca do particular. Este Estado moderno, portanto, torna-se independente da história, dos indivíduos e é regido pela lei (feita pelos cidadãos) e governado e executado pelos cidadãos (mediado pela representação parlamentar).

Assim, em Hegel pela ação do Espírito que ocorre o movimento e a transformação da matéria. Essa movimentação faz com que a diferença apareça na identidade, mas permanecendo sua essência geradora dos objetos, é o outro do outro, e como pensamento dialético determinante e estrutural, nega em si de forma permanente.

3. CONCEITO DE DIALÉTICA EM MARX

Marx, em suas construções teóricas, não herda a lógica de Hegel, “[...]nem sequer tem uma inspiração propriamente hegeliana”, apenas dialoga com ela (ANTUNES; BENOIT, 2009, p.28). N’o *Capital*, Marx (1996, p. 135) ressalta que “[...] a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais do movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”, nesta obra, é possível observar que a exposição realizada por Marx está em modo dialético. Por sua exposição dialética, observa-se que é possível seguir um

caminho que deve partir da totalidade como concreto indeterminado (enquanto pressuposto); deste momento deve se caminhar pelo abstrato, expondo detalhadamente as diversas formas particulares da totalidade; no terceiro momento, pouco a pouco, ocorre a superação destas formas abstratas que devem retornar ao concreto reconstruído, então, como determinado (totalidade concreta ou universal concreto) (ANTUNES; BENOIT, 2009, p. 28).

Essa totalidade de que falam, refere-se a “[...] qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte do todo” (ANTUNES; BENOIT, 2009, p.28), isso deixa elementos para compreender que para encontrar soluções é preciso ter visão do conjunto, mesmo que a realidade seja mais rica do que podemos se apropriar dela. Por isso,

vale utilizar-se da síntese, que contribui para que a partir da visão do conjunto, possa “descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta numa situação dada”, também chamada de totalidade (KONDER, 2004, p. 37).

Para isso o, conhecimento inicial é decomposto e recomposto. Indo do mais complexo/abstrato ao mais simples e, quando ocorre o inverso, esse abstrato torna-se concreto. Esse avançar do concreto para o abstrato é um retroceder em direção à essência, ao fundamental, a origem e ao princípio histórico efetivo. Neste trabalho, o movimento do pensamento dialético, identifica nas contradições, no movimento mais simples às formas mais complexas e concretas do capital, que Marx apresenta no livro *O Capital*, quando realiza a exposição em modo dialético (Cf. ANTUNES; BENOIT, 2009, p. 32-22):

- 1º das contradições mais gerais e potenciais presentes no primeiro livro, procurando construir abstratamente o modo de produção capitalista a começar da forma mais simples, a mercadoria, até a sua destruição, que corresponde a negação da negação;
- 2º de todo processo contraditório, que está contido na circulação desta mercadoria e que lhe é incorporado um ‘plus’ (mais-valia - M’), com a abstração da concorrência;
- 3º quando as exposições são unificadas, materializando as abstrações contidas nas contradições expostas, analisando-as, e agora sujeitas a uma diversidade de capitais e da concorrência.

Por esta forma de exposição, é possível identificar que a dialética auxilia ao ser um “método que reconstruiria o concreto histórico na teoria a partir de suas determinações mais simples e abstratas, conduzindo-o ao movimento contraditório que transformaria a teoria em vida e em práxis revolucionária” (ANTUNES; BENOIT, 2009, p.28) esse caminho evidencia o interior do mundo aparente, analisa (dissolve) em suas mínimas partes, até os elementos mais simples numa busca incessante pela verdade nos elementos aparentemente estáveis, de forma que ao ver

um produto acabado e exposto para a venda como mercadoria, nele está incorporado sua essência enquanto matéria e natureza, a sua incorporação de valores e padrões sociais enquanto mercadoria e o trabalho de tantos que o produziram em suas horas de trabalho. Neste está em contradição tanto o trabalho com a natureza do produto construído pelo homem para um fim e o trabalho com a natureza humana como instrumento de opressão e aprisionamento ao invés de emancipação e liberdade (CONCEIÇÃO; ANTUNES, 2008, p. 168).

Contribuindo com nossa compreensão e buscando nela elementos que a tornem acessível, n' *O Capital*, Marx dá ao trabalho duas noções fundamentais: o "trabalho concreto" e a outra o "trabalho abstrato". No "trabalho concreto, que responde pelas qualidades físicas do objeto, e trabalho abstrato, enquanto gasto indiferenciado de energia humana. O trabalho abstrato, pelo fato de estabelecer uma relação de equivalência entre os variadíssimos trabalhos concretos, vem a ser a substância do valor" (MARX, 1996, p. 30). No trabalho concreto, não há contradição, mas a transformação, extraindo dele qualidades úteis ao homem (como na utilização do couro do boi para sapato e de sua força como tração). A contradição ocorreria, quando a ordem natural é modificada pela vontade humana, quando se utiliza do homem como animal de tração, sendo propriedade de outrem, neste caso o trabalhador transforma-se em objeto e instrumento vivo.

Neste sentido, ao expor dialeticamente as contradições de classe, ao mesmo tempo e na mesma relação, o movimento dialético conduz a uma "representação lógica e histórica da totalidade", assim como é

um instrumento metodológico que permite a Marx tentar superar a forma analítica da sua pesquisa, ou seja, a dialética é o método através do qual Marx procura reconstruir a totalidade viva do real. Isto é, a dialética seria o *logos* que procura reconstruir a totalidade viva do real como esta se apresenta antes e aquém da ruptura analítica de um sujeito que, por abstrações perceptivas, aproximou-se de partes desta totalidade, dividindo-as e recortando-as. Aqui estaria a necessidade da dialética em Marx: como e enquanto modo de exposição. A dialética seria o retorno sintético do analítico ou a reconstrução concreta do universal (BENOIT, 2003, p. 5).

No que tange a contradição, para que ela exista, “[...] é necessário mais de uma oposição entre dois termos” (CONCEIÇÃO; ANTUNES, 2008, p.171-172), isto é, quando o produto do trabalho não tem mais sua finalidade na satisfação do trabalhador que a produziu ou, como Marx (1996, p. 289) aborda, refere-se ao “produtor direto” que está para satisfazer as vontades do não trabalhador, pertencente a classe dominante, estes seres são contrários a ordem natural, eles violam dentro da ordem humana/social, pois aquele que efetivamente trabalha é o que empobrece e o não trabalhador que vê a natureza, transformada em mercadoria e somente visa o acúmulo de capitais, diferente das comunidades em que os indivíduos sentiam-se proprietários da terra ou de sua realidade, as comunidades naturais.

Para Marx (2010, p. 80), no modo capitalista de produção, “[...] o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria”. Evidencia-se o mundo das coisas e se perde o homem pelo processo de alienação². Da mesma forma que a liberdade que o trabalhador possui, tem duplo sentido, não pertence mais aos meios de produção como o escravo ou servos de gleba, e ele também não os pertencem, agora pela sua vontade-liberdade pode vender como mercadoria sua força de trabalho e, mediante contrato, deve cumprir dentro da fábrica as ordens irrestritas do capitalista, mesmo recebendo salário que conforme Marx (1996, p. 98) aborda pelo “[...] sistema do salariado, é o mesmo que pedir liberdade na base do sistema de escravatura”.

Deste processo de contradição abordado, que gera alienação, compreende a forma natural de trabalho: aquele que gera valor de uso, e a forma social do trabalho: aquele que gera valor de troca e transforma em mercadoria e, portanto, o trabalho torna-se abstrato, pois a finalidade não é mais a forma natural, ao contrário, agora está como instrumento de enriquecimento e atendimento do padrão capitalista. Tudo o que poderá ser transformado em dinheiro será produzido, caso contrário não haverá produção.

² A alienação abordada refere-se a alienação do produto de seu trabalho, de sua própria atividade, do ser genérico do homem e na relação com outros homens.

O movimento dialético e sua teoria só podem ser compreendidos por meio “[...]da análise do desenvolvimento das possibilidades mais abstratas e formais da crise até sua efetividade mais concreta” (ANTUNES; BENOIT, 2009, p. 28). Este pensamento dialético que dá vida às categorias lógicas, permite pensar no interior do gênero, o tempo lógico e histórico, buscando reencontrar sua origem histórica, por meio de movimentos permanentes que possibilitam transformar-se, negar-se, conservar-se e encontrar valor de verdade para que na multiplicidade de suas diferenças seja possível pensar a identidade.

A prática dialética que apresenta, nega o mundo na forma como ele é apresentado. Pressupõe uma prática desveladora e negativa, que apresenta a falsidade aparente nos níveis parciais de verdade, apresentada como sendo verdadeira. Marx (1996, p. 10) aborda que essa ideologia construída pela classe dominante é fruto de uma consciência equivocada e falsa da realidade e que externaliza “[...] interesses radicados nas relações materiais, de caráter econômico, que os homens, agrupados em classes sociais, estabelecem entre si”. Assim por ser concreta, é viva, é movimento e “*logos* perpassado pelo histórico e que retorna a este como movimento do negativo, como negação da negação, como *práxis*” (BENOIT, 2003, p. 5). *Práxis* que une a teoria enquanto abstração do que se pretende realizar e pela prática enquanto ação que se efetiva na realidade, fruto do pensamento, da teoria e do planejamento claro.

Na construção teórica de Marx, é possível identificar, no movimento e na construção histórica, como a burguesia foi se consolidando, por meio de sua ideologia. O Marxismo, por seu modo de exposição dialético da realidade, busca reconstruí-la, encontrando nela suas contradições, que se desconstrói em padrões lógicos, históricos e nas representações do real. Não será um reposicionamento dos elementos do real, pois seria contraditória, empirista e positivista, mas um modo de exposição revolucionário que, n’*O Capital*, mostra a luta de classe em sua totalidade, apresenta a gênese histórica e as contradições “[...] da forma mercadoria, valor de uso e valor [de troca], trabalho concreto e trabalho abstrato, mercadoria e dinheiro, trabalho e capital” (BENOIT, 2003, p. 6).

Marx, utilizando-se da exposição dialética, n’*O Capital*, identifica o domínio da produção no interior das fábricas e expõem como ocorre a acumulação, valorização e incremento do capital, ou como Marx (1996,

p. 40) aborda e descreve a “mais-valia”³; a mais-valia absoluta que ocorre pelo “prolongamento da jornada de trabalho ou intensificação das tarefas, de tal maneira que o tempo de sobretrabalho (criador de mais-valia) aumentasse”, e a mais-valia relativa que “resulta do acúmulo de inovações técnicas, que elevam a produtividade social do trabalho e acabam por diminuir o valor dos bens de consumo nos quais se traduz o valor da força de trabalho, exigindo menor tempo de trabalho para a reprodução desta última” (MARX, 1996, p. 41). As classes sociais aparecem, como resultado do capitalismo, da divisão social do trabalho e do grupo que detém e aquele que não detém os meios de produção, antes eram vistas como categorias meramente lógicas, pela dialética, é possível ver sua logicidade. Dessa forma, ao identificar o percurso da mais valia, Marx desvela as leis de produção e apropriação de todo o modo de produção capitalista, desvelar o segredo da acumulação originária pela violência da luta de classes (Cf. BENOIT, 2003, p. 7).

A luta de classes³ aparece agora como base e motor propulsor das contradições. É indicado como caminho, uma práxis revolucionária, em que o sujeito negado, não só negará o que o nega, mas o que o impede de ser sujeito de sua vida, de suas produções e de seu devir. Pelo movimento dialético, a história é vista nos processos intrínsecos de negação do homem, da incorporação do trabalho alienado, das lutas pela produção capitalista, da acumulação e das lutas classe proletária. Pensar a dialética em Marx é tê-la numa perspectiva de movimento e permanente transformação. Poderemos compreender que as coisas apresentadas não foram sempre o que estão a nossa frente, que sofrendo ação permanente do homem transformar-se-ão noutras, segundo seus princípios e que é uma permanente transição entre passado e futuro, estando, portanto, em permanente “devir”.

Por isso, é possível afirmar que o pensamento de Marx é dialético e nasce da análise do movimento mais abstrato e formal da oposição, contradições e crises até a realidade universal e concreta (Cf. ANTUNES, 2014, p.79). Pelo método dialético o homem pode utilizar da realidade, posta e imposta, e transforma-la em uma realidade mais humanizada, isto é, sua essência permanece (enquanto natureza), mas por meio do trabalho introduzido pelo homem pode assumir novas formas.

³ A luta de classe, pelos direitos negados, como exemplo: quando pela luta conseguiu-se a redução da jornada de trabalho para oito horas aos trabalhadores (MARX, 1996, p. 375).

Dentro da própria dialética estão as contradições nela presentes. Forças contrárias que lutam, afirmando-se e negando-se e deste movimento contraditório sobrevêm a mudança. São processos permanentes, autodinâmicos e operados internamente. São forças que lutam contra si, mas que coexistem (como a burguesia e proletariado). Para isso, é necessário lançar-nos na identificação do que as coisas foram antes, observando as particularidades do movimento transformador, estudando de onde vêm, sua construção histórica, os processos formativos, transformadores, as relações existentes e a direção tomada. Neste sentido, Marx nos dá elementos para que, pesquisando o movimento, encontremos nas afirmações, as contradições, as negações e as possibilidades de transformações. Não julgando, assim, pela aparência, mas interpretando-as histórica, material e cientificamente.

4. CONSIDERAÇÕES

Como vimos, a dialética em Hegel incorpora: afirmação, contrariedade e consenso (tese, antítese e síntese). Por meio de movimentos contraditórios e permanentes, vinculados por uma dialética interna, em que, a cada nova etapa nega, se supera e se renova, para novamente reiniciar a etapa da negação. Esse movimento contraditório é dominado por um Espírito Absoluto, que carrega em si a luta dos opostos, que tudo abrange e que representam o caminho do abstrato ao concreto. Já em Marx a dialética é uma permanência transitória, é uma ação negativa, um saber que desvela. É uma ação de percorrer a verdade, em busca da verdade e pela própria verdade. Seu ponto de partida é a contradição. A dialética faz crítica a este não dizer contraditório. Para Marx, as mudanças sociais ocorrem por meio da intervenção humana, e são essenciais, pois as relações estão em permanente movimento entre homem e história. Este movimento permite ao homem identificar as contradições, descrevê-las e envolver-se comprometidamente na sua superação.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Jadir. *Marxismo, filosofia e ciências humanas*. In: PORTELA, Luis Cesar Yanzer (org.). *A filosofia em curso II*. Porto Alegre: Evangraf, 2014.

ANTUNES, Jadir; BENOIT, Hector. *Crise: O movimento dialético do conceito de crise em O capital* de Karl Marx. São Paulo: Tókye, 2009.

Aristóteles. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2007. Disponível em: http://minhateca.com.br/norttt/1livros/outros/filosofia/os+pensadores/aristoteles/Arist*c3*b3teles/Arist*c3*b3teles+-+Obras+Completas+Vol.+I-V+-+Topicos,60107941.pdf. Acesso em: 25/02/2013.

BENOIT, Hector. Da lógica com um grande “L” à lógica de O Capital. In: TOLEDO, Caio Navarro de. *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003. Disponível em: <https://docs.google.com/a/ifpr.edu.br/file/d/0B47Asx8CJpmrTVhVbml0ZnpaUzA/preview?pli=1>. Acesso em 24/10/2013.

CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da; ANTUNES, Jadir. *Questões acerca da dialética da Natureza*. Vol.3, nº 6, jul/dez, 2008. P.165-178. Disponível em https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cad=rja&ved=0CDQQFjAB&url=http%3A%2F%2Fe-revista.unioeste.br%2Findex.php%2Feducereeteducare%2Farticle%2Fdownload%2F2642%2F2011&ei=ceBqUvypE4jS9ASvjIGoDg&usg=AFQjCNFUtxvrAQcWQRvIUNVnFJc_W7BF0A&bvm=bv.55123115,d.eWU. Acesso em: 25/02/2013.

HEGEL, Georg W Friedrich. *Os pensadores*. Trad. Henrique Claudio de L. Vaz e Antonio Pinto de Carvalho. 4 ed. SP: Nova Cultural, 1988.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 5ª reimp. 28ª ed. Col Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I, Tomo 1: o processo de produção do capital*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio Konthe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. 4ª reimp. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

Entre Hegel e Marx: A Abstração Real como Médium Especular da Mercadoria e do Espírito*

Thiago Ferreira Lion

Apesar do próprio Marx se considerar discípulo de Hegel, não foram poucos os pensadores a quererem negar esta filiação. Famosos marxistas como Louis Althusser chegaram mesmo a denunciar o que julgavam se tratar de “resquícios hegelianos” - com isso querendo afirmar a existência de fragmentos “não científicos” - convivendo com a parte madura e “científica” do pensamento de Marx. Estas críticas se direcionaram, sobretudo, à análise da mercadoria e seu fetichismo, principalmente em seu desenvolvimento no primeiro capítulo d’O Capital¹. Esta visão que critica Marx pela relação de sua teoria com a de

* Artigo apresentado no XVI Encontro Nacional da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, no âmbito do GT “Marx e a Tradição Dialética”, que apresenta de maneira resumida alguns aspectos trabalhados em uma pesquisa mais ampla sobre a relação de Hegel com Marx, partindo especialmente da noção de Abstração Real.

¹ A nova tradução d’O Capital pela Boitempo mostra a força que ainda tem esta visão que quer expurgar Hegel de Marx. Nesta é colocado como introdução um escrito de Louis Althusser com o nome “Advertência aos leitores do Livro I d’O capital”, onde pode-se ler que existe uma ordem de dificuldades que dizem respeito “aos resquícios, na linguagem e mesmo no pensamento de Marx, da influência do pensamento de Hegel”, e que assim, diversos textos de Marx são de tipo “hegeliano-evolucionista”, como o Livro I d’O capital que “apresenta vestígios da influência hegeliana” e, pior, “dessa vez flagrante e extremamente prejudicial (já que todos os teóricos da “reificação” e da “alienação” encontraram nele com o que fundar suas interpretações idealistas do pensamento de Marx): a teoria do fetichismo (“O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”). ALTHUSSER, Louis. In MARX, Karl *O capital*. Vol I. São Paulo: Boitempo, 2013.

Hegel tem sido contraposta, especialmente nas últimas décadas, por diversos pensadores independentes que, contrariamente ao marxismo tradicional, consideram a análise da mercadoria, que só pode ser entendida a partir da dialética hegeliana², a parte mais importante da obra de Marx. Sua dificuldade de compreensão³, segundo eles, deriva da complexidade do próprio fenômeno analisado, pois, como afirma Slavoj Žižek, a forma mercadoria:

oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas de “inversão fetichista”: é como se a dialética da forma-mercadoria nos apresentasse uma versão pura – destilada, por assim dizer – de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião, etc). Definitivamente, há mais em jogo na forma mercadoria do que a forma-mercadoria em si⁴.

Essa “chave teórica” que a forma mercadoria representa é que tem feito um crescente número de teóricos partirem de sua análise para explicar os mais diversos fenômenos sociais. É principalmente em torno da mercadoria que se desenvolve sua relação com a teoria de Hegel. Diversos teóricos que recentemente pesquisaram esta relação acabaram por concluir que a análise da mercadoria revela, antes de

² Como diz Hans Jürgen Krahl “El concepto fundamental de la crítica de Marx a la economía política es la forma-mercancía del producto em su validez universal para la formación capitalista de la sociedad. Esse concepto no puede explicarse sin la dialéctica hegeliana de esencia y fenómeno (...) el concepto de mercancía, en cuanto constituye el concepto más abstracto de la crítica marxista del sistema, es su punto de partida. Y también, la formación del producto encierra, por así decir, todos los elementos de la lógica hegeliana de la esencia” e, na mesma página “El estudio de la lógica hegeliana es un presupuesto lógico y no cronológico de la crítica marxiana de la economía política. KRAHL, Hans Jürgen. Seminarios enero *in* Introducción General a La Crítica de La Economía Política: Y otros escritos sobre problemas metodológicos. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1968, p. 23.

³ Como afirma o próprio Marx: “À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa muito trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”. MARX, Karl. *O capital*. Livro I, Vol. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 70.

⁴ ŽIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIZEK, Slavoj (org.). Um mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998, p. 301.

qualquer coisa, a existência de uma *abstração real*⁵, ou, por outras palavras, da *estrutura conceitual da própria realidade criada pela forma fetichista da relação social mercadoria*⁶. Este é o principal e mais abrangente ponto convergente entre as teorias de Hegel e Marx - onde o racional corresponde ao real e o real ao racional.

Alfred Sohn-Rethel⁷ foi o primeiro a se utilizar do termo *abstração real* para definir a realidade abstrata da mercadoria, uma realidade conceitual, não sujeita à tradicional divisão entre subjetivo e objetivo. Com este termo reafirmava que para Marx a mercadoria não é meramente uma coisa física, mas uma *relação social* abstrata que se projeta em uma forma física. Como diz o autor de *O Capital*: “em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor”⁸, ou mesmo, sobre um objeto simples como uma mesa, “logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica”⁹. A forma mercadoria representada no valor não é uma mera coisa empírica que exista como realidade externa ao homem e, por outro lado, não é coisa puramente ideal, que exista apenas subjetivamente no pensamento humano, mas uma *abstração real*, isto é, uma objetividade que depende de uma determinada forma socialmente condicionada de consciência¹⁰. Moishe Postone nos dá uma cla-

⁵ Sohn-Rethel afirma que por detrás da análise econômica no início do *Capital* estaria “a resposta para uma questão implícita, mas não formulada”, assim, segundo Sohn-Rethel, “o tema não proclamado de *O Capital* e da análise da mercadoria é de fato a abstração real lá descoberta. Seu escopo alcança mais longe que a economia – de fato ela diz respeito mais diretamente à tradição filosófica do que à economia política” SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*. London, Macmillan, 1978. p. 20-21.

⁶ Assim, como diz Isaak Rubin, o teórico soviético que primeiro analisou em profundidade a lei do valor em Marx “O fetichismo não é apenas um fenômeno da consciência social, mas da existência social”, ele existe na própria realidade, da qual é constituinte. RUBIN, Issak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980, P. 73.

⁷ Sobre isso vide artigo de minha autoria *Alfred Sohn-Rethel e o Profundo Significado Filosófico dos Primeiros Capítulos d’O Capital*. Disponível em http://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/7133_Lion_Thiago.pdf

⁸ MARX, Karl. *O capital*. Op. Cit., p. 54.

⁹ Ibid. p. 70.

¹⁰ Como explica Sohn-Rethel: “L’origine de l’abstraction-marchandise se trouve, selon la détermination de Marx, dans une sphère qui échappe complètement au langage conceptuel de la pensée métaphysique. Celle-ci nous renvoie des choses à la conscience et de la conscience aux choses: il n’existe pas une troisième option. À l’inverse, la relation sociale dont est issue l’abstraction-valeur ne rentre pas dans la dichotomie des choses et de la conscience. Dans

ra explicação sobre como Marx supera a dicotomia subjetivo/objetivo, tornando inclusive possível explicar socialmente como esta oposição surge, não simplesmente a negando:

The identification of the identical subject-object with determinate structures of social relations has important implications for a theory of subjectivity. It indicates that Marx has moved away from the subject-object paradigm and epistemology to a social theory of consciousness. That is, inasmuch as he does not simply identify the concept of the identical subject-object with a social agent, Marx changes the terms of the epistemological problem. He shifts the focus of the problem of knowledge from the knowing individual (or supraindividual) subject and its relation to an external (or externalized) world to the forms of social relations, seen as determinations of social subjectivity as well as objectivity. The problem of knowledge now becomes a question of the relation between forms of social mediations and forms of thought. Indeed, as I shall touch upon below, the Marxian analysis of the capitalist social formation implies the possibility of analyzing socially and historically the classical epistemological question itself, predicated as it is on the notion of an autonomous subject in sharp contradiction to an objective universe. This sort of critique of the classical subject-object dichotomy is characteristic of the approach Marx implicitly develops in his mature critical theory. It differs from other sorts of critiques—for example, those rooted in the phenomenological tradition—that refute the classical notion of the disembodied and decontextualized subject by arguing that “in reality” people are always embedded in determinate contexts. Rather than simply dismissing positions such as the classical subject-object dualism as results of mistaken thinking (which leaves unanswered the source of the “superior” insight of the refuting position), the Marxian approach seeks to explain them historically, by rendering them plausible with reference to the nature of their context—that is, by analyzing them as forms of thought related to the structured and structuring social

le cadre des concepts traditionnels, le phénomène de l'abstraction-marchandise est une absurdité, quelque chose qui, tout bonnement, ne peut pas exister. Il s'agit comme Marx le détermine, d'un processus spatio-temporel et de nature causale. Toutefois, son résultat est une abstraction, c'est-à-dire un effet de nature conceptuelle. Entre le monde spatio-temporel des choses et le monde idéal des concepts, la pensée métaphysique ne tolère aucun élément commun – ce sont des sphères séparées de manière antinomique”. SOHN-RETHEL, Alfred. *La Pensée Marchandise*. Broissieux: Éditions du Croquant, 2010. p. 52.

forms that are constitutive of capitalist society.¹¹

O estudo da abstração real da mercadoria permite assim a compreensão da história das formas de pensamento, e com especial clareza da filosofia, ao revelar suas profundas raízes na prática social. Não julga as formas de pensamento como “certas” ou “erradas”, mas as mostra como relacionadas ao campo histórico, correspondendo ao que faz Hegel, que no início da *Fenomenologia do Espírito*, critica expressamente tal tipo de julgamento¹². Pela análise da mercadoria entende-se que no capitalismo, uma relação de carácter abstrato domina a forma de ser do concreto¹³ – o abstrato aqui sendo entendido como existência independente da mente humana singular e formando a base mesma para que o pensamento individual adquira sua forma abstrata, como explica Kurz:

A revolução capitalista consistiu essencialmente em desvincular a chamada economia de todo contexto cultural, de toda necessidade humana. Ao transformar a “abstração real” do dinheiro, antes um meio marginal, num fim em si mesmo de carácter tautológico, a economia autonomizada inverteu também a relação entre o abstrato e o concreto: a abstração deixa de ser a expressão de um mundo concreto e sensível, e todos os contextos concretos e objetos sensíveis contam apenas como expressão de uma abstração social que domina a sociedade sob a figura reificada do dinheiro. A sujeição das atividades até então concretas e culturalmente interligadas à abstração do dinheiro foi o que possibilitou converter a produção em “trabalho” geral e abstrato, cuja

¹¹ POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge University Press, Nova Iorque e Cambridge, 1993, P. 77-78.

¹² “Com a mesma rigidez que a opinião comum se prende à oposição entre verdadeiro e falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”. HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia do Espírito*, 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 26.

¹³ “Um dos traços distintivos da sociedade capitalista reside no facto de ela ter uma natureza “conceitual”: a abstração incarnada no dinheiro, não deriva do concreto, antes o domina. A forma torna-se independente do conteúdo e tenta desembaraçar-se dele completamente. A análise “conceptual” que Marx leva a cabo não foi minimamente compreendida e constitui o objecto de muitos ataques; ela é, porém, a descrição mais adequada que alguma vez foi dada dessa dominação da forma sobre o conteúdo”. JAPPE, Anselm. *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006, P. 173.

medida é o tempo. Porém esse tempo não é mais o tempo concreto, qualitativamente diverso conforme suas relações, mas sim o fluxo temporal abstrato, linear e uniforme, contrapartida exata do fim em si mesmo abstrato da acumulação capitalista, como Kant já pressupusera cegamente.¹⁴

Esta conclusão da inversão entre concreto e abstrato é um dos pontos centrais na alteração de enfoque que Marx dá a Hegel em sua maturidade, uma relação para muito além de uma mera *inversão* do segundo pelo primeiro. Isto fica claro quando comparamos a *Fenomenologia do Espírito* com *O Capital*, e averiguamos que ambos os objetos principais de análise destas duas obras são uma espécie de sujeito abstrato que tudo subsume, recolocando a si mesmo e assim criando o processo histórico. Neste sentido, diz Hegel:

A substância viva é o ser, que na verdade é o *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade-efetivo, mas só na medida em que é movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. (...) Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim¹⁵

Marx, que parte da mercadoria, logo demonstra sua transformação em capital, estabelecendo que o valor torna-se “valor em processo, dinheiro em processo e, como tal, capital”, estabelecendo assim que a utilização do dinheiro para fazer mais dinheiro, D-M-D, “é a fórmula geral do capital”¹⁶. Adentrando mais profundamente neste processo Marx se utiliza de uma forma de expressão hegeliana para explicar um tema de aparência igualmente hegeliana: a existência de um “sujeito automático” que domina a produção no capitalismo, constituindo também um “círculo que pressupõe seu fim como sua meta” e que domina a toda realidade concreta em seu automovimento :

¹⁴ KURZ, Robert. A expropriação do tempo. Disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz29.htm> em01/04/2012.

¹⁵ HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia*. Op. Cit., p. 35.

¹⁶ MARX, Karl. *O capital*. Op. Cit., p. 231.

Na circulação D-M-D (...) mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no **sujeito automático** do processo. (...) o valor se torna, aqui, o **sujeito** de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor **é seu próprio movimento**; sua valorização é, portanto, autovalorização.¹⁷ (grifo meu, TFL)

É a partir da compreensão desta relação de Sujeitos que dirá Zizek:

o que Marx demonstra em *O Capital* é que a autorreprodução do capital obedece à lógica do processo dialético hegeliano de um sujeito-substância que põe retroativamente seus próprios pressupostos. Marx caracteriza capital como um “caráter automaticamente ativo” – tradução inadequada das palavras alemãs usadas por Marx para caracteriza o capital como “*automatischen Subjekt*”, “sujeito automático”, um oxímoro que une subjetividade viva e automatismo morto. Isto é capital: um sujeito, mas um sujeito automático, e não um sujeito vivo.¹⁸

Podemos notar esta identidade estrutural entre o Espírito e o Capital em diversas passagens¹⁹, e é assim que a exposição hegeliana do desenvolvimento do Espírito, onde um conceito puro gera a matéria

¹⁷ Ibid., p. 229-330.

¹⁸ ZIZEK, Slavoj. *Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 310.

¹⁹ Como mais um exemplo, quando diz Hegel “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema – tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do *saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para* o saber”. HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia*. Op. Cit., p. 35. Com o que diz Marx “Se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação aos seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para qual mercadorias e dinheiro não são mais do meras formas. E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo” MARX, Karl. *O capital*. Op. Cit., p. 230 capital..

por si só, tem sido recentemente reinterpretada por diversos autores marxistas – ao invés de ser negada como simples idealismo. O capital, como a mercadoria da qual ele deriva, é uma abstração imaterial, mas que possui existência real, dominando e produzindo a consciência dos indivíduos. A partir desta compreensão é que Reichert diz ser o idealismo de Hegel, que “afirmava obedecerem os homens a um conceito que detém o poder, essencialmente mais adequado a este mundo invertido do que toda a teoria nominalista que só aceita o universal como algo de puramente conceptual e subjectivo”²⁰. A teoria madura de Marx visa, assim, uma espécie de “justificação materialista” da teoria de Hegel, e não uma mera *inversão*, como afirma Moishe Postone:

Marx’s historical explanation of the Subject as capital, and not as a class, attempts to ground Hegel’s dialectic socially and thereby to provide its critique. The structure of the dialectical unfolding of Marx’s argument in *Capital* should be read as a metacommentary on Hegel. Marx did not “apply” Hegel to classical political economy but contextualized Hegel’s concepts in terms of the social forms of capitalist society. That is, Marx’s mature critique of Hegel is immanent to the unfolding of the categories in *Capital* – which, by paralleling the way Hegel unfolds these concepts, implicitly suggests the determinate sociohistorical context of which they are expressions. (...) Marx’s mature critique, therefore, no longer entails a “materialist”, anthropological inversion of Hegel’s idealistic dialectic but, in a sense, is its materialist “justification”. Marx implicitly attempts to show that the “rational core” of Hegel’s dialectic is precisely its idealist character.²¹

Da mesma forma, como diz Hans Jurgen Krahl, sobre esta mesma relação na qual a concretude dos corpos das mercadorias são o *fenômeno* enquanto o valor transladado em capital, sua identidade, é a *essência* por detrás do desenvolvimento da consciência:

“En Hegel, los hombres son marionetas de una consciencia sobrepuesta a ellos. Para Marx, en cambio, la consciencia es un predicado y una propiedad de hombres finitos, mortales. Aquí

²⁰ Reichert, APUD JAPPE, Anselm. *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006. .

²¹ POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge University Press, Nova Iorque e Cambridge, 1993, p. 80-81.

radica el cambio fundamental que Marx realiza en los *escritos juveniles*, una crítica sistemática de las premisas de Hegel. Y, a partir de ello, Marx puede acoger de nuevo la lógica hegeliana de la esencia. La existencia de una conciencia metafísica, superpuesta a los hombres, es una apariencia, pero una apariencia real: el capital. El capital es una apariencia, por que no tiene una real estructura de cosa: y sin embargo, domina a los hombres.”²²

Se, como diz Postone, *O Capital* deve ser lido como um metacommentário incidindo sobre Hegel, isto se refere não somente à Fenomenologia do Espírito, mas também – e talvez principalmente, a pesquisar – à *Ciência da Lógica*. É de lá que deriva as mais profundas implicações no modo de exposição utilizado por Marx no princípio de *O Capital*, como este próprio afirmou em carta a Engels. A isto se liga a dificuldade de apreender o lócus de formação do valor e, principalmente, do mais-valor, que, segundo Marx deve derivar da circulação e ao mesmo tempo não pode derivar desta, já que é troca de produtos equivalentes. Infelizmente não podemos neste curto espaço desenvolver as mediações, mas a isso se liga à questão: Se Marx analisava relações sociais, por que ele começou sua análise pela mercadoria como coisa externa ao homem? Temos uma hipótese de explicação para esta questão a partir da leitura de Hegel. Quando na introdução de sua *Ciência da Lógica*, este está discorrendo sobre a divisão entre *lógica do ser*²³, *lógica da essência*²⁴ e *lógica do conceito*²⁵, ele diz sobre a unidade do conceito consigo mesmo, na lógica da essência, e seu modo de exposição:

(...) uma esfera da mediação, o conceito como sistema de *determinações de reflexão*, isto é, do ser que passou para o ser *em si* do conceito, o qual desse modo ainda não é posto *como tal* por si mesmo, mas ao mesmo tempo está preso ao ser imediato como a algo a ele mesmo também exterior. Essa é a *doutrina da essência*, que está no centro entre a doutrina do ser e do conceito. – Na divisão geral dessa obra lógica ela ainda foi situada sob a lógica *objetiva*, pois embora a essência já seja o interior, o caráter de *sujeito* tem de ser reservado expressamente ao conceito.²⁶

²² KRAHL. Op. Cit., p. 25-26.

²³ Da objetividade do ser, ou seja, de sua exterioridade logicamente apreensível como nas ciências.

²⁴ Da unidade essencial que toma sujeito e objeto como unidade.

²⁵ Da subjetividade, da consciência tomada como polarização no sujeito.

²⁶ HEGEL, G.W. F. *Ciência da Lógica*: (Excertos) São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 42.

Com a mercadoria Marx fez o mesmo, tinha de colocar a explicação naquela forma que é a síntese entre o mundo objetivo e o subjetivo, mas, ao fazê-lo, só podia caracterizá-la *sob uma forma de lógica objetiva*. Isto não significa que esta objetividade com a qual ela foi *exposta* não seja ela mesma a descrição desta “ponte” entre a forma de subjetividade e objetividade. A mercadoria seria então a *essência*, a unidade que congrega a oposição subjetivo/objetivo e a desenvolve historicamente a partir desta repetição de si.

Por essas e outras razões que neste curto espaço não puderam ser exploradas, cremos que uma compreensão mais profunda da relação com Hegel poderá vir a ampliar em muito a qualidade e abrangência da análise marxista, pois, como já disse²⁷ Zizek “na análise do universo do Capital, não deveríamos apenas empurrar Hegel na direção de Marx, o próprio Marx deveria ser radicalizado: em termos hegelianos, é somente hoje que, em relação ao capitalismo global em sua forma “pós-industrial”, o capitalismo realmente existente está chegando ao nível de seu conceito²⁸”

REFERÊNCIAS

KRAHL, Hans-Jurgen. *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 438 S., Neuauflage, 2008.

_____. *Seminarios enero de 1968 in Introduccion General a La Critica de La Economia Politica: Y otros escritos sobre problemas metodológicos*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1968.

HEGEL, G.W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. S. Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Ciência da Lógica: (Excertos)* São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

²⁷ Respondendo à pergunta, feita por ele mesmo “Os fenômenos geralmente classificados como característicos do “capitalismo virtual” (mercado futuro e especulações financeiras assemelhadas) não apontam na direção do reino da “abstração real” em sua forma mais pura, muito mais radical que na época de Marx?” ZIZEK, Slavoj. *Menos que Nada*. Op. Cit., p.87.

²⁸ Ibid. p.87.

JAPPE, Anselm. *As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006.

KURZ, Robert. *A expropriação do tempo*. Disponível em <http://obeco.plane-taclix.pt/rkurz29.htm> em 01/04/2012.

MARX, Karl. *O capital*. 6 volumes. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press, Nova Iorque e Cambridge, 1993.

RUBIN, Issak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*. London, Macmillan, 1978.

_____. *La Pensée Marchandise*. Broissieux: Éditions du Croquant, 2010.

_____. *Trabalho Espiritual e Corporal: para a epistemologia da historia ocidental*. Tradução: GALVAN, Cesare Giuseppe. Disponível em: <http://anti-valor.viabol.uol.com.br> Acesso em: 06 de out. de 2010.

ZIZEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?*. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998. p. 297-331.

_____. *Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

A essencialidade negativa da Política em Marx*

Bruno Gonçalves da Paixão

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

O processo de crítica operado por Marx nas primeiras obras propriamente marxianas, permite visualizar uma elevação do ser social perante a ossatura da dimensão política. O Estado, que até então em sua grande medida, apareceu enquanto aparato mais elevado de sociabilidade, seja quando encarado como fruto de um pacto ou enquanto a efetividade racional do espírito absoluto, a partir da crítica do filósofo alemão, é visto agora enquanto um elemento fantástico que “faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária.” (MARX, 2010, p. 54). O que Marx quer chamar atenção aqui é que, as formas políticas, como qualquer manifestação do Estado na história, são as formas não sagradas de alienação, o novo ser fantástico onde o homem deposita toda sua fé e se vê, se reconhece, iguala sua essência à essência da comunidade política. A crítica marxiana tenta tirar o véu desse misticismo secular ao contrapor essência humana à essência política, rompendo com a ideia de que o homem seja *par excellence* um animal político.

Essa crítica ontológica, que vai à raiz do ser social, possibilita ao filósofo alemão identificar e distinguir práxis transformadoras limitadas e práxis transformadoras radicais. As primeiras estariam no plano da política enquanto que a segunda no plano das forças sociais. As

* Texto elaborado sob orientação do Prof. Dr. Jadir Antunes.

revoluções burguesas são exemplos do primeiro caso. Fizeram a revolução política, ergueram o Estado moderno, o aparato ósseo mais bem acabado da dimensão política, elevaram uma nova classe ao poder, criaram e garantiram toda uma estrutura econômico-político que possibilitasse uma perpetuação do domínio dessa classe. Essa possibilidade de domínio *ad eternum* de uma classe é próprio de qualquer revolução política, ao contrário da revolução social. A emancipação política, ou revolução parcial, destrona uma classe e garante uma outra no poder, enquanto que a revolução radical, ou emancipação humana derruba a classe do poder não para criar um novo domínio da classe vitoriosa, mas para garantir que revolução siga até a raiz dos problemas, que ela avance até a supressão das classes sociais. Nesse sentido, não fica difícil perceber que a essencialidade da emancipação política ou revolução parcial está nos intertícios da sociabilidade pautada na dominação do homem pelo homem, enquanto que a emancipação humana ou revolução radical, está a serviço da quebra de todas as alienações que possibilitam o domínio de uma classe pela outra. Existe aí uma clara diferenciação essencial entre “a revolução radical, a emancipação humana universal” e “a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício” mantendo assim, “a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera. (MARX, 2010, p.59).

A partir dessa distinção do próprio Marx, clarificando essa relação entre práxis revolucionárias qualitativamente distintas, não fica muito difícil compreender o rebaixamento da política - que ao longo da história nos foi apresentado essencialmente enquanto lócus da busca pelo bem comum, ou um desenvolvimento de uma racionalidade organizacional humana onde os conflitos particulares seriam resolvidos – em detrimento de uma elevação do humano. Se as revoluções políticas encerram na dominação de uma classe sobre a outra, logo mantém, sempre, um caráter limitador das potencialidades humanas, contribuindo na verdade para uma negação dessas potencialidades, pois permite e garante a escravidão do homem, seja ela transfigurada no escravo da antiguidade, no servo do medievo ou no proletariado na modernidade. O que vale dizer, que a essência da política ao longo de sua existência, seja ela plasmada fenomenicamente nas mais variadas

formas de governo (monárquica, aristocrática, democrática), possui uma característica que lhe acompanha independentemente de qual classe social esteja no poder.

Uma emancipação humana radical, que traz em sua essencialidade a elevação do humano possibilitado pela supressão das suas forças ilusórias usurpadas e alienadas nas formas políticas, só pode ser perpetrado por uma classe também radical, que não mais vislumbre uma revolução a partir apenas de suas necessidades particulares, que não vise elevar-se ao domínio político e a partir daí se consolidar enquanto uma nova classe dominante. A emancipação humana universal só poderá se efetivar a partir de um sujeito revolucionário que não mais persiga um “título histórico” (político), mas o “título humano”. Uma classe

[...] com grilhões radicais, [...]de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete nenhuma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano [...] uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.” (MARX, 2010, p. 62).

O homem que persegue o título histórico, assim como precisa de uma mediação fantástica religiosa e eleva preces a esse ser celestial que paira sob a sua cabeça para conquistar as graças divinas, precisa também de uma mediação mundana como o Estado. Essa relação do homem com o Estado é tão fantasiosa quanto a religiosa, tão cheia de ilusões quanto esta última.

[...] o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. [...] o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *des-*

vio, isto é, de um *meio*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*. (MARX, 2010, p. 39).

Para o filósofo alemão, o problema não está em romper politicamente com esse ou aquele empecilho (ex. religião) que aparentemente faz com que a humanidade se sinta, mesmo que de forma imaginária, desvencilhada. Para Marx, “A elevação *política* do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política.” (2010, p. 39). Mas o Estado moderno pleno, possibilitado pela política perpetrada pela burguesia, ao se desvencilhar do débil Estado do antigo regime, aparecendo agora mais do que nunca como a comunidade de todos, só pode atender as reivindicações sociais na medida em que essas não coloquem em xeque a própria existência do Estado. Segundo Marx “O Estado como Estado anula, p. ex., a *propriedade privada*; o homem declara, em termos *políticos*, a propriedade privada como *abolida* [...] No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe.” (2010, p. 40). Nesse sentido, toda a sua ação tem que ficar circunscrita ao âmbito do limite imposto pela sua própria essência. As tentativas por meio desse desvio da comunidade política em resolver definitivamente os problemas das desigualdades sociais, por exemplo, são inócuas, pois, para isso, o Estado teria que avançar até a raiz do problema, ou seja, ao fundamento último das desigualdades, e se isso fosse possível, ao identificar esse elemento fundante - seu pressuposto, ou seja, a propriedade privada - não poderia destruir essa relação, pois o Estado só existe devido a esse complexo. A política, a dimensão estruturadora do Estado, surge para garantir exatamente a apropriação privada do trabalho alheio. A classe que se beneficia dessa relação - classe dominante - precisa de um aparato mediador para garanti-la. Nesse sentido, seria uma impossibilidade ontológica um estado popular, por exemplo, perpetrar uma emancipação humana, tendo em vista que o ato desse Estado se move no campo limitado e parcial da emancipação política.

Dentro desse campo de uma limitação fundado na essência da dimensão política, vale ressaltar que a democracia também aparece enquanto modelo impotente frente às reais necessidades da humanidade. Desse modo, mesmo um Estado democrático, politicamente mais avançado, não se constitui enquanto livre das amarras de poderes estranhos, mas ao contrário, por se mover, devido a sua essência (inerente a politicidade) dentro do campo político, a forma democrática do Estado moderno não pode ir além dos limites ou da parcialidade da emancipação política, ou para sermos mais exatos, não adianta lutarmos por mais democracia, pois qualquer que seja sua manifestação histórica, representativa, participativa, direta ou indireta, ela estará presa a um desenvolvimento da humanidade circunscrita ao campo da sociedade de classes, partícipe da exploração da classe dominante.

Assim como o Estado moderno é um ente secular que aparece aos olhos humanos religiosamente como o seu redentor, a democracia se apresenta dentro desse meio redentor, como sua expressão cristã, ou seja, a realização laica do cristianismo. Segundo Marx,

A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social [...]corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. Na democracia, a químera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular. (MARX, 2010, p. 43 e 45).

A argumentação marxiana em torno das formas políticas tem o esforço de mostrar que por mais aperfeiçoadas que possam parecer, as relações sociais perpassadas por essa dimensão são em sua essencialidade limitadas, e no fundo inumanas, pois só se realizam no homem abstrato, irreal; são poderes alienados da humanidade enquanto comunidade social real e utilizados por uma classe de rapina que anula as potencialidades humanas. Essa castração omnilateral, fundamentalmente é o que caracteriza o sentido negativo da política. Mas não basta dizer

que ela é apenas negativa, ela é essencialmente negativa, pois surge exatamente para garantir essa desefetivação do homem. Ela é meio e por ela se efetiva, de uma forma ou de outra, a anulação da constituição do ser genérico real. Nesse sentido, o alerta de Marx não deixa dúvidas: “Se vós [...] quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política.” (2010, p. 46, grifo do autor). Essa parcialidade e contraditoriedade inerentes à emancipação política tem seu antípoda na emancipação regida pelas necessidades realmente humanas, no entanto,

[...] emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, **não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.** (MARX, 2010, p. 54, grifo nosso).

Na passagem supracitada, encontramos um elemento muito importante para fundamentar a necessidade de uma superação da política e não de um aperfeiçoamento da mesma. Marx deixa claro que a possibilidade de uma emancipação humana (comunista) só se efetivará a partir do momento em que a humanidade recuperar para si sua verdadeira força social que outrora lhe foi alienada e materializada em força política. Nesse sentido não se deve reabsorver poder político, socializando-a, mas ao contrário, deve-se superar o poder político. Na emancipação humana, o pensador alemão não fala de uma reabsorção do poder político, ele fala de uma reabsorção do poder social usurpado sob a forma de política, pois, se a política tem sua origem na sociedade de classes e funciona enquanto garantidora desta, e o pressuposto para uma sociedade comunista é a superação das classes sociais, como poderia existir essa força estranha (política) numa sociedade sem classes (comunista)?

Nas *Glosas Críticas Marginais* (1844), o filósofo alemão vai exemplificar várias decisões políticas com vista a erradicar, por exemplo, o problema da fome e apontar que nenhuma delas foi eficaz, pois como as decisões políticas orbitam no campo da vontade, e os males sociais

existem pelas relações fundadas na materialidade da vida, ou seja, possui uma lógica que independe da nossa vontade, não basta querer e tomar atitudes enérgicas contra a fome tem que entender como ela se origina, como ela se reproduz, há que se ir à raiz do problema. Operação oposta, no entanto, é feita pelas tentativas de saída politicistas, sem sucesso, pois, segundo Marx, “o princípio da política é a vontade. [...] quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites [...] da vontade e, conseqüentemente, [...] é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais”. (1995, p. 14). Vejamos o exemplo dos revolucionários franceses

A Convenção teve, por um momento, a coragem de determinar a eliminação do pauperismo [...] Qual foi a conseqüência da determinação da Convenção? Que houvesse uma determinação a mais no mundo e que um ano depois mulheres esfomeadas cercassem a Convenção. [...] **E, no entanto, a Convenção era o máximo da energia política, da força política, e do intelecto político.** (MARX, 1995, p. 10).

Nesse campo de manobra movediço as impossibilidades de resolver problemas sérios viram joguetes que beiram a infantilidade de culpabilizar partido A ou B. Assim, segundo Marx, “Na medida em que a burguesia [...] admite que o pauperismo é uma responsabilidade da política, o whig considera o tory e o tory o whig¹ a causa do pauperismo. Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral [...] a encontra na política do partido adversário” (1995, p. 05). A busca para as soluções da pobreza não ultrapassam a superficialidade, a parcialidade das resoluções políticas, como já apontara Marx nos textos anteriores. A burguesia, neste caso, não pode ir além da epiderme para sanar as contradições de sua sociabilidade, pois essas contradições são inerentes a sua estrutura sistêmica. E mesmo se, por acaso, ela chegasse a essa conclusão, como admitir que os problemas humanos tivessem origem numa estrutura que é base da sua constituição societal, e mais, como admitir que a solução real para resolver os problemas que assolam a humanidade pressupõe a superação da sociedade de mercado?

¹ Whig e Tory eram partidos ingleses que se sucediam no poder. O primeiro defendia ideias liberais, enquanto o segundo mantinha posições conservadoras. Dos seios dos dois, surgiram o Partido Liberal e o Partido Conservador, respectivamente.

É essa mesma estrutura social que permite a reprodução massiva da fome, que também permite e funda a forma política. Não é o Estado moderno (forma política) que funda a sociedade burguesa, e as suas contradições, mas o inverso, o modo capitalista de produção é quem funda a nova forma política (Estado moderno). Em outras palavras, o Estado, por mais politicamente perfeito que possa ser, assenta-se sobre as contradições da sociabilidade burguesa, por isso,

O Estado jamais encontrará no “Estado e na organização da sociedade” o fundamento dos males sociais, [...]. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado. (MARX, 1995, p. 11, grifo do autor).

Para Marx, o Estado longe de ser o mediador que irá dirimir os problemas sociais, é mantenedor desses conflitos, não necessariamente porque as pessoas que estão controlando esse *Leviatã* sejam más por natureza, não possuem boa vontade, ou se regozijam com a pobreza alheia, mas porque a natureza do Estado possui os caracteres gerais de um aparato garantidor das relações de exploração e conseqüentemente da miséria material e espiritual que perpassam a história da humanidade de classes. Para o pensador alemão, **“A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”**. (MARX, 1995, p. 12, grifo nosso).

Estado e escravidão andam juntos! Essa tese marxiana reafirma a ontonegatividade² da dimensão política, materializada em sua estrutura óssea. Para a superação real dos problemas da humanidade, há que se buscar na essência do Estado os fundamentos da manutenção desses males, e não na administração de qualquer governo, por mais boa vontade e ligação com as camadas subalternas que esses possam ter. A questão que deve ser posta, não é como aperfeiçoar a máquina pública, otimizar a administração, acabar com a corrupção, ou no caso dos revolucionários, criar um Estado operário, socializando e aperfei-

² Conceito cunhado pelo filósofo marxista José Chasin, ao qual devemos a chave analítica para discutir o tema da Política em Marx.

çoando a política, mas sim, como aglutinar forças sociais por fora desse aparato político institucional e superar as bases que sustentam essas forças estranhadas. Qualquer tentativa que busque avançar a partir da boa vontade política, mesmo que em nome da coletividade, pelos mecanismos estatais, de novo só se terá a nomenclatura para uma outra forma política, uma outra classe nova no poder (mesmo que seja a proletária), mas a velha relação real, de escravidão da classe subalternizada, continuará. Isso porque,

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, **quanto mais político é um país**, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. (MARX, 1995, p. 13, grifo nosso).

Esses limites das vias politicistas apontados por Marx, ganha corpo mais ainda quando este vai apontar para o fato de que a luta proletária deve ser pautada não para se inserir na comunidade política, e sim, na comunidade humana. O operariado não deve se lançar a uma revolução para construir uma comunidade política à sua imagem e semelhança, mas deve ao contrário, destruir os elementos matrizadores dessa comunidade ilusória, e avançar na construção da verdadeira comunidade social. Na primeira, uma classe particular eleva-se a classe universal e impõe a sua vontade frente às outras frações de classe, na segunda, a classe operária não se eleva a classe dominante, ela se desfaz ao longo do processo enquanto classe, ao mesmo tempo em que suprime a antiga classe dominante. Isso se dá, pois,

[...] a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a **comunidade política**. [...] **A essência humana é a verdadeira comunidade humana**. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação

parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e **a vida humana em relação à vida política**. Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e **por mais universal que seja a revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito**. (MARX, 1995, p. 20, grifo nosso).

A contraposição entre relações sociais reais e políticas é clara em Marx. A segunda está ligada a um período histórico determinado, não surge com o homem, não contribui para o seu desenvolvimento, mas o limita, é meio para a manutenção da exploração de uma classe sobre a outra, e se manifesta historicamente exatamente para garantir essa relação. Por isso toda e qualquer saída por essa via é parcial e limitada, vale dizer, castradora das potencialidades humanas. A segunda, identificada as reais relações humanas, portadora de uma essencialidade que faz o homem ser o que é, ou seja, um ser social, é o campo do desenvolvimento omnilateral, é a energia relacional de uma verdadeira comunidade humana, que propicia o desenvolvimento da humanidade a partir do elemento fundante, o trabalho, agora não mais sob uma forma alienada (trabalho escravo, servil ou assalariado), mas, sob a forma associada³, de cooperação social. A essência política possui um caráter estranhado à essencialidade humana, ela nunca, pela sua própria função social, vai estar voltada para os reais interesses do ser social. Por isso, até numa revolução operária, o social tem que está em primeiro plano, enquanto que o ato político por mais importante que seja, diante do poder social, é apenas um apêndice.

Uma **revolução social** se situa do ponto de vista da totalidade porque - mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial - ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, **porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu**

³ Sobre a relação entre as categorias trabalho, trabalho associado e Política, indicamos a leitura dos textos de I. Tonet. Nesse sítio acha-se disponível ao público boa parte de suas publicações: <http://ivotonet.xpg.uol.com.br>.

isolamento do Estado e do poder. O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real [...] Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade. (MARX, 1995, p. 21, grifo nosso).

No excerto acima a revolução social aparece enquanto categoria ligada às reais necessidades do ser social, enquanto que a revolução de alma política aparece como a que serve aos interesses abstratos do homem irreal, entificado em cidadão. A revolução política como tentamos argumentar ao longo do texto, não destrói os fundamentos dos males sociais, ela apenas muda a classe dirigente e possibilita essa oprimir a camada alijada do poder real, pois essa é sua essência, permitir a dominação de uma classe sobre a outra. No entanto, num possível momento revolucionário com vistas à construção de uma sociedade comunista, um falso paradoxo entra em cena: nenhuma revolução pode se efetuar sem o ato político. Poderíamos bradar: como fazer uma revolução política se essa categoria é limitada, parcial e negativa, pois trava o desenvolvimento da humanidade, como, aliás, foi argumentado do início do texto até aqui. A assertiva do falso paradoxo é verdadeira, não existe revolução sem a dimensão política, mas isso só é possível exatamente porque os caracteres da dimensão política são essencialmente negativos. Trocando em miúdos, toda revolução pressupõe uma luta sangrenta entre parcelas da humanidade, e esse conflito implica em mortes, que por sua vez, nega e anula radicalmente a existência do homem, não importa se ele seja burguês ou operário, a sua humanidade é negada pelo ato político ao destruir sua vida. Passemos a palavra ao próprio Marx:

Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política. [...] é [...] absurdo uma revolução social com uma alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com uma alma social. **A revolução em geral** - a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações - **é um ato político**. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. **Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução**. No entanto, logo que tenha início a

sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então **o socialismo se desembaraça do seu revestimento político**. (1995, p. 21, grifo nosso).

Na citação imediatamente acima, a argumentação de Marx em torno da necessidade parcial da política, mesmo num momento importante, não deixa dúvidas, ela se constitui enquanto um elemento negativo, apenas porque a revolução não se efetiva sem “destruição e dissolução”. Sintomático é o desfecho de uma revolução de alma social para a dimensão da politicidade. Sobre isso, Marx é categórico: no momento em que o objetivo imediato da revolução social começa a aparecer, o socialismo se livra dessa força alienada e a real organização social pautada nas verdadeiras necessidades humanas deverá dar a tônica do desenvolvimento omnilateral, agora não mais atrelado às revoluções, mas apenas às evoluções sociais. Como é lembrado pelo filósofo alemão na *Miséria da Filosofia* (1847), numa sociedade pautada na emancipação humana, “[...] não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil.” (MARX, 1946, p. 98).

REFERÊNCIAS

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um prussiano*. In: *Revista Práxis*, n. 5, Belo Horizonte: 1995.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Flama. 1946.

Marx e a ascensão do Bonapartismo: a história como luta de classes*

Carlos Batista Prado*

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Em meados do século XIX, a França carregava peculiaridades históricas que a colocava numa posição privilegiada, pois desde o final do século XVIII, com o advento da revolução francesa, se situava num lugar de destaque no cenário Europeu. Por suas características históricas, Marx considera que a França era o país mais avançado do velho continente no desenvolvimento das contradições sociais e econômicas.

¹ Diante da revolução de fevereiro de 1848, quando a burguesia com a ajuda do proletariado, derrubou a monarquia de julho e fundou a segunda república francesa, Marx não teve dúvidas de que se iniciava um novo período revolucionário na história europeia.

Em *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*, Marx analisa atentamente o curso da história durante a segunda república francesa, desde a queda de Louis Philippe, até o golpe de Estado de Louis Bonaparte. Para McLellan (1990, p. 261) essa obra de Marx, é “o seu mais brilhante

* O presente texto é uma versão atualizada do artigo “Economia e política no debate sobre o fenômeno do bonapartismo” publicado originalmente na Revista Idéias (2013 p. 175 – 200).

¹ No prefácio para a terceira edição Alemã de *O Dezoito Brumário*, Engels afirma: “A França é o país em que, mais do que em qualquer outro lugar, as lutas de classe foram sempre levadas ao seu termo decisivo e onde, por conseguinte, as formas políticas mutáveis nas quais se processam essas lutas e nas quais se condensam seus resultados adquirem contornos nítidos. (...) Esta é a razão pela qual Marx não só estudava a história anterior da França com especial predileção, como também seguia sua história contemporânea em todos os detalhes. (*apud* MARX, 2000, p. 12).

panfleto político". Sem dúvida, o principal diferencial desse texto é que nele se desenvolve uma análise de conjuntura. Trata-se de uma análise histórico-política, no qual o objetivo não é a formulação de leis gerais e análises abstratas, mas a compreensão de um evento em específico, de um período determinado.

O objetivo do presente artigo é discutir como a bibliografia pertinente ao tema tem buscado explicar o surgimento do Estado bonapartista a partir da leitura d'*O 18 Brumário*. Para tanto, faremos uma revisão bibliográfica, comentando as principais obras sobre essa temática, expondo as diferentes concepções e discutindo suas polêmicas. Nossa leitura buscará enfatizar que para Marx, o bonapartismo não é resultado de condições puramente econômicas pré-determinadas, mas da história enquanto luta de classes.

A TEORIA ECONOMICISTA DE SADER

O Filósofo e Cientista Político Emir Sader foi um dos primeiros estudiosos brasileiros a se dedicar à análise d'*O 18 Brumário*. Sua obra intitulada *O Estado e a Política em Marx*, publicada na década de 1990 foi escrita no final da década de 1960, durante o curso de pós-graduação em Filosofia. No segundo capítulo desse texto, intitulado *O bonapartismo: o Estado na política de Marx*, Sader discorre longamente sobre a queda da segunda república francesa e a ascensão de Louis Bonaparte ao poder.

Ao analisar o texto de Sader (1998), o que mais chama a atenção é a visão economicista, determinista e evolucionista. Ele explica alguns dos principais eventos históricos como resultado direto das condições econômicas. É assim que ele aborda a ascensão da monarquia de julho em 1830, a revolução de 1848 e o triunfo do bonapartismo em 1851. Sua análise dá pouca ênfase ao papel que a política desempenhou, ou seja, ao papel da luta de classes diante dos conflitos sociais que abalavam a França.

O papel que a classe operária desempenhou em fevereiro e junho de 1848 é menosprezado pelo autor ao enfatizar que esta ainda não estava consciente de seus interesses. Sader aponta que: "A classe operária estava ainda insuficientemente organizada, e os outros setores sociais se definem pela heteronomia em relação a essas classes, de tal

forma que o campo ficou livre para o acesso da burguesia industrial ao Estado.” (1998, p. 65). Nesse texto, Sader pouco discute sobre a aliança entre a burguesia e a classe operária no processo de luta contra a monarquia de julho e também não se preocupa em analisar o levante operário de junho e as razões da derrota dessas jornadas.

Sader interpreta *O 18 Brumário* a partir de uma leitura evolucionista da história. Dessa forma, à medida que progride as relações de produção e as forças produtivas, o Estado se adequa e apresenta formas superiores de organização. Para Sader, a revolução de 1848 significou o triunfo da burguesia industrial na França, rompendo com o monopólio da burguesia aristocrática, abrindo caminho para o capital industrial. “O Estado bonapartista corresponde à fase de hegemonia em que, ao reproduzir de forma multiplicada suas relações de produção, o capital superou o Estado liberal” (SADER, 1998, p. 97).

E acrescenta que o golpe de Bonaparte “não é um episódio contingente na história política francesa. (...) O 18 brumário é o fim do desenvolvimento da centralização do poder estatal que teve início ao tempo da monarquia absoluta e do declínio do sistema feudal” (1998, p. 80). O golpe de Estado de Napoleão III é explicado como resultado de um processo progressivo da história, como a continuidade de um movimento de centralização do Estado, em curso desde a ascensão da burguesia em luta contra o antigo regime.

O bonapartismo e a centralização do Estado são interpretados como a forma política correspondente ao capitalismo em seu pleno desenvolvimento. O golpe de Louis Bonaparte não significa um retrocesso ou resultado da contrarrevolução, nem está inserido num processo de repetição histórica, pelo contrário, Sader encara essa forma de Estado como resultado do progresso econômico, como um avanço, ou seja, como a forma mais avançada do Estado capitalista.

Essa interpretação pode ser questionada não apenas em termos conceituais, abstratos, como também pela própria história do século XIX e XX. Pois se para Sader, o bonapartismo “revela-se como a verdade do Estado burguês” (1998, p. 105), então, ele não é uma exceção histórica, mas uma forma estatal que deve se desenvolver em todos os Estados que alcançam o desenvolvimento do capitalismo industrial, e isso não corresponde à realidade histórica. A leitura de Sader conce-

be o Estado como epifenômeno da economia, ou seja, como resultado necessário e pré-determinado do avanço das relações econômicas. Tal interpretação menospreza qualquer tentativa de sistematização da luta de classes e do poder político.

Em contrapartida, recusar as análises economicistas e deterministas, não significa buscar respostas num quadro teórico que menospreze totalmente a relação entre economia e política. Não se trata de negar o economicismo e advogar a favor de uma análise que menospreze totalmente os efeitos que a infraestrutura provoca na organização política. Não se trata de promover uma separação absoluta dos níveis político e econômico. É um equívoco conceber a política como o terreno da liberdade absoluta, pois a mesma também sofre limitações que constroem e condicionam a ação dos homens. Essas limitações impostas à luta política são colocadas pela própria esfera econômica, não como um determinismo, mas como um cerceamento das possibilidades.

É certo que os homens atuam sobre uma estrutura social dada, mas isso não transforma a história em um caminho pré-determinado. A estrutura econômica fornece as condições em que se desenvolvem os conflitos, mas não o seu resultado concreto. As condições econômicas não criam uma necessidade intransponível, pois a luta de classes é aberta a ação humana. É nesse momento que o político entra em cena, ou seja, o homem como agente histórico capaz de transformar o curso dos acontecimentos. As estratégias políticas, as ações e as incertezas constituem uma realidade dinâmica e aberta.

Sobre essa questão em debate, Codato apresenta uma proposta muito interessante:

O “econômico” tem, portanto, de ser tomado, nesse contexto, como o princípio base de organização da vida social que não deve ser contornado nem pode ser negado. Assim, “o econômico” não se confunde com “a economia” (no sentido de atividade econômica vulgar, como prática econômica ou como *acontecimentos econômicos*) e a “primazia do econômico” refere-se ao papel dominante das *estruturas econômicas*, e não a uma relação de causalidade simples entre razões econômicas estritas (“motivações”) e condutas políticas empiricamente verificáveis (“ações”). (2004, p. 102).

O econômico é o princípio de organização social construído historicamente. É sobre essa base econômica que a sociedade se organiza

e estabelece relações de trabalho. Por conseguinte, essa organização social aparece como o alicerce determinando as condições materiais dos agentes históricos e a luta entre as classes. Esse econômico impõe limitações ao político, à medida que determina os interesses gerais postos em confronto. Portanto, ao fornecer o princípio geral de organização da sociedade, o econômico apresenta as condições históricas em que a luta de classes é travada, mas não condiciona o seu resultado.

BARSOTTI E A CONTRARREVOLUÇÃO BURGUESA

Outro texto muito interessante para a análise dessa problemática em Marx é a tese de Barsotti, intitulada; *Marx, defensor do estado? O estado, a política e o bonapartismo no pensamento marxiano*. O autor também compreende a ascensão do Estado Bonapartista a partir da passagem em que Marx afirma que as revoluções burguesas tem desenvolvido o Estado, aprimorando a sua centralização. O raciocínio desenvolvido por Barsotti expressa similaridades com a interpretação apresentada por Sader:

(...) todas as revoluções que a burguesia opera, na realidade serão consideradas como revoluções políticas, isto é, de aprimoramento e aperfeiçoamento de seu Estado e de sua dominação. Cada passo desse processo determinava uma forma específica de Estado correspondente aos interesses materiais das frações burguesas. (2002, p. 281).

Essa passagem deixa evidente que para o autor, o bonapartismo aparece como resultado do desenvolvimento da forma centralizada de Estado que seria determinado pelas condições materiais do capitalismo. Barsotti se apoia na tese economicista de que cada fase do desenvolvimento econômico capitalista apresenta uma forma específica de Estado, que sempre corresponde às necessidades da base econômica. Essa interpretação aponta para uma história progressista e evolucionista que se manifesta na evolução constante da forma estatal mediante revoluções políticas lideradas pela burguesia em favor dos seus interesses econômicos. Barsotti acrescenta que:

À luz dessa experiência histórica é que Marx extrai as leis de tendência do desenvolvimento do Estado moderno, isto é, de

seu aperfeiçoamento burocrático e de seu caráter repressivo e opressivo, o que coloca o bonapartismo como uma forma superior e não, como querem alguns, um acidente histórico ou um momento de descuido e destempero do estado capitalista. (2002, p. 316).

Essa passagem é ainda mais clara ao enfatizar o caráter necessário e evolucionista do Estado bonapartista. Assim como Sader, ele aponta o bonapartismo como forma superior, como um último estágio do desenvolvimento do Estado capitalista, como a manifestação de uma tendência histórica. Barsotti desenvolve essa mesma leitura no artigo intitulado, *O bonapartismo em Marx*, no qual busca comparar o primeiro e o segundo Bonaparte, enfatizando o desenvolvimento progressivo da forma estatal que se tornou cada vez mais centralizada, burocrática e repressiva. Eis mais uma importante passagem: “(...) a farsa não parece ser um acidente histórico, mas sim o ponto máximo da linha de aperfeiçoamento e ampliação da máquina estatal, centralização do poder no executivo, de autonomia do estado burguês desenhada desde a sua gênese” (BARSOTTI, 2011, p. 12).

Essas citações são suficientes para percebermos as similaridades entre ambas as interpretações apresentadas. Nas quais o bonapartismo aparece como uma forma superior de Estado, correspondente aos interesses materiais da burguesia. Essa interpretação compreende a formação de um Estado centralizador como um desenvolvimento necessário, como resultado de uma tendência histórica. Não se trata de uma contingência, mas do resultado final de uma evolução progressista da forma burguesa de Estado que é determinada pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Não obstante, as similaridades entre os textos de Sader e Barsotti param por aí. Pois para o segundo, a centralização que caracteriza o bonapartismo não é resultado da hegemonia do capital na França, pelo contrário, é resultado do esgotamento da via revolucionária burguesa. Se por um lado, Sader encontra o nexos causal do bonapartismo no avanço hegemônico do capital na França, por outro lado, Barsotti parece identificar uma crise e um declínio do domínio burguês em território francês.

Barsotti desenvolve sua argumentação se apoiando na passagem em que Marx (2000, p. 47-48) afirma que se em 1789 “A revolução move-

-se, ao longo de uma linha ascencional. Com a revolução de 1848 acontece o contrário. (...) a revolução move-se em linha descendente”. Marx aponta que se a revolução francesa cumpriu suas tarefas históricas, a revolução de 1848 iniciou um “movimento regressivo”. Partindo dessa análise, o autor afirma que o processo revolucionário burguês se encerra em 1830, data na qual, se instala do domínio efetivo do capital na França, juntamente com a monarquia de julho. Nessa perspectiva, a revolução de 1848 e o golpe de Louis Bonaparte são símbolos não do apogeu do desenvolvimento capitalista, mas do início da sua decadência.

Barsotti ressalta que durante as jornadas de fevereiro e de junho, a burguesia assistiu a ascensão do movimento operário e a luta por uma república social e foi esse ascender da luta do proletariado que determinou o fim das pretensões revolucionárias da burguesia, demarcando o seu recuo. Para o autor o nexos causal do bonapartismo não é o desenvolvimento econômico capitalista, mas uma crise de dominação burguesa. Crise essa que aponta para o início de um período contrarrevolucionário. Barsotti afirma que “(...) a burguesia na luta contra a revolução, quanto mais degrada o seu poder parlamentar, mais fortalece o executivo e sua máquina estatal burocrática e repressiva” (2011, p. 13).

Durante as revoluções de 1848, ficou evidente que o proletariado aparecia no cenário político como uma nova classe social. Em fevereiro se estabeleceu uma aliança entre os operários e a burguesia, mas que foi quebrada logo em seguida diante do antagonismo dos interesses. As jornadas de junho evidenciaram justamente a separação entre essas duas classes, quebrando com o espírito fraternal existente e colocando em pauta uma nova luta. As jornadas de junho marcaram a ascensão do espectro do comunismo. A ameaça do perigo vermelho começava a rondar a Europa.

É dentro desse cenário que Barsotti aponta o bonapartismo no quadro da contrarrevolução. Ele escreve que a burguesia “Vai aperfeiçoando, ampliando e centralizando a máquina estatal até encontrar, no golpe de dezembro de 1851, a forma mais eficaz e capaz de garantir a ordem e tranquilidade necessárias”. (2002, p. 282). A intranquilidade, que tirava o sono da burguesia era justamente a ameaça da revolução social. Dessa forma, o autor afirma que o golpe de Louis Bonaparte representa o triunfo da contrarrevolução burguesa, pois 1848 determina

o fim do projeto revolucionário da burguesia que diante da ameaça proletária, só pôde manter o seu poder se apoiando em um governo autoritário, centralizado e despótico.

Nessa leitura, o bonapartismo não é apenas resultado do desenvolvimento econômico, mas é resultado também da luta de classes. A ditadura bonapartista, centralizada e autoritária aparece para a burguesia como o melhor modelo de Estado por que é capaz de apaziguar as massas pela força, impedir o debate político, livrando-a dos constantes conflitos políticos postos pela república parlamentar. Assim, a burguesia deixava de ser refém das eleições e do debate infrutífero do parlamento. Para manter o seu domínio, a burguesia rompeu com a república e se apoiou no autoritarismo, capaz de proporcionar pela força e repressão a tranquilidade necessária para os seus negócios.

Leitura muito similar a de Sader e Barsotti encontramos na tese de Assunção, intitulada *Pandemônio de infâmias: classes sociais, Estado e política nos estudos de Marx sobre o bonapartismo*. A autora também apoia sua argumentação na ideia de um desenvolvimento progressista da forma estatal em direção à centralização e burocratização. Ao se questionar sobre a origem desse Estado centralizador, ela afirma que ele “Surgiu do – e apressou o - declínio do sistema feudal, ainda na era da monarquia absoluta” (2005, p. 188). Assunção aponta que essa forma estatal teve suas origens no período anterior as revolução burguesas, mas que a tarefa foi concluída passo a passo pelas transformações políticas que se sucederam à queda do antigo regime.

A autora acrescenta que “a Revolução Francesa de 1789 daria andamento à tarefa que a monarquia iniciara: a centralização (...) Napoleão aperfeiçoou este aparelho e as monarquias francesas do século XIX apenas dividiram melhor as tarefas.” Assunção também compreende que a ascensão do bonapartismo não é resultado do acaso ou da contingência histórica, mas representa o desenvolvimento de um Estado burocrático e repressivo, processo que tem início antes mesmo da revolução francesa e que está ancorado na ascensão econômica da burguesia.

E de forma muito similar a Barsotti, a tese de Assunção caracteriza o bonapartismo com o traço da contrarrevolução, expressão política da burguesia em sua luta contra a classe operária. Ela afirma que:

O bonapartismo é a *forma clássica* de supremacia da burguesia em seu período contrarrevolucionário; (...) símbolo da decadência e da mesquinaria em que vivia a burguesia agora contrarrevolucionária, a única forma de governo possível numa sociedade na qual a burguesia já estava em decadência, tinha perdido a iniciativa política, e o proletariado ainda não alcançara a maturidade suficiente para impor sua própria pauta. (2005, p. 197).

O bonapartismo aparece para Assunção como resultado de uma crise política, num período em que a burguesia e o proletariado se mostram incapazes de assumir as rédeas do Estado de forma direta e dirigi-lo segundo os seus interesses. Essa interpretação se baseia em uma famosa passagem de *A guerra civil na França*, quando Marx (2011, p. 56) observa que o Estado bonapartista “era a única forma de governo possível em um momento em que a burguesia já havia perdido e a classe operária ainda não havia adquirido a capacidade para governar a nação”.

ANTUNES E A CRISE DA DIREÇÃO PROLETÁRIA

No artigo intitulado *Marx diante da ditadura bonapartista*, Antunes também compreende o golpe de Louis Bonaparte como resultado de um processo contrarrevolucionário encabeçado pela burguesia. Antunes, assim como Barsotti e Assunção, aponta que 1848 e a crise que se sucede a partir da instauração da república, revelam o esgotamento das forças revolucionárias da burguesia, abrindo o caminho da decadência e da contrarrevolução diante do perigo da ascensão proletária. Ele observa que: “O bonapartismo seria para Marx a consequência lógica e necessária do fim da modernidade capitalista, do esgotamento de suas energias revolucionárias e da necessidade de salvá-la a qualquer preço de suas contradições” (2009, p. 56).

É interessante notar que Antunes encontra a origem do bonapartismo na incapacidade demonstrada pela burguesia e pelo proletariado para governarem e organizarem o Estado. O autor afirma que o golpe de Bonaparte que colocou fim a segunda república francesa foi “resultado da incapacidade demonstrada tanto pela burguesia quanto pelo proletariado para controlar o poder do Estado. (...) Em meio ao vazio e a instabilidade de poder que se criaram durante o período de

crise política” (2009, p. 57). Antunes encontra as raízes do golpe de Louis Bonaparte na luta política, na incapacidade das classes se colocarem a frente do poder do Estado.

Tornar-se necessário então investigar a origem dessa crise política e as razões para o fracasso da burguesia e do proletariado e é justamente nesse ponto que encontramos a diferença entre a análise de Antunes e dos outros autores já citados. Segundo sua argumentação: “A burguesia republicana teria sido deposta do parlamento por Bonaparte por conta de seu próprio cretinismo parlamentar (...) sua incapacidade para tomar verdadeiramente a direção do país e organizá-lo como uma nação burguesa” (2009, p. 59). O autor não encontra as razões da crise burguesa nas condições econômicas, mas na própria incapacidade política, posta pela luta de classes, mais precisamente na luta que se desenvolve entre o poder legislativo e executivo no período que se sucede as jornadas de junho e a vitória eleitoral de Louis Bonaparte.

Antunes também caracteriza a crise do proletariado: “O bonapartismo se funda, em última instância, (...) na crise da direção do proletariado e na sua incapacidade para se constituir como classe verdadeiramente revolucionária”. (2009, p. 63). Essas passagens determinam a ascensão bonapartista a partir de uma crise política conjuntural, o que enfatiza o papel da luta política, da organização das classes em luta na transformação histórica. Ao enfatizar a crise de direção, Antunes enfatiza uma crise posta por fatores subjetivos, postos pela própria organização da luta política pela ausência de um programa revolucionário.

Essa leitura se torna ainda mais interessante quando a confrontamos com as leituras apresentadas por Assunção e Barsotti, pois ambos também buscam caracterizar essa crise política do proletariado. Afinal, por que o proletariado não tomou o poder político? Por que ele saiu derrotado das jornadas de junho de 1848?

Sobre a incapacidade política apresentada pelo proletariado Assunção (2005, p. 62) afirma que: “No que pertine ao desenvolvimento do proletariado industrial, afirmava Marx, é sempre condicionado pelo da burguesia industrial” e acrescenta que “Ainda que a indústria francesa fosse avançada em relação ao restante do continente, a burguesia industrial não era a dirigente do processo” (2005, p. 117). Essa leitura

aponta que as razões da incapacidade política do proletariado estão vinculadas apenas ao baixo desenvolvimento da indústria francesa, assim, o desenvolvimento da consciência política aparece como que atrelado ao desenvolvimento das condições materiais e, dentro dessa lógica, uma indústria imatura desemboca num proletariado imaturo para desempenhar sua função revolucionária. Assunção (2005, p. 118) conclui de forma clara: “Trata-se, portanto, não de uma debilidade in-gênita, mas da imaturidade histórica da classe operária, determinada pela própria situação da indústria que a engendrava”.

Não é difícil perceber as diferenças entre as concepções de Antunes e Assunção. Enquanto o primeiro autor aponta que a crise se deu por condições políticas, o segundo cai num determinismo econômico, afirmando que a revolução proletária só é possível a partir de um amplo desenvolvimento industrial. Essa mesma interpretação econômica da derrota do proletariado encontramos na leitura de Barsotti. Ele afirma que: “Com uma indústria parcial, (...) o capitalismo francês dependente do comércio mundial, não oferecia um palco que colocasse com toda plenitude o proletariado frente à burguesia industrial e fornecesse o “conteúdo nacional da revolução”” (2002, p. 292). Essa citação deixa claro que o autor também compreende a imaturidade ou incapacidade política do proletariado como reflexo direto de um baixo desenvolvimento industrial.

WEBB E A CRÍTICA AO SOCIALISMO UTÓPICO

Para avançarmos nessa discussão se torna necessário apresentarmos a interpretação de Webb. No artigo intitulado *The eighteenth brumaire as the key to understanding Marx's critique to utopian socialism*, ele evidencia que uma das razões da imaturidade política do proletariado estaria na persistência de ideias utopistas em suas fileiras. Webb afirma que:

Para Marx, os sistemas utópicos não tinham mais lugar no cenário político de meados do século XIX. O sistema de construção utópica tinha perdido toda a importância, todo valor prático e toda a justificativa teórica. Por esta razão, esse último recurso do proletariado às experiências doutrinárias é tomado como um in-

dicador chave de sua própria derrota terrível após a insurreição de junho de 1848. (2002, p. 248-249 - Tradução nossa).²

Segundo Webb, *O 18 brumário* é uma obra fundamental para compreendermos a crítica de Marx ao socialismo utópico, pois o processo revolucionário de 1848 colocará em cheque todas as concepções fantasiosas oriundas dos teóricos utopistas. Essa corrente fantasiosa se esgotará nesse período diante do amadurecimento da luta de classes, evidenciando todos os limites desse socialismo doutrinário.

Webb observa que: “Marx lamenta o fato de que o partido do proletariado revolucionário ainda estava envolvido por frases utópicas. E isso não foi uma questão menor, de táticas partidárias mesquinhas. Pelo contrário, foi uma questão de profunda importância teórica e política” (2002, p. 251 - Tradução nossa).³ A posição fraternal do proletariado durante a revolução de fevereiro e a derrota em junho se deve em grande parte ao posicionamento equivocado da luta operária diante da conjuntura que se desenvolvia.

Para o autor a diferença entre Marx e os utopistas é que o filósofo alemão descobriu as condições materiais para a emancipação do proletariado e que essa revolução é baseada nas condições reais de vida, e é nesse contexto que o pensamento utópico se torna reacionário, pois não se baseia na compreensão do presente, mas na fantasia, em ideias abstratas e distantes das condições materiais. Segundo Webb: “(...) eles estavam enganando as massas (e, muitas vezes eles próprios), ao mesmo tempo em que estavam anunciando-se como profetas” (2002, p. 250 - Tradução nossa).⁴

O texto de Webb é importante para compreendermos as razões da derrota proletária em junho de 1848, pois evidencia como a presença do utopismo nas fileiras do partido operário corroborou para

² “For Marx, utopian systems had no place in the political landscape of the mid-nineteenth century. Utopian system-building had lost all importance, all practical worth and all theoretical justification. For this reason the proletariat’s ultimate recourse to ‘doctrinaire experiments’ is taken as a key indicator of its own terrible defeat following the June insurrection of 1848”.

³ “Marx bemoans the fact that the party of the revolutionary proletariat is still engaging in utopian phrasemongery. Nor was this a minor issue of petty party tactics. Rather it was an issue of profound theoretical and political importance”.

⁴ “(...) they were deceiving the masses (and often themselves) at the same time as they were heralding themselves as prophets”.

o seu fracasso. Assim, a ascensão do proletariado como classe dominante não dependia apenas de um amadurecimento econômico, das condições materiais ou do desenvolvimento da indústria francesa, mas sim, da superação de ideias que impunham limitações à luta do partido operário. Aqui, a persistência do socialismo utópico no interior da organização da luta operária desempenha um papel determinante.

A INCAPACIDADE POLÍTICA DAS CLASSES E A AUTONOMIA RELATIVA DO ESTADO

Em *As lutas de classes na França*, Marx observa logo na abertura do texto que “todos os parágrafos mais importantes dos anais da revolução de 1848 a 1849 levam a epígrafe: *Derrota da Revolução!*” (1986, p. 49). Essa passagem, assim como todo o texto deixa evidente o sentido contrarrevolucionário da política burguesa que se consagrou vitoriosa derrotando a revolução social. Marx ainda acrescentou um comentário oportuno sobre a tragédia proletária ao afirmar: “Mas o que sucumbia nessas derrotas não era a revolução, eram os tradicionais apêndices pré-revolucionários” (1986, p.49). Os acontecimentos de fevereiro a junho de 1848 serviram para evidenciar que o socialismo doutrinário e utópico só poderia conduzir o proletariado a fracassos. A partir dessas jornadas ficou claro que não haveria emancipação no interior da ordem capitalista burguesa e que se a classe operária almejava libertar-se, seria preciso trilhar um caminho marchando separada da classe burguesa e para além da ordem capitalista.

Em *O 18 Brumário* Marx também faz uma importante crítica a essa atuação equivocada da direção operária na condução da luta política. Ele observa que a classe operária: “Lança-se em parte para experiências doutrinárias, bancos de troca e associações operárias, isto é, para um movimento no qual renuncia a revolucionar o velho mundo (...). (2000, p. 26). O proletariado preso a concepções doutrinárias pensava ser possível emancipar-se junto à burguesia, sem revolucionar a sociedade, ou seja, pensava ser possível conquistar a emancipação dentro da ordem burguesa capitalista.

Questionando as ações estratégicas da luta operária, Marx observa que: “o proletariado de Paris ainda não era capaz de sair dos limites

da república burguesa, a não ser nas suas *ilusões*, na sua *imaginação*; como agia sempre e por toda parte a serviço da república burguesa” (1986, p.71). Assim, o que a Comissão de Luxemburgo buscava era uma organização para o trabalho, mas o trabalho já havia sido organizado, sua organização era o trabalho livre e assalariado.

Depois do fracasso da *Comissão de Luxemburgo* e da derrota nas jornadas de junho a classe operária só aparecerá na luta política como um apêndice da social democracia. Marx comenta: “Ao deixar-se guiar pelos democratas diante de tal acontecimento e ao trocar o interesse revolucionário de sua classe por um bem-estar momentâneo, os operários renunciaram à honra de se tornarem uma potência conquistadora” (2000, p.78-79).

Nessa passagem fica mais uma vez demonstrada à crítica de Marx a direção revolucionária operária, que não possuía um programa autônomo e independente e, nessas circunstâncias, se arrastou atrás da *Montagne*, abandonando a luta por transformações verdadeiras. Essa ausência de um programa próprio da classe operária manifestada numa profunda crise de organização política foi um dos fatores decisivos para a ascensão do bonapartismo.

A burguesia reunida no partido da ordem também cumpriu um importante papel para a ascensão do bonapartismo, ao conduzir a política de forma equivocada. Marx em diversas passagens de *O 18 Brumário* demonstra que o partido burguês fez escolhas erradas, se acovardou e tomou uma série de medidas que acabaram por fortalecer cada vez mais o poder executivo de Louis Bonaparte. Uma leitura atenta da obra de Marx evidencia não apenas os elementos objetivos, mas também abre espaço para o elemento subjetivo, para um terreno propriamente político.

Marx mostra momentos de bifurcação histórica, critica a todo o momento a atuação da burguesia parlamentar, deixando claro que o aumento do poder executivo era resultado também da própria crise política da burguesia que se demonstrava incompetente politicamente. Segundo Marx: “(...) o partido da ordem demonstrou que não sabia nem governar, nem servir; nem viver, nem morrer; nem apoiar a república, nem derrubá-la” (2000, p.112).

Desde a derrota da classe operária, a luta política se esboçou pela oposição entre o partido da ordem que compunha a Assembleia Na-

cional e Louis Bonaparte, eleito presidente em dezembro de 1848. O triunfo do poder executivo em 1851 foi resultado direto dos inúmeros erros e falhas estratégicas da burguesia parlamentar. Vejamos alguns desses exemplos decisivos em que a incapacidade política burguesa prepara o terreno para o golpe de Bonaparte.

Um dos mais importantes momentos destacados por Marx ocorre em janeiro de 1849 quando a própria burguesia questiona o poder legislativo e, por meio do partido da ordem, dissolve a Assembleia Nacional. A constituição já estava elaborada, mas ainda se discutiam *Leis Orgânicas*. Mas a burguesia cansada de discussões insossas concluiu que para a consolidação do novo governo essas leis poderiam esperar. Segundo observa Marx (2000, p.42): “a dissolução era necessária para a restauração do crédito, para a consolidação da ordem, para por fim aos indefinidos arranjos provisórios e estabelecer uma situação definitiva”.

A queda da Assembleia foi orquestrada pela própria burguesia em busca de estabilidade. O partido da ordem apelou ao povo contra a Assembleia, apelou contra as indefinições e debates sem fim. Segundo Marx (2000, 43): “Levaram, assim, as massas desorganizadas do povo à luta contra a Assembleia Nacional, expressão constitucionalmente organizada do povo.” Além de fragilizar o poder legislativo, os burgueses, acrescenta Marx (2000, p. 43): “Ensinaram Bonaparte a apelar para o povo contra as assembleias parlamentares.” Foram os próprios republicanos representantes da legalidade burguesa que impulsionaram Bonaparte para a trilha da tirania. Marx conclui: “Foi assim que o próprio *partido da ordem*, quando não constituía ainda a Assembleia Nacional, quando apenas era ministério, estigmatizou o *regime parlamentar*” (2000, p. 45).

A história da segunda república francesa tem na incapacidade política burguesa uma de suas principais características. Temendo a ascensão de uma oposição à esquerda, essa burguesia não tolerará a presença de representantes do proletariado, nem de socialdemocratas no parlamento. Não compreendendo a lógica da república e do jogo democrático, essa burguesia se revelará herdeira do antigo regime e amante do poder centralizado e despótico. Em *D'un Napoléon l'autre*, Barot analisa essa desastrosa atuação política e afirma: “Expulsando progressivamente do parlamento suas frações populares, entregan-

do alguns deputados da esquerda, magistrados, etc. a burguesia e ela mesma, progressivamente colocou em descrédito, enfraqueceu o poder parlamentar” (p. 53-54 – Tradução nossa).⁵ A queda da segunda república é obra da própria burguesia. Trata-se de um processo de autodestruição. Nesse sentido, Barot conclui que: “A burguesia, em três anos, foi coveira de sua própria *política*” (p. 51 – Tradução nossa).⁶

Outro momento decisivo em que Marx destaca a incapacidade política burguesa, colocando seus erros estratégicos como determinantes para o curso dos acontecimentos se deu a partir das eleições parciais de 10 de março de 1850. O resultado das urnas apontou uma vitória massacrante dos candidatos socialdemocratas. Diante da derrota, Bonaparte ficou sem saída e surgia o momento certo para a burguesia orquestrar a sua queda. Marx comenta que depois das eleições, Bonaparte:

(...) desapareceu atrás do partido da ordem. Rendeu-lhe tributo, pediu pusilanimemente perdão, prontificou-se a nomear qualquer ministério que a maioria parlamentar ordenasse, chegou ao ponto de implorar aos dirigentes dos partidos orleanistas e legitimistas, aos Thiers, Berryers, Brogliés, Molés, numa palavra, aos chamados *brugraves*, que em pessoa assumissem a direção do Estado. (2000, p. 76).

Essa citação expressa claramente que o bonapartismo não era a única saída para a burguesia francesa, mas se tornou a melhor opção justamente pela incompetência dos seus parlamentares, pela sua covardia, pela ausência de um projeto ou um programa capaz de garantir a ordem e a tranquilidade no interior de uma república. Marx conclui afirmando que diante da maravilhosa oportunidade de tomar as rédeas do governo e dirigir o Estado de acordo seus interesses, “O partido da ordem não soube aproveitar este momento único. Em vez de tomar corajosamente o poder que lhe era oferecido, não obrigou sequer Bonaparte a reintegrar o ministério dissolvido” (2000, p. 76).

Ao enfatizar os aspectos objetivos e subjetivos da luta de clas-

⁵ “Expulsant progressivement du Parlement ses fractions populaires, livrant certains deputes trop à gauche aux magistrats, etc., la bourgeoisie a d’elle-même progressivement abaissé et décrédibilisé, affaibli le pouvoir parlementaire”.

⁶ “La bourgeoisie, em trois ans, fut son propre fossoyeur *politique*”.

ses, Marx compreende que o golpe não era um resultado necessário das condições econômicas. Ele destaca os fatores políticos, salienta os erros e equívocos das estratégias políticas adotadas pelo partido da ordem. Diante desse fracasso, Marx conclui que: “A burguesia industrial aplaude assim, com aplausos abjetos, o golpe de Estado de 2 de dezembro, a aniquilação do parlamento, a queda de sua própria dominação, a ditadura de Bonaparte” (2000, p. 126).

Mesmo sem a direção da burguesia, o Estado bonapartista continua reproduzindo a lógica capitalista. Na medida em que os representantes da burguesia não detêm em suas mãos o controle da máquina estatal, esse aparece desprovido do seu caráter de classe, numa espécie de “benfeitor patriarcal de todas as classes”. Com um discurso que busca a “defesa da ordem”, esse Estado parece se constituir como um poder independente. Em uma carta de 13 de abril de 1866, Engels escreve sobre a ascensão do bonapartismo na Alemanha:

(...) o bonapartismo é a verdadeira religião da burguesia contemporânea. Cada vez mais fica claro para mim que a *burguesia é incapaz de governar diretamente*, e por isso ali onde não existe oligarquia que em troca de uma boa remuneração (como se faz aqui na Inglaterra) pode-se encarregar de dirigir o estado e a sociedade no interesse da burguesia, a forma normal é a semi-ditadura bonapartista. Esta *defende os interesses materiais essenciais da burguesia até contra sua própria vontade, mas ao mesmo tempo, não lhe concede acesso ao poder* (político). (ENGELS, 1976 – grifos nossos).

Essa passagem sintetiza de forma clara o conceito de bonapartismo, pois aponta o caráter burguês dessa forma estatal e revela sua relativa autonomia. A revolução de 1848 evidenciou a ascensão do movimento operário e introduziu a burguesia em seu período contrarrevolucionário. Foi nesse momento que a classe dominante se mostrou incapaz de consolidar a sua república democrática e gerir diretamente os negócios do Estado. A classe burguesa se mostrava incapaz de governar. Foi nesse momento que ela abriu mão do seu poder político para não perder o seu poder social.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Jadir. Marx diante da ditadura Bonapartista. In: *Maisvalia*, nº 6. São Paulo: Týkhe, 2009, p. 54 – 63.
- ASSUNÇÃO, Vânia N. F. de. *Pandemônio de infâmias: classes sociais, Estado e política nos estudos de Marx sobre o bonapartismo*. 2005. Tese (Doutorado). PUC, São Paulo.
- BAROT, Emmanuel. D'un Napoléon l'autre: l'intelligibilité d'un étrange présent. In: MARX, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Le Livre de Poche, 2007, p. 29-104.
- BARSOTTI, Paulo Douglas. *Marx, defensor do estado? O estado, a política e o bonapartismo no pensamento marxiano*. 2002. Tese (Doutorado). USP, São Paulo.
- _____. *O bonapartismo em Marx*. In: Marx e o marxismo 2011: teoria e prática. Niterói, UFF. 2011.
- CODATO, Adriano Nervo. 18 Brumário, Política e pós-modernismo. In: *Lua Nova*, nº 63. 2004, p. 85 – 116.
- ENGELS, Fredrich. Carta de Engels a Marx de 13 de abril de 1866. In: LENIN, Vladimir Ilich. *Acotaciones a la correspondência entre Marx e Engels – 1844/1843*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos, 1976.
- MCLELLAN, David. Karl Marx: vida e pensamento. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Global, 1986.
- _____. *O dezoito brumário de Louis Bonaparte*. Trad. Silvio Chagas. São Paulo: Centauro, 2000.
- SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- WEBB, Daren. Here content transcend phrase: the eighteenth brumarie as the key to understanding Marx's critique to utopian socialism. In: COWLING, M.; MARTIN, J. (eds.) *Marx's Eigtheenth Brumaire: (Post) modern Interpretations*, London: Pluto Press, 2002, p. 243 – 257.

Materialismo e essência humana no jovem Marx

Gedeão Mendonça de Moura
Universidade Federal da Bahia

MATERIALISMO E ESSÊNCIA HUMANA NO JOVEM MARX

O objetivo deste texto é procurar localizar, ainda que de forma muito rápida, alguns aspectos do materialismo de Marx no momento em que é elaborado pelo filósofo em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*. A questão a ser enfrentada é a seguinte: mesmo querendo que a sua nova concepção de mundo, isto é, o seu materialismo, não tenha como base nada além do que “pressupostos reais” que podem ser “constatáveis por via puramente empírica” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86-7), sendo, portanto, um materialismo que se quer antime tafísico, Marx não deixa de lançar mão, no momento da elaboração desse seu ponto de vista, de um importante conceito sempre vinculado à tradição metafísica, a saber, o conceito de essência humana.

É comum atribuir a Marx e à sua filosofia a alcunha de materialista. O materialismo representa um importante ponto de vista filosófico, e surge logo com o nascimento da própria filosofia.¹ Uma filosofia materialista, em geral, é aquela que privilegia o primado da matéria ou da realidade material como aquilo que vem antes, como aquilo que é anterior a qualquer ideia ou pensamento. Em outras palavras, um materialista tende a reconhecer a existência do mundo exterior como

¹ Os filósofos pré-socráticos Demócrito e Epicuro, objeto da tese de doutoramento de Marx, foram, reconhecidamente, defensores do ponto de vista materialista.

independentemente do sujeito. Mais ainda, é possível dizer que uma filosofia materialista se constitui como um contraponto a tudo que seja uma filosofia idealista, metafísica, afeita, com efeito, a conceitos de origem puramente especulativa.

Por diversas vezes, Lênin definiu o materialismo da seguinte maneira: “O materialismo considera a natureza o fator primeiro e o espírito o fator secundário; coloca o ser no primeiro plano e o pensamento no segundo” (LÊNIN, 1975, p. 86). Essa maneira de definir o materialismo, curiosamente, está distante daquilo que é o materialismo de Marx e muito próximo da definição daquilo que Marx chama de materialismo anterior ou antigo, o qual ele procura criticar nas suas Teses sobre Feuerbach, ao mostrar qual seria a falha capital desse ponto de vista filosófico.

O estatuto do materialismo de Marx parece ser um pouco melhor enunciado por Denis Collin ao afirmar que “A problemática em que o trabalho [de Marx] se insere não é a do primado da matéria sobre o espírito, mas a do primado do indivíduo vivo sobre as representações de seu próprio espírito [...]” (COLLIN, 2006, p. 109). Porém, é preciso destacar aqui que um importante aspecto do materialismo de Marx não é levado em conta por Collin, esse aspecto é a ênfase que é conferida à prática na sua nova concepção de mundo. Tratarei disso mais adiante.

Por enquanto, o importante é deixar claro o seguinte: os comentaristas parecem estar de acordo com o fato de que Marx é um pensador materialista. Diante disso, é legítimo questionar então: se se aceita que Marx é um pensador ligado à tradição materialista, que chega a elaborar, inclusive, uma teoria materialista da história, por que ele não abandona completamente um conceito de matriz metafísica, como é o caso do conceito de essência humana que ele elabora nos Manuscritos de 1844 e o mantém em A Ideologia Alemã e nas Teses sobre Feuerbach?

Sei que isso não é o que pensa Althusser, pois ele defende a ideia de que a partir destas últimas obras Marx abandona a problemática da essência humana, já que é o ponto onde ele torna-se materialista acabado, ao afirmar que “a partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem” (ALTHUSSER, 1979, p. 200). Mas, na contramão dessa ideia, José Crisóstomo de Souza afirma que “é diante disso”, ou seja, diante

da alegação de que Marx em *A Ideologia Alemã* abandonaria a noção de essência humana, “que alguns acham, erroneamente, que aqui Marx, como materialista mais acabado, faz uma defesa da realidade do indivíduo empírico, abandonando toda noção de ‘essência’ – genérica e filosófica – do homem” (SOUZA, 1997, p. 7). Assim, diante dessa observação, outra questão se impõe: se se aceita o argumento de que Marx mesmo enquanto materialista acabado não renuncia a uma noção de essência humana, cabe saber qual seria a natureza desse materialismo que acaba por abrigar um conceito de matriz metafísica.

Não se compreende o materialismo de Marx sem um estudo atento de dois textos do autor, já citados antes, qual seja, *A Ideologia Alemã* e as suas famosas Teses sobre Feuerbach. Pois é a partir desses textos que o filósofo passa a elaborar de forma mais consistente e original o seu materialismo. Porém, é preciso reconhecer que não se trata de uma elaboração sistemática nem muito clara.

Antes de prosseguir em qualquer exposição a respeito do materialismo marxiano, é preciso tomar conhecimento de dois fatos importantes. Primeiro, Marx nunca fez uma exposição precisa do seu materialismo ou de sua teoria materialista da história. Étienne Balibar, por exemplo, afirma que “A teoria de Marx” tem “por constante objeto a própria história da qual ele inaugura o conhecimento científico, e não oferece em parte alguma o conceito adequado dessa história, refletido por ele mesmo” (BALIBAR, 1980, p. 154). Segundo, a nova concepção que Marx funda, ainda que de forma difusa, a partir de *A Ideologia Alemã*, o seu materialismo propriamente dito, ele nunca denominou de “materialismo histórico” e menos ainda de “materialismo dialético”. Aliás, segundo Collin, “O materialismo dialético é uma contradição nos termos, pelo menos se a dialética for entendida no sentido de Hegel, visto que ela não é outra coisa senão o processo de aniquilação da matéria que o idealismo absoluto supõe” (COLLIN, 2006, p. 109). Além disso, as expressões “materialismo histórico” e “materialismo dialético” inexistem na obra de Marx, ela é usada por muitos comentaristas como forma de expressar o método que o autor desenvolveu e passa a fazer uso desde *A Ideologia Alemã*, e que de forma muito esquemática, que induz a uma falsa ideia de simplicidade, ele resume no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859).

Marx dá a entender, na 1ª Tese sobre Feuerbach (e em parte das outras), que o seu materialismo se distingue do materialismo simplesmente mecanicista (desenvolvido por uma parte da filosofia moderna, especialmente a francesa) e do contemplativo (referência ao materialismo desenvolvido por Feuerbach), de forma que o materialismo que Marx parece propor tem a pretensão de ser bem diferente do materialismo clássico e do materialismo do autor de *A Essência do Cristianismo*, que ele critica mais diretamente por se tratar de um materialismo que não leva em consideração a *prática*. Assim, o materialismo de Marx tem que ver com uma certa ideia de prática, com aquilo que ele denomina de “atividade sensível” do homem, com a produção e reprodução das suas condições de existência.

O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente (MARX, 2007, p. 533).

É justamente esse o ponto. Marx anuncia aqui que ele não é apenas um simples materialista, ele quer ser um materialista prático, e isso quer dizer que, entre outras coisas, ele quer que as suas proposições sejam testadas na prática² para que a sua teoria não seja apenas mais uma teoria a respeito do mundo, mas uma teoria que possa oferecer elementos que eventualmente possam transformar este mundo. Assim não haveria, a princípio, espaço nessa teoria para conceitos que se distanciem muito da realidade empírica dos próprios homens. Pois Marx parece desconfiar muito bem que pode existir um materialismo que tenha por base um arcabouço de conceitos especulativos-metafísicos, como seria o caso do materialismo clássico que parte do primado da anterioridade da matéria sobre o pensamento e que assim acaba por entrar no jogo da metafísica ao passar a se debater com os conceitos de sujeito e objeto, na tentativa de elevar um desses à

² “A questão de saber se ao pensamento cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 2007, p. 533).

condição de pressuposto fundamental a partir do qual se construiria todo um sistema filosófico, com o intuito de ser uma descrição mais fiel do real. Com a sua concepção de mundo como atividade sensível, Marx parece querer se distanciar e ao mesmo tempo ultrapassar justamente a separação estanque entre sujeito e objeto, que acabaram se tornando as principais categorias da metafísica moderna. Segundo José Crisóstomo de Souza,

Essas são noções [como as de atividade sensível, de prática, etc.] que ademais aproximam-se de uma concepção materialista de cultura, de uma idéia de “espírito objetivo” e de “substância social”, que apontam para a superação do dualismo rígido sujeito-objeto (no plano da realidade como do conhecimento), na sua forma mais classicamente moderna, cartesiana (SOUZA, 2012, p 122).

Afirmar que o materialismo de Marx é ativo é o mesmo que dizer que se trata de um materialismo prático, e esse é um contraponto ao materialismo contemplativo de Feuerbach que concebe o sensível, a realidade como intuição e não como prática, como atividade prático-sensível do homem, em suma, como produto do seu trabalho. Numa expressão não muito clara, mas com certeza mais precisa, Feuerbach não concebe a realidade como exteriorização da subjetividade humana. Por isso mesmo, para Marx, a realidade não é dada para o todo e sempre, pois como produto do trabalho humano ela é histórica e se transforma continuamente. “Ele [Feuerbach]”, diz Marx, “não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria [...]” (MARX & ENGELS, 2007, p. 30).

É preciso deixar claro também que em nenhum momento Marx parece duvidar que a existência da realidade material é muito anterior à aparição dos seres vivos e em especial à existência dos seres humanos. Neste ponto ele estaria de acordo com os demais materialistas. O que Marx, entre outros pontos, traz de novo com o seu materialismo é a constatação de que a realidade material posta pela prática dos homens em sucessivas gerações, isto é, a realidade histórica, econômica e social, acaba por determinar em boa medida a forma como o homem pensa e teoriza a realidade. Não se trata “de explicar”, diz Marx, “a

práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material”³ (MARX & ENGELS, 2007, p. 43).

Em mais uma formulação que nos convida a pensar o estatuto do materialismo marxiano, outra vez a prática se sobressai diante da “crítica pura”, pois Marx parece acreditar profundamente que há uma ligação estrita entre as condições materiais de uma determinada época e as ideias que são gestadas tendo como base essas condições, basta para isso lembrar a fórmula clássica marxiana repetida em muitas partes de sua obra que diz que não é a consciência que determina o ser, mas o contrário. Por isso, a mera crítica, por si só, não é capaz de produzir mudanças no atual estado de coisas, isto é, nas condições materiais, já que esse tipo de mudança demanda uma ação que seja não apenas intelectual, mas sobretudo prática.

Podemos ver até aqui que o materialismo de Marx se apresenta como uma concepção de mundo que tem como noção básica a ideia de que a realidade é atividade sensível, é o resultado da atividade prática do homem, ou seja, a realidade é posta como produto do trabalho humano. O que entra em jogo aqui é que, para Marx, a disposição para o trabalho, como uma atividade direcionada a um fim previamente estabelecido, se configura como a própria essência do homem⁴. Uma

³ Segue a citação completa do trecho: “Não se trata de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [realen] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria” (MARX & ENGELS, 2007, p. 43).

⁴ Em um trecho de A Ideologia Alemã, Marx vai assinalar que “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX & ENGELS, 2007, p. 87). Numa nota – que foi suprimida do manuscrito – nesse mesma página, Marx parece radicalizar a asserção anterior, ao afirmar que os homens se distinguem dos animais não pelo “fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*” (Idem). Embora Marx aqui se esquive do emprego da expressão “essência humana”, o que ele quer dizer com a ideia de que o homem passa a se distinguir dos animais à medida que passa a produzir os seus meios de vida, não está muito distante de uma certa noção de essência do homem, já que o homem passa a *ser* não só aquilo que *faz*, mas a *forma* como faz. Ou seja, é capaz de produzir de maneira adequada a um fim previamente estabelecido. E isso seria, portanto, o traço que distingue os homens dos animais, o traço *essencial* que põe em evidência aquilo que se pode denominar de humano.

essência que vai sendo engendrada e atualizada historicamente, dirão alguns, mas que mesmo assim não deixa de ser um fundamento muito forte para cimentar a noção marxiana de sociabilidade humana, isto é, um fundamento que permite dizer que o homem é antes de tudo um ser social. Se for levada as últimas consequências a proposição segundo a qual o homem é um ser social, e que, portanto, partilha de uma essência gregária, pode se dizer, nesse sentido, que se trata de uma proposição a-histórica ou, na melhor das hipóteses, é a condição básica que permite a fundação da própria história. Assim, a sociabilidade humana seria um traço elementar passível de ser observado na história passada e impossível de ser desfazer na história futura. Aliás, o futuro seria o momento no qual o homem como ser social se reconheceria enquanto tal, na medida em que a apropriação do produto do trabalho, e não só a sua produção, se daria de forma coletiva. Em outras palavras, como resultado da revolução, a alienação enquanto aquilo que encobre as verdadeiras relações humanas seria superada. O homem, enfim, se reapropriaria de sua essência à maneira do percurso que conduz da potência ao ato.

Dessa forma, o materialismo de Marx, embora pretenda ser um materialismo prático, que quer se colocar a frente e superar os materialismos anteriores, que quer ser a antítese de toda concepção de mundo que não esteja encorada em fundamentos terrenos, empíricos, acaba por abrigar o problemático conceito de essência humana.

Parece que a ideia de fundar uma teoria, mais ainda, uma teoria que pretende ser materialista e que tem como pano de fundo a prática, num conceito tão especulativo como é o conceito de essência humana, não parece uma boa ideia, ainda que esse conceito evoque o trabalho humano ou o conjunto das relações sociais como aspectos da atividade humana que têm um caráter mais “concreto”.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. A Favor de Marx. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

COLLIN, Denis. Compreender Marx. Trad. Jaime Clasen. Pretrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LÉNINE, V. I. *Materialismo e Empiriocriticismo: Notas Críticas sobre uma Filosofia Reacionária*. 2ª Edição. Lisboa: Editora Estampa, 1975.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

SOUZA, José Crisóstomo de. "Essência Humana" e Teoria Crítica em Marx. In: *Revista da FAEEBA*, Salvador, nº 8, jul./dez. 1997, p. 5-20.

_____. *Para uma Crítica ao (Não) Pragmatismo de Marx*. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 115-144, jan./jun. 2012.

Marx e as formas de governo republicanas

N'º 18 de Brumário de Luís Bonaparte

Francielle Silva Cruz

Universidade Estadual de Maringá

Entre os anos de 1848 e 1849 grande parte da Europa foi abalada por levantes que contestavam a situação social e os regimes políticos monárquicos, exigindo novas condições de existência e regimes políticos mais livres e abertos à participação política. Tais movimentos ficaram conhecidos mais tarde como a Primavera dos Povos da Europa. Muitos autores fizeram análises sobre o período, para, além de expô-los, apresentar sua compreensão sobre o tema. Um desses autores é Karl Marx que no texto *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* disserta sobre os acontecimentos de um país em particular, a França, mostrando como o conflito entre as classes sociais proporcionou a queda da monarquia e a instauração de um regime político republicano em 1848, e como tal conflito também criou as condições para a efetivação de um golpe de Estado sobre a Segunda República Francesa em 1851.

Além de apresentar as condições da ascensão, corrupção e queda da Segunda República Francesa, Marx expõe uma tipificação de nomenclaturas de repúblicas que se relaciona a grupos sociais e a coligações entre grupos político, a saber: a República Social; a República burguesa (também denominada por República Parlamentar ou Constitucional); e a República Social-Democrática. Neste sentido, o objetivo do presente texto é lançar luz sobre essa tipificação de nomenclaturas de repúblicas realizada por Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* tentando compreender, através de uma leitura atenta do texto do autor e seguindo

sua ordem argumentativa, como ele ordena essa tipificação e quais características utilizadas para tal classificação e quais as condições para o exercício do regime político de cada forma república enunciada.

Segundo Marx, a Revolução de 1848 que deu origem à Segunda República francesa foi uma sucessão de acontecimentos desordenados, na qual segmentos diversos e antagônicos da sociedade (os republicanos burgueses, os pequeno-burgueses democratas e o proletariado) firmaram uma união que se respaldava na crença de que a luta de classes ocorria por um “mal entendido” provocado pelo regime político monárquico, e que este fato seria resolvido pela instauração de uma república (um regime político mais livre e mais democrático), embora cada grupo compreendesse a república a sua maneira. Segundo Marx, os republicanos burgueses (que possuíam cadeiras no governo monárquico) já estavam aceitando a substituição de poder dentro da própria casa Orléans¹ quando o povo² foi às ruas e, sem encontrar resistência da Guarda Nacional, nem ser contido pelo exército, exigiu a queda da monarquia e a instauração da república.

Por ter conquistado a república sob barricadas e posto a monarquia em fuga com armas nas mãos, o proletariado “imprimiu seu selo e a proclamou como *República Social*”³. Marx não desenvolve como seria a forma de governo dessa república instaurada pelo proletariado, nem como poderia ser seu funcionamento. O que aparentemente nos permite entender que essa forma de governo reafirma seu laço com a sociedade duas vezes: uma vez como república (de todos os cidadãos) e outra como social (de toda a sociedade). Além disso, segundo Marx, a proclamação da república social pelo proletariado indicou

o conteúdo geral da revolução moderna, que se encontrava na mais curiosa contradição com tudo o que, nas circunstâncias dadas, podia ser posto diretamente em prática num primeiro momento com base no material disponível e no nível de formação atingida pela massa.⁴

¹ A regência de Luís Filipe seria substituída pela da Duquesa de Orléans.

² Por povo Marx parece entender proletariado.

³ Marx, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, p.33.

⁴ Idem, p.33.

Esse tipo de república, de acordo com Marx, é o modelo que conquista para a sociedade um “novo conteúdo”, isso é, uma nova ordem das relações de trabalho e de produção, e que não se limita à mudança da forma política. No entanto, no caso da França, ao invés de adquirir esse “novo conteúdo” o Estado retornou à sua forma mais antiga, “ao domínio da batina e da espada”, ou seja, a condição política do “Antigo Regime”. A sociedade, segundo Marx, pareceu ter retornado a um momento anterior ao seu ponto de partida revolucionário. Na verdade, para o filósofo, ela ainda precisava criar para si o ponto de partida revolucionário: a situação, as relações e as condições singulares.

Ao invés da República Social, o que se instalou foi uma República Burguesa, isso é um governo da burguesia para a classe burguesa. Em sua interpretação, Marx considera que a Assembleia Constituinte, que se formara para lançar as bases da nova república, se posicionou como uma forma de protesto frente às reivindicações⁵ proletárias das jornadas de fevereiro, que teriam também a incumbência de reduzir os resultados da revolução ao parâmetro burguês, isso é perpetuando a lógica de exploração do trabalho. A República Burguesa, que começava a se formar com a Assembleia Nacional, vem justamente cumprir esse anseio da classe burguesa: implantar um regime conforme os seus propósitos.

Ao perceber o caráter que havia tomado a Assembleia Constituinte, o proletariado tentou dissolvê-la e formar um novo Governo Provisório, mas sua ação falhou e seus líderes foram presos, com leis proibindo reuniões populares e determinando fechamento de clubes democratas.

A nova república, ao invés de se apresentar como o regime da livre associação, começou a se apresentar como o regime da proibição e da censura, com a finalidade de eliminar a participação da maioria do povo da esfera pública. Além disso, a Assembleia passou a tratar as reivindicações do proletariado como “bBOSEIRAS a serem contidas”, o que deixou o proletariado furioso. À declaração da Assembleia o proletariado respondeu com uma insurreição⁶ onde, isolado de seus aliados (os camponeses e os pequeno-burgueses) e sem possuir uma li-

⁵ Uma dessas reivindicações era o “direito ao trabalho”, por um tempo conquistado através dos Ateliês Nacionais, mas pouco depois foi dissolvido (o que também aumentou a revolta do proletariado na Insurreição).

⁶ Mais tarde denominada Insurreição de Junho.

derança global, sofreu uma derrota sangrenta. Tal acontecimento constituiu uma reviravolta política por toda a Europa, fazendo com que a contrarrevolução ganhasse forma e fosse para o ataque.

De acordo com Marx, a insurreição de junho foi o primeiro grande enfrentamento direto entre a burguesia e o proletariado na condição de classes antagonicas, mostrando que a questão da Revolução do século XIX não era apenas sobre a forma de governo república ou monarquia, mas um questionamento sobre a ordem social que vinha se estabelecendo e garantia certos privilégios para uma determinada classe. Após a derrota da Insurreição e a eliminação⁷ do proletariado enquanto grupo político organizado, a República Burguesa pode surgir mais tranquilamente, sendo apoiada por todas as classes com posses da sociedade francesa (a "aristocracia financeira", a "burguesia industrial", a "classe média", os "pequeno-burgueses", o "exército", o "lumpemproletariado organizado como Guarda Móvel", as "capacidades intelectuais", os "padrecos" e a "população do campo").

A derrota dos insurgentes de junho, entretanto, havia preparado, aplainado o terreno sobre o qual podia ser fundada e erigida a república burguesa; ao mesmo tempo, porém, ela havia evidenciado que, na Europa, as questões em pauta iam além da alternativa 'república ou monarquia'. Ela havia revelado que, nesse caso, a república burguesa representava o despotismo irrestrito de uma classe sobre outras classes. Ela provou que, em países de civilização antiga com estrutura de classe evoluída, com modernas condições de produção e com um consciente intelectual em que todas as ideias tradicionais foram dissolvidas por séculos de elaboração, a República só pode representar a forma da revolução política da sociedade burguesa e não só a sua forma de vida conservadora.⁸

A República Burguesa apenas pode ser anunciada, segundo Marx, com a total derrota dos proletários pela via da força e da violência, isso é, esta república ficou contraposta à proposta da república social. Dessa forma, a primeira característica que Marx apresenta da República Burguesa é o "despotismo irrestrito de uma classe sobre as

⁷ Além de ter sido derrotado nas ruas, os representantes do proletariado perderam seus postos no Governo Provisório, na Assembleia Nacional Constituinte e na Imprensa.

⁸ Marx, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, p.35.

outras classes”, ou seja, o uso irrestrito da violência (do aparato estatal) sobre a população (sociedade civil). Uma segunda característica da república burguesa francesa pode ser identificada a certo apelo moral da sociedade burguesa, evidenciado na formação de um Partido da Ordem pelas diversos grupos da burguesia (sob o lema de família, propriedade e religião) em contraposição ao proletariado identificado como “Partido da Anarquia”⁹, o mal a ser temido. Tais grupos faziam suas reivindicações sociais sob um título moral e não político.

*À monarquia burguesa de Luís Filipe só poderia seguir a república burguesa, isto é, ao passo que, em nome do rei, o governo foi exercido por uma parcela restrita da burguesia, em nome do povo, a totalidade da burguesia passaria a governar.*¹⁰

No entanto, anulando por um momento as características externas da república burguesa, como ela se configurava na sua essência, isso é, como era a disposição de tal governo expresso na Constituição? Primeiramente, deve-se deixar claro que foi um grupo específico que redigiu esta Constituição: a facção republicana da burguesia. Na verdade, para Marx, a “nova” Constituição era mais uma reedição da Carta Constitucional de 1830, mantendo a antiga organização da administração, do sistema comunitário, do judiciário, do exército etc. Segundo ele, se algo foi mudado foi apenas o nome, mas não o conteúdo. O novo elemento de fato que surgia era o sufrágio universal. A revolução o havia proclamado imediatamente, e como não puderam reverter isso, e sendo o voto censitário incompatível com a república, os republicanos burgueses apenas acrescentaram um mínimo de seis meses de residência no local de votação. No entanto, no tocante à divisão dos poderes, “a constituição da nova república não apenas santificava a divisão dos poderes, como a carta de 1830, mas o ampliava até a sua contradição máxima”¹¹. De um lado ela estabelecia uma Assembleia Legislativa Nacional (Poder Legislativo) autônoma, indissolúvel e indivisível; com poder legislativo e decisório absoluto sobre questões de guerra, paz e contratos comerciais, e com o direito exclusivo de conceder anistia, composta por 750 representantes eleitos

⁹ Da desordem social, do caos.

¹⁰ Marx, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, p.34.

¹¹ Idem, p.43.

pelo povo via sufrágio universal e com possibilidade de serem reeleitos. De outro lado, o presidente (Poder Executivo) aparece com todos os atributos do poder real, podendo nomear e destituir ministros sem o consentimento da Assembleia; concentrando em suas mãos todos os meios do Poder Executivo para distribuir os postos do Estado; a proteção das Forças Armadas; o poder de conceder indultos individuais a criminosos, suspender a atividade da Guarda Nacional, destituir com o consentimento do Conselho de Estado os conselhos gerais, cantonais e comunitários eleitos pelos cidadãos. Além da iniciativa e a condução de todos os contratos com o exterior. Mas, seu mandado possuía duração de quatro anos sem possibilidade de reeleição.

Ao invés espectro da liberdade, a Constituição da República Burguesa surgiu sob o espectro da violência, sob o domínio do estado de sítio:

O estado de sítio de Paris foi a parteira que ajudou a Constituinte no trabalho de parto de sua criação republicana. Mesmo que a Constituição mais tarde tenha sido eliminada pela baioneta, não se pode esquecer que foi igualmente pela baioneta, mais precisamente, pela baioneta voltada contra o povo, que ela teve de ser protegida já no ventre materno e foi pela baioneta que ela teve de ser trazida ao mundo¹².

Todavia, essa República Burguesa adquiriria nova configuração política. Após a insurreição de junho, o general republicano burguês Cavaignac havia tomado o lugar da Comissão Executiva do Governo Provisório, fato que os republicanos burgueses também usaram para eliminar os republicanos pequeno-burgueses (democratas) do espaço de decisão. Enquanto Cavaignac comandava a França com poderes quase ditatoriais, na presidência da Assembleia Nacional Constituinte se perpetuava Marrast, outro membro dos republicanos burgueses. Entretanto, conforme a redação da Constituição chegava ao fim, maior era o desprezo de todos os grupos políticos pelos republicanos burgueses. Em 10 de dezembro de 1848 tal desprezo foi evidenciado com a recusa de Cavaignac como candidato a presidência, e a república foi consumada com a eleição de Luís Napoleão Bonaparte. Para Marx, isso também demonstrou que os republicanos burgueses foram abandonados por seus representados.

¹² Idem, p.46.

Mas a eleição de Bonaparte também significou outras coisas diversas, segundo Marx: significou um levante do campo contra a cidade; a vingança das forças armadas por não terem recebido pagamento adicional; e, a alta burguesia (Orléans e Bourbon) visualizou uma ponte para a restauração, o que fez com que o Partido da Ordem se livrasse da coligação com republicanos burgueses, confiscando a república fundada por eles “como a sua propriedade”¹³.

Segundo Marx, os republicanos burgueses após terem anulado politicamente o proletariado e emudecido a pequena-burguesia democrata foram abandonados pela massa da burguesia que eles acreditavam representar. Entretanto, de acordo com Marx, essa massa burguesa era monarquista, uma parte composta por grandes proprietários de terra que haviam governado sob a *Restauração* (e, assim, eram legitimistas), e a outra parte era composta por aristocratas financeiros e grandes industriais que haviam participado do governo sob a Monarquia de Julho (portanto, orleanista). Os altos dignitários das Forças Armadas, da universidade, da igreja, do tribunal e da advocacia, da academia e da imprensa se dividiam pelos dois lados em proporções desiguais.

Na república burguesa, que não era chamada pelo nome de *Bourbon* nem pelo nome de *Orléans*, mas pelo nome de *Capital*, eles haviam descoberto a forma de Estado em que poderiam governar *conjuntamente*.¹⁴

Ao assumir a presidência, Bonaparte imediatamente nomeou um ministério do Partido da Ordem; a primeira divisão militar e a Guarda Nacional também fora posto sob o poder do Partido da Ordem, e as eleições gerais e sua coligação com os representantes populares bonapartistas garantiram a maioria parlamentar ao Partido da Ordem na Assembleia Legislativa. O domínio do Partido da Ordem aparecia como a vontade da nação.

Dessa forma, para Marx, a república burguesa nada mais era que “a infâmia conjugada de duas monarquias, a da monarquia da restauração e a da monarquia de julho, com uma etiqueta imperia- lista (...)”¹⁵, governada de forma parlamentarista por grupos que a

¹³ Idem, p.48.

¹⁴ Idem, p.48.

¹⁵ Idem, p.56.

todo momento atacavam conjuntamente o regime republicano, se voltando contra a liberdade de imprensa (expressão) e de associação. A nova república se figurava como o reino da censura, utilizando-se de “brutais intervenções policiais da burocracia, da gendarmaria e dos *parketts* [tribunais]”¹⁶.

Na república, os grupos monárquicos coligados sob as mesmas pretensões (eleger o representante da sua casa dinástica) sob um título social e não político (Ordem), apresentando-se como representantes da ordem mundial burguesa, enquanto classe burguesa contra as outras classes da sociedade, e não como monarquistas frente a republicanos. Segundo Marx, coligados sob o nome de Partido da Ordem, os grupos monarquistas puderam exercer um domínio mais duro e mais irrestrito sobre as outras classes, mais duro que na época da Restauração ou da Monarquia Orléans, “possibilitado unicamente pela forma da república parlamentarista, pois somente assim os dois grandes segmentos da burguesia francesa puderam se unir, ou seja, colocar o domínio da sua classe na ordem do dia em lugar do regime de uma facção privilegiada dela”¹⁷. Segundo Marx, essa república, ao mesmo tempo em que consumou o domínio político da classe burguesa, minou a sua base social, passando a se confrontar e lutar diretamente com as classes subjugadas da sociedade, não possuindo nenhuma mediação, sem poder se refugiar na coroa ou derivar o interesse nacional de seus desejos entre si e o governo.

No entanto, antes da consumação final do conteúdo burguês sob a forma da república, uma terceira nomenclatura de república é apresentada por Marx, denominada por República Democrática. Segundo o autor, o grande partido oposicionista ao Partido da Ordem se formou através da coligação dos pequeno-burgueses democratas e do proletariado denominado Partido Social-Democrata¹⁸. Além de possuírem mais de 200 cadeiras na Assembleia, possuíam apoiadores entre a população do campo, as forças armadas e a maioria dos deputados de Paris, se apresentavam como os defensores da república e da Constituição contra os ataques do Partido da Ordem. Então, após a coligação dos dois grupos políticos, as exigências sociais do proletariado foram

¹⁶ Idem, p.59.

¹⁷ Idem, p.62.

¹⁸ Que se autodenominou por Montanha.

quebradas, ganhando uma tendência democrática; enquanto as reivindicações democráticas da pequena-burguesia foram subtraídas de sua forma meramente política apresentando uma ponta socialista: “Assim surgiu a social-democracia”.¹⁹

Assim, para Marx, a peculiaridade do caráter da social-democracia é exigir instituições republicanas democráticas como meio de atenuar a contradição entre capital e trabalho harmonizando-a, ao invés de meios para suprimir a contradição entre os dois extremos. E, além disso, a via para tal transformação é sempre democrática e dentro dos limites da pequena-burguesia, ou seja, dentro dos limites de seu interesse de classe, dos seus interesses materiais e de sua situação social.

A social-democracia acredita, antes, que as condições específicas da sua libertação constituem as condições gerais, as únicas nas quais a sociedade moderna poder ser salva e a luta de classes evitada.²⁰

Após a tentativa de defesa da república pela Montanha, o Partido da Ordem quis eliminar os pequeno-burgueses definitivamente do espaço de decisão. Para isso, ela usou como “isca” o bombardeio de Roma. Ao realizar tal ato, o presidente violou a Constituição, o que fez com que a Montanha pedisse o impeachment de Bonaparte e seus ministros. A Assembleia negou o pedido, e então a Montanha foi às ruas para uma demonstração pacífica pela república. No entanto, ela foi recebida, e depois dispersada, pelas tropas do Partido da Ordem. O resultado do embate entre o Partido da Ordem com a Montanha foi a perda do mandato do Partido Social Democrata na Assembleia e de sua influência na Guarda Nacional, que pouco a pouco foi dissolvida por Bonaparte. Além de destruir a Montanha, o Partido da Ordem aprovou a subordinação da Constituição às decisões majoritárias da Assembleia Nacional, revelando, segundo Marx, que a burguesia entendeu a república como uma forma de governo onde sua classe deve governar de forma parlamentarista sem ser limitada por vetos do Poder Executivo (como na Monarquia) ou pela dissolubilidade do Parlamento.

¹⁹ Marx, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, p.63.

²⁰ Idem, p.63.

Após a derrota da Montanha, a eliminação de sua influência política e a censura de sua imprensa, a república burguesa – agora sob a forma parlamentar – pode se expandir completamente. No entanto, a contradição de seus poderes e dos grupos que detinham poder político tomou tamanha proporção que Bonaparte, após subornar todo o exército e criar inúmeras situações em que a figura do presidente era exaltada sobre a figura da Assembleia Legislativa, pode executar silencioso golpe de Estado em 02 de dezembro de 185, dissolvendo a Assembleia e usurpando o poder da república da burguesia. Dessa forma, de acordo com Marx, a república burguesa se apresentou como um espaço político onde a burguesia exercia seu domínio (político/econômico) de forma parlamentar e sem mediações, e que depois de um período, por conta do intenso embate entre as diferentes classes e diferentes grupos políticos, e também entre seus próprios poderes constitutivos (Legislativo e Executivo), teve que se autodestruir, pois se encontravam em certo momento e em determinadas circunstâncias em que o povo poderia tomar o poder.

Assim, pelo exposto podemos perceber que n' *O 18 de Brumário* a questão da república se apresenta sob dois aspectos: primeiramente, sobre a questão da forma de governo que pode se adaptar a diferentes interpretações e interesses que imprimem seu caráter (político, econômico e social) sobre a forma política, o que é evidenciado através das denominações de repúblicas relacionadas às classes: A República Social aparece relacionada às exigências do proletariado, como uma via de modificação da situação social existente; já a República Burguesa aparece como uma negação da República Social, com a incumbência de manter a situação social existente intocada, perpetuando a lógica de exploração do trabalho através do uso do mecanismo da força e da violência para manter o domínio político do aparato estatal. Por fim, a República Social-Democrática aparece como uma espécie de forma de mediação de interesses entre as duas formas políticas dos grupos antagonísticos (entre os “extremos”) proletariado e burguesia através de instituições políticas democráticas.

Em segundo lugar, a questão da república em Marx também aparece sob o aspecto da forma de Estado, isso é o desenho que o aparato estatal toma. Para o autor, o Estado Moderno é o resultado da revolu-

ção política da burguesia, e na moderna e livre sociedade burguesa a forma política República, que o Estado adquire, permite o governo de toda a classe burguesa, diferentemente da Monarquia que a dividia por suas preferências de facções (dentro da própria burguesia). No entanto, para Marx, a República se configura como um espaço de temor da classe burguesa, pois ela se confronta diretamente com as classes que julga inferior em uma disputa direta, que ela apenas consegue ganhar nos momentos de maior conflito através da violência irrestrita de sua classe sobre as outras classes.

BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. [Tradução e notas: Nélcio Schneider ; prólogo Herbert Marcuse]. São Paulo: Boitempo, 2011. (Coleção Marx-Engels).

_____. *As Lutas de Classes na França*. Tradução: Nélcio Schneider. – 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012. (Coleção Marx-Engels).

HOBBSBAWM, Eric J. *A Era do Capital, 1848-1875*. Tradução: Luciano Costa Neto. – 21ªed – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. *A Era das Revoluções, 1789-1848*. Tradução: Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

A utilização da noção de “intermediário” por Marx

Fernando Frota Dillenburg

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é estabelecer algumas relações entre a dialética contida nos *Diálogos* de Platão e a dialética contida no Livro I d’*O Capital* de Karl Marx.¹

Uma das relações possíveis que pode ser encontrada entre as duas obras é a busca de elos intermediários capazes de possibilitar a passagem do nível mais elementar, superficial e ilusório da consciência, preso à instância aparente dos fenômenos, ao nível mais profundo, mais fundamental, no qual se alcança os conceitos. Como, afinal, será possível realizar essa passagem? Como superar a consciência dominada pela multiplicidade caótica das imagens que cobrem como um véu a essência dos fenômenos?

O SABER QUE NÃO SE SABE

Benoit (2006) comenta que o jovem Sócrates, com cerca de 20 anos de idade, entrou num silêncio de cerca de 15 a 16 anos ao se sentir incapaz de responder às questões do velho sábio Parmênides. O encon-

¹ A base interpretativa para as duas obras é aquela desenvolvida em BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 2006; e _____. “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 3, São Paulo: Brasiliense, 1996.

tro com Parmênides teria ocorrido supostamente por volta de 450 a.C. Que questões teriam deixado o jovem ateniense em tamanha aporia (*a* = ausência; *poros* = passagem)? Qual teria sido a crítica feita pelo filósofo de Eléia à Teoria das Ideias recém formulada por Sócrates a ponto de calá-lo por mais de 15 anos? Seriam essas questões levantadas por Parmênides realmente insolúveis?

Parmênides perguntou se Sócrates concordava que a instância superior dos conceitos, o reino das ideias, seria puro, não-contraditório, ao contrário do reino sensível. Sócrates concordou com o velho sábio eleata. Parmênides continuou questionando como seria possível, então, realizar a participação entre a região suprema da dialética e a região dominada pela contraditória multiplicidade sensível, sem que as contradições desta contaminassem aquela região pura, não-contraditória e suprema das Ideias. Conforme comentamos, durante os 16 anos seguintes ao fatídico encontro com Parmênides, Sócrates não conseguiu encontrar uma resposta a essa questão, permanecendo, por isso, em silêncio, pois considerou que se não sabia isso, nada sabia.

Como Sócrates teria conseguido romper seu silêncio aporético? Benoit comenta que em torno de 440 a.C. Querofonte, um amigo de infância de Sócrates, foi ao templo de Delfos e perguntou ao deus se havia alguém mais sábio do que Sócrates. *Pythia*, a sacerdotisa que falava em nome do oráculo respondeu que não. Sócrates seria o mais sábio. Ao ouvir isso de seu amigo, Sócrates não entendeu. Como poderia ser ele o mais sábio se nada sabia? Isso fez com que Sócrates fosse verificar a verdade do oráculo com todos os homens que pareciam sábios. Como, afinal, poderia ele ser mais sábio do que estes célebres atenienses? Ao questionar os supostos sábios a respeito de vários temas, Sócrates percebeu, no entanto, que estes nada sabiam. Apesar de nada saberem, estes falsos sábios pensavam possuir um saber. Sócrates era, portanto, mais sábio que todos porque pelo menos sabia que nada sabia. Ou seja, o saber que não se sabe já representa um saber.

Sócrates percebeu então que antes da revelação de Delfos ele nem mesmo conhecia a si mesmo. Antes da revelação de Delfos, Sócrates considerava-se totalmente ignorante, o que era falso. Por admitir nada saber, já havia deixado de ser totalmente ignorante. Acompanhando o reinício do percurso socrático pode-se concluir que o primeiro passo no

processo do conhecimento é admitir que não sabe. Somente essa postura pode impulsionar a busca pelo saber. Afinal, quem já sabe não precisa mais aprender. Além disso, para percorrer o processo de conhecimento é preciso conhecer a si mesmo a fim de saber procurar qual dentre a multiplicidade de saberes lhe será realmente útil. Somente aquele que conhece profundamente a si próprio será capaz de traçar propósitos mais claros na busca pelo saber, podendo, talvez, abreviar, até certo ponto, desse modo, as desventuras de um inevitável vagar errático, desordenado e eclético através da multiplicidade interminável de experiências sensíveis, um vagar que todos nós somos obrigados a percorrer.

No entanto, esse não-saber absoluto, essa total negatividade, tomada isoladamente, não é capaz de conduzir a lugar algum, sendo capaz apenas de gerar ceticismo, paralisia, completa ausência de qualquer movimento de ascenso à região inteligível. Como superar a negatividade absoluta do saber que não se sabe?

O SABER ERÓTICO DE DIOTIMA

Foi então que Sócrates encontrou a sacerdotisa Diotima de Mantinéia, que visitava Atenas. Ela ensinou ao jovem ateniense as coisas do amor, isto é, ensinou que não é possível conhecer a si próprio relacionando-se exclusivamente consigo mesmo. Para se autoconhecer em profundidade é preciso relacionar-se com outro, é preciso estabelecer uma relação com seu amante. É nos olhos da pessoa amada que o amante vê refletida sua própria imagem, como se os olhos do amado fossem um espelho. Mas não basta ver seu corpo refletido nos olhos do amado. Isso corresponde apenas a um conhecimento externo e superficial. Para conhecer-se profundamente, para conhecer a sua alma,² o amado precisa relacionar-se com a alma de seu amante. Somente assim amante e amado conhecerão verdadeiramente sua própria essência.

Nesse momento da exposição já é possível estabelecer a primeira relação com a obra de Marx. Em *O Capital* o problema do reconhecimento de si é colocado para a classe trabalhadora. Seria possível, afi-

² A alma aqui não possui a mesma conotação conferida pelo cristianismo. A alma seria o meio através do qual o *logos* fala. O *logos* seria a racionalidade ainda não apropriada por ninguém, não apropriada privadamente, uma racionalidade universal, não submetida à interesses particulares de classe.

nal, a classe trabalhadora conhecer a si mesma profundamente, conhecer sua essência, e se transformar num representante do *logos*, falar e, sobretudo, agir em nome do *logos*?

O PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO EM O CAPITAL

Marx inicia o Livro I de *O capital* pela análise da mercadoria. No capítulo I as mercadorias parecem dotadas de vida própria, submetendo, assim, todos os homens aos seus próprios desígnios. Os homens aparecem aqui totalmente enfeitiçados pelas mercadorias. As relações sociais entre os produtores, diz Marx, aparecem para eles como o que são, como relações sociais entre coisas e relações coisificadas entre eles próprios.³ Numa sociedade que generalizou a produção de mercadorias, os homens somente conseguem se relacionar socialmente, isto é, somente conseguem reconhecer a si próprios enquanto produtores, se possuírem mercadorias ou dinheiro. Se depois de um dia de trabalho vou até a padaria para comprar pão, a relação social entre eu e o padeiro não aparece para nós como uma relação entre produtores, mas aparece como ela é numa sociedade capitalista, ou seja, como uma relação entre o dinheiro e o pão, pois se eu não possuir dinheiro não me relacionarei socialmente com o padeiro e se ele não houver produzido pão, da mesma forma não se relacionará socialmente comigo enquanto produtor. O feitiço que as mercadorias e o dinheiro provocam nas pessoas é, portanto, produzido objetivamente pelas próprias relações sociais que produzem e comercializam mercadorias.

Trata-se do mesmo problema do reconhecimento exposto nos *Diálogos* de Platão. Como os trabalhadores se reconhecerão entre si enquanto produtores se suas relações são intermediadas pelas mercadorias e pelo dinheiro? Como, afinal, os trabalhadores poderão superar esse feitiço que os domina? Poderiam eles, um dia, superar o feitiço que ofusca a consciência cotidiana comum, ilusória e caótica e alcançar uma consciência revolucionária, uma consciência capaz de compreender a essência do capitalismo? Seria possível os trabalhadores realizarem esse percurso indispensável para a sua emancipação em relação ao capital?

³ MARX, Karl. *O capital. Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, vol. 1, p. 71.

Marx, seguindo a dialética platônica, considera que somente é possível realizar essa passagem de um mundo para outro, do mundo sensível ao mundo inteligível, por meio da utilização de elos intermediários.

O PRIMEIRO ELO INTERMEDIÁRIO – A PASSAGEM DA INSTÂNCIA DA CIRCULAÇÃO PARA A INSTÂNCIA DA PRODUÇÃO

No Livro I d’*O capital*, a primeira mediação necessária para superar o feitiço das mercadorias seria a passagem da instância da circulação para a instância da produção. Se na compra de pão para o consumo o dinheiro de um capitalista possui a mesma função que o dinheiro de um trabalhador, servindo apenas como mediador da troca, no momento da compra da força de trabalho pelo capitalista essa igualdade se desfaz completamente. O dinheiro do capitalista, agora na função de capital, compra mercadorias específicas (força de trabalho e meios de produção) que servirão como elementos de um processo produtivo, enquanto o dinheiro do trabalhador, que assume a forma de salário, continua comprando pão e outros meios de subsistência, cumprindo a mera função de meio de circulação.

Essa mudança na função do dinheiro, num caso como mero meio de troca, no outro como capital, é a expressão monetária de uma mudança nos papéis desempenhados pelos agentes da troca. Na fila do caixa de uma padaria ambos, capitalista e trabalhador, aparecem como iguais compradores de mercadorias utilizadas para o consumo próprio. Na compra e venda da força de trabalho ambos aparecem como o que são, essencialmente, numa sociedade capitalista, personagens que representam classes sociais com papéis antagônicos entre si. Essa mudança de papéis dos representantes das classes sociais no capitalismo durante a passagem da instância da circulação para a instância da produção é exposta da seguinte maneira por Marx:

Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, (...) já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso

satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o — curtume.⁴

Na compra e venda da força de trabalho, capitalista e trabalhador reconhecem-se mutuamente enquanto personagens que representam classes sociais distintas. Ocorre aqui o mesmo processo de espelhamento que já aparecia nos *Diálogos* de Platão, um processo de reconhecimento mútuo entre o capitalista e o trabalhador assalariado em relação aos distintos papéis desempenhados por cada um enquanto “personagens do drama” capitalista. Nesse mesmo sentido já afirmava Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, ainda que numa roupagem idealista, como um processo da consciência, quando tratou da dialética entre o senhor e o escravo: o senhor só é senhor porque o escravo o reconhece como senhor.⁵ Hegel observa que essa relação de reconhecimento ou de espelhamento é fruto de uma luta de vida ou morte.⁶

Nesse sentido, em *O Capital*, ao passar da instância da circulação para a instância da produção, o trabalhador passa a se auto-reconhecer enquanto trabalhador assalariado e, por isso, reconhecer-se enquanto alguém explorado pelo capital, alguém, como diz Marx, que terá sua pele curtida durante o processo de trabalho.

O pilar que sustenta a sociedade capitalista é o reconhecimento mútuo dos papéis pelo capitalista e pelo trabalhador. Sem esse espelhamento a relação entre capital e trabalho se dissolveria, fazendo ruir o sistema como um todo. Em outras palavras, a aceitação por parte dos

⁴ Idem, p. 145.

⁵ Assim afirma Hegel: “De acordo com o conceito de reconhecimento, isso (a pura certeza de si mesmo) não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro (...) Os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (...) Um ser-para-si que só é para si mediante um Outro. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997, parte I, pp. 128 e 130.

⁶ Nas palavras de Hegel: “Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”. Idem, p. 128.

trabalhadores da existência do capitalista enquanto capitalista e dele próprio enquanto trabalhador assalariado é o que garante a continuidade do capitalismo.

Trata-se, portanto, dos trabalhadores reconhecerem-se enquanto trabalhadores assalariados para depois superarem essa condição. No entanto, nesse momento da exposição d’*O capital*, esse reconhecimento ainda não foi superado. E mais, há ainda aqui apenas o reconhecimento entre indivíduos, entre o capitalista individual e o trabalhador individual.

Assim como em *A República* o diálogo inicia pela discussão do que seria um homem justo, isto é, inicia numa abordagem do conceito de justiça *em particular*, para depois, no decorrer do diálogo, superar o caráter particular e buscar o *conceito geral* de justiça numa cidade, nesse mesmo sentido, em *O capital*, quando Marx conduz o leitor ao interior da instância da produção, a relação *particular* entre o capitalista e o trabalhador é superada dialeticamente, transformando-se, nessa esfera produtiva, numa relação entre o capitalista coletivo e o trabalhador coletivo. Tanto em *A República* quanto em *O Capital* trata-se de demonstrar a insuficiência das análises particulares e a necessidade de superá-las por análises totalizantes.

Apesar de mais próxima da totalidade concreta, a análise da Seção III mantém-se ainda relativamente abstrata. Assim como Sócrates em *A República* não consegue alcançar a instância suprema da dialética, o Bem, chegando apenas ao filho do Bem, o Sol, nesse mesmo sentido, no capítulo VIII da Seção III a classe trabalhadora ainda não se mostra capaz de compreender o conceito de capital, lutando apenas para estabelecer limites legais à extensão da jornada de trabalho, conseguindo, assim, somente conservar-se enquanto classe trabalhadora explorada, conservando, contraditoriamente, a classe capitalista enquanto classe exploradora da força de trabalho alheia. Por essa razão Marx encerra esse capítulo com uma citação de uma passagem do poema *Eneida*, de Virgílio, que aqui ganha uma conotação irônica. Ao comentar a conquista por parte da classe trabalhadora inglesa de um limite legal para a extensão da jornada de trabalho, conclui Marx: “Que grande mudança!”⁷

⁷ MARX, Karl. *Op. cit.*, vol. 1, p. 238.

Apesar de já terem superado o caráter particular da relação com o capitalista individual, apesar de já se reconhecerem como classe, os trabalhadores precisam ainda percorrer um longo e penoso caminho de luta até revelarem para si próprios toda a fantasmagoria ocultas atrás das formas aparentes da sociedade capitalista. A classe trabalhadora precisa ainda percorrer um longo caminho para libertar o *logos* da irracionalidade capitalista. Durante esse árduo caminho a classe trabalhadora enfrentará, além da extensão desmesurada da jornada de trabalho, o aumento da intensidade do trabalho, a redução do valor da força de trabalho, assim como o pagamento da força de trabalho abaixo de seu valor. Nessa luta os membros da classe trabalhadora vão percebendo o que a classe capitalista realmente representa: uma criatura sem coração, uma espécie de vampiro,⁸ que retorna a cada dia para sugar o sangue de sua vítima, sangue que se transforma em determinada quantidade diária de trabalho alheio não-pago, trabalho excedente que produz mais-valia, o alimento daquela fera insaciável.

Como se vê, trata-se aqui de um reconhecimento mutuo mais profundo do que aquele ocorrido no final do capítulo IV, momento da passagem da instância da circulação para a instância da produção. O capital já se revela aqui de forma mais clara. Mas o aprofundamento do processo de reconhecimento não cessa. Com a utilização da maquinaria em larga escala pela grande indústria, não é apenas o trabalhador masculino adulto o único explorado da família proletária. A tecnologia aplicada à indústria não serve para melhorar as condições de trabalho do trabalhador. Ao contrário, serve para o capital expandir suas garras e vitimar mulher e filhos do trabalhador. A consequência disso é que, se no período manufatureiro o valor da força do trabalho masculina correspondia ao valor dos meios de subsistência necessários à reprodução de toda a sua família, com o ingresso de todos os seus membros na produção, o valor da força de trabalho daquele que cumpria o papel de cabeça da família foi reduzido apenas ao valor dos meios de sua própria subsistência. Reduz-se, assim, o valor da força de trabalho masculina. Além dessa façanha, a maquinaria serve também como meio de intensificar o trabalho, uma vez que o trabalhador passa a ficar submetido ao ritmo das máquinas, diminuído, com isso, o que

⁸ Idem, p. 189.

Marx denomina de poros mortos da jornada de trabalho, momentos nos quais o trabalhador não trabalhava e, portanto, não produzia valor nem mais-valia. Esses poros vedam-se com a introdução das máquinas.⁹

Vimos que, segundo Sócrates, para alguém conhecer a sua própria alma era necessário se espelhar na alma de outra pessoa. Marx parece indicar, nessa mesma direção, que a classe trabalhadora somente conhecerá sua própria alma por meio da relação antagonica que estabelece com a classe capitalista. Nessa relação de espelhamento ela é obrigada a entregar gratuitamente grande parte de sua própria vida, é obrigada, portanto, a entregar, em certo sentido, sua própria alma à classe que cumpre o papel de seu algoz, podendo nesse relacionamento conhecer a alma do outro, a alma do capital, isto é, compreender o capital como o que ele fundamentalmente é por trás de suas formas fenomênicas de manifestação, a mercadoria e o dinheiro.

Para começar a conhecer a alma do capital é preciso conhecer o que está oculto atrás do dinheiro que o trabalhador recebe como salário. “A forma salário” diz Marx na Seção VI do Livro I, “extingue (...) todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo trabalho aparece como trabalho pago”.¹⁰ O salário faz com que o trabalhador imagine que recebe todo o valor por ele produzido durante a jornada de trabalho, impede que ele saiba quanto tempo de sua vida é dedicada gratuitamente ao capitalista. O salário esconde aquilo que há de mais precioso para o trabalhador: como, afinal, é dividido o tempo de sua vida entre trabalho para si mesmo e trabalho para outro. Nesse sentido, conclui Marx: “no trabalho assalariado (...) mesmo o mais-trabalho ou trabalho não pago aparece como trabalho pago (...) a relação de dinheiro oculta o trabalho gratuito do assalariado”.¹¹

O salário, a forma que o dinheiro assume na troca entre o proprietário da força de trabalho e o proprietário dos meios de produção é uma forma que oculta todas as contradições de classe que envolvem a extensão da jornada, a intensidade e a produtividade do trabalho, em uma palavra, a existência e a magnitude da mais-valia. Nesse sentido, a única mercadoria que restou para o trabalhador vender, sua própria

⁹ Idem, p. 270.

¹⁰ MARX, Karl. *Op. cit.*, vol. 1, tomo II, p. 130.

¹¹ Idem.

força de trabalho, é a mercadoria que mais lhe enfeitiça, que mais o impede de conhecer-se a si próprio enquanto trabalhador explorado e superexplorado pelo capital. Desvendar o significado do salário é, portanto, para Marx, uma questão chave no processo de autoconhecimento da classe trabalhadora no caminho de sua autoemancipação. Não por acaso Marx dedicou uma seção inteira para tratar sobre o salário.

No primeiro elo intermediário, caracterizado pela compra e venda da força de trabalho, a classe trabalhadora ainda não teve oportunidade de desvelar a essência do capital. Como vimos, nesse momento ela somente garante a manutenção do sistema capitalista e de si própria enquanto classe explorada. Será somente em um segundo elo intermediário que a classe trabalhadora terá condições de conhecer sua própria alma e, conseqüentemente, conhecer a alma do capital. Esse segundo elo intermediário corresponde à passagem de retorno da instância da produção à instância da circulação, a passagem da Seção VI para a Seção VII, o ingresso à última seção do Livro I.

O SEGUNDO ELO INTERMEDIÁRIO – O RETORNO DA INSTÂNCIA DA PRODUÇÃO PARA A INSTÂNCIA DA CIRCULAÇÃO

Nessa seção serão desvelados os segredos em torno da propriedade privada capitalista. Já no primeiro capítulo da seção, o capítulo XXI, Marx mostra que no decorrer de vários ciclos produtivos o capital não passa de mais-valia capitalizada, a propriedade privada capitalista nada mais é senão trabalho alheio não-pago apropriado e acumulado pelo capitalista. O direito à propriedade privada capitalista não passa de mera imagem, ilusão superada quando se retorna para a instância da circulação e compreende-se o processo de reprodução continuada do capital.

No capítulo seguinte, o capítulo XXII, a relação de troca entre capitalista e trabalhador se mostra como mera aparência, mera forma que oculta o fato de que o próprio trabalhador, ao produzir mais-valia, produz o valor com o qual o capitalista pagará seu salário no ciclo posterior. O capitalista não precisa despender nada para pagar o salário do trabalhador. É o próprio trabalhador quem produz seu salário. Revela-se, assim, que a troca de equivalentes entre capital e trabalho é

uma farsa, é mais uma imagem própria da instância da circulação de mercadorias.

É no capítulo XXIII que a classe trabalhadora enfrenta um dos fantasmas que mais a aflige, o fantasma do desemprego. Ao conhecer o processo de reprodução do capital percebe-se a tendência deste em concentrar a mais-valia produzida em meios de produção. Com isso, mesmo que o volume de capital variável, a parte do capital investida em força de trabalho, cresça, este volume tende a crescer em proporção sempre menor em relação ao aumento do capital constante, o capital investido em meios de produção, o que produz inevitavelmente uma superpopulação relativa em relação ao capital existente. O desemprego se manifesta aqui não como um acidente, mas como regra da sociedade capitalista, como um fenômeno imanente a essa formação social. Supera-se, assim, todas as ilusões em relação à suposta possibilidade de alcançar uma situação de pleno emprego.

Se no capítulo XXI já foi possível desvelar algumas ilusões relacionadas à propriedade privada capitalista, é no capítulo XXIV que a origem da propriedade será revelada. Marx descreverá o processo histórico que deu origem ao modo de produção capitalista, um processo que consiste na violenta separação dos trabalhadores e dos meios de produção necessários a sua sobrevivência. Nesse momento da exposição, os trabalhadores são capazes de perceber que somente são obrigados a vender sua força de trabalho ao capitalista porque seus antepassados foram violentamente expropriados.

A classe trabalhadora retira sua própria história do esquecimento (*alethéia*; *a* = negação; *létheia* = esquecimento). A classe trabalhadora recorda a sua trágica história. Trata-se de um processo similar ao que ocorreu com o escravo de Mênon, no Diálogo platônico de mesmo nome. Lá Sócrates ajudou, por meio de perguntas e respostas, o escravo a demonstrar um teorema de geometria sem nunca ter estudado matemática. É a teoria mítica da reminiscência, segundo a qual a verdade, para ser revelada, precisa ser lembrada, retirada do esquecimento.¹² Em *O Capital*, para a classe trabalhadora compreender em profundidade sua própria essência, ela precisa lembrar sua própria

¹² BENOIT, H. *Sócrates... Op. cit.*, p. 54.

história, a história da luta de classes, a história de sua violenta separação das condições objetivas de trabalho. Somente desse modo a classe trabalhadora deixará de reconhecer a classe capitalista como legítima proprietária dos meios de produção. A propriedade privada se revelará para a classe trabalhadora como mais uma imagem, a imagem que mais a ofusca, a imagem que tem impedido, há séculos, a classe trabalhadora se autoemancipar e reconquistar a sua unidade originária com a *physis*. Nesse momento, quando a classe trabalhadora deixar de reconhecer a classe capitalista como legítima proprietária dos meios de produção, ela deixará de reconhecer a si própria como classe assalariada, abalando profundamente os alicerces do modo de produção capitalista.

Nos *Diálogos* de Platão coube a um estrangeiro que chegava a Atenas, às vésperas da morte de Sócrates, vindo de Eléia, realizar aquilo que Sócrates não havia conseguido durante toda a vida. O estrangeiro oriundo da mesma terra de Parmênides conseguiu mostrar a inconsistência da tese do sábio eleata baseada na suposta inexistência do não-ser, baseada na impossibilidade absoluta da existência da contradição. Coube, assim, a um estrangeiro anônimo inaugurar, finalmente, a via do não-ser, coube a ele fundar definitivamente a dialética, assumindo, com isso, o papel de representante do *logos*, a razão universal não submetida a ninguém.

Nesse mesmo sentido, em *O Capital* cabe à classe trabalhadora o papel, pelo menos provisório,¹³ de representante do *logos*. Afinal, para que a razão deixe de ser apropriada por uma classe, para que a razão deixe de ser, portanto, parcial, falsa, aparente e ilusória, para que a racionalidade se liberte do privado, é necessário que se realize a reunificação objetiva dos trabalhadores com a *physis*. Segundo Marx (e Engels), a única classe capaz de realizar essa reunificação é o proletariado, pois esse “não tem mais nada a perder, a não ser os seus grilhões”.¹⁴

Como se vê, tanto nos *Diálogos* quanto em *O capital* o ascenso do mundo sensível ao mundo inteligível não se realiza sem mediações. Para Platão e para Marx, não há como passar de uma só vez, por um salto, de um mundo ao outro. Se nos *Diálogos*, para Sócrates superar o silêncio aporético de mais de 15 anos após o encontro com Parmênides

¹³ É um papel provisório porque a classe trabalhadora, ao assumir o poder, tenderá a autodissolver-se.

¹⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 69.

foram necessários os elos intermediários do saber que não se sabe e do saber erótico de Diotima, em *O capital* o primeiro elo mediador foi a passagem da instância da circulação para a instância da produção, quando ocorre a compra e venda da força de trabalho, e o segundo elo foi o retorno da segunda para a primeira, quando se dá o desvelamento dos segredos da propriedade privada capitalista.¹⁵

¹⁵ Do ponto de vista organizativo estes dois elos intermediários podem significar a necessidade indispensável da classe operária se auto-organizar no interior dos locais de trabalho (que corresponderia ao primeiro elo, a passagem da circulação para a produção) e, posteriormente, a necessidade de ampliar essa organização por meio de organismos externos alicerçados nas organizações internas (que corresponderia ao segundo elo, o retorno, num nível superior, da instância da produção à instância da circulação). A esse respeito, ver: TROTSKY, León. *O programa de transição: a agonia do capitalismo e as tarefas da IV Internacional*. São Paulo: Týmke, 2009; BENOIT, Hector. “Sobre o desenvolvimento (dialético) do programa”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 4, São Paulo: Xamã, 1997; ____ “Teoria (dialética) do partido ou a negação da negação leninista”. In: *Revista Outubro*, n. 2, São Paulo: IES, 1998.

Marx e a metafísica da mercadoria dinheiro

Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Nossa comunicação pretende mostrar que o tema do fetichismo da mercadoria em Marx seria mais adequadamente compreendido se o compreendêssemos como o tema da metafísica da mercadoria. O fetiche da mercadoria, como poderemos perceber pela exposição de Marx, está muito distante de uma interpretação antropológica fundada na imaginação e nos desejos humanos como geralmente é interpretado este tema em Marx.

Como diz Marx em *O Capital*, “à primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente [Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding]”¹. Contudo, “analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas [voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken]”². Por isso, logo que uma coisa aparece como mercadoria, ela se transforma numa “coisa sensível suprassensível [sinnlich übersinnliches Ding]”³, diz Marx, pois o ente mercadoria aparece como a abstração de todas as qualidades sensíveis dos entes utilizáveis pelo homem. Através das tramoias da metafísica, diz Marx,

¹ O Capital - Volume 1, p. 70. MEW 23, p. 85.

² O Capital - Volume 1, p. 70. MEW 23, p. 85.

³ O Capital - Volume 1, p. 70. MEW 23, p. 85.

“os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis suprassensíveis ou sociais [sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge]”⁴. Os produtos sensíveis da mão humana, como nos produtos suprassensíveis da mente religiosa, aparecem sob uma “forma fantasmagórica” [die phantasmagorische Form].⁵ A esta trama metafísica Marx dá, então, o nome de “fetichismo” [Fetischismus]⁶.

O próprio termo mercadoria já é uma abstração que nos remete diretamente aos domínios da metafísica. Ao contrário de entes como casaco e linho que são um isto e um ente sensível, a mercadoria não é um isto. A mercadoria é a abstração, a negação e a despersonalização de todas as qualidades sensíveis e naturais da riqueza. A mercadoria, por isso, é um ente suprassensível por excelência. O ente dinheiro, por ser a abstração, a negação e a despersonalização do próprio ente mercadoria, se apresentará como o suprassensível do suprassensível, como a abstração da abstração, como a negação da negação e a despersonalização da despersonalização, como um ente sensível-suprassensível, como diz Marx.

Não é difícil percebermos que a metafísica da mercadoria pode ser reduzida à metafísica hegeliana: 1) valor-de-uso: ente sensível físico e natural dado imediatamente na sensibilidade dos agentes da troca; 2) mercadoria: ente suprassensível, abstrato e geral, é o valor de uso negado e abstraído de toda sensibilidade e naturalidade, a mercadoria não é um isto, é um ente negativo e abstrato; 3) dinheiro: ente-sensível-suprassensível, é a abstração da abstração, a negação da negação e a despersonalização da despersonalização já operadas pelo ente mercadoria.

Nos termos da metafísica hegeliana o dinheiro seria o momento do retorno ao sensível mediado pelo suprassensível da mercadoria, pois o dinheiro é ouro, e como tal é um ente sensível-suprassensível, é a riqueza na sua forma plenamente geral, absoluta e autonomizada da realidade. Nada em Marx parece, por isso, dizer que o fetiche da mercadoria tenha alguma relação com o encantamento e a sedução que a mercadoria provoca sobre a mente, a imaginação e o desejo dos consumidores, como normalmente se entende o fetiche da mercadoria entre a maioria dos marxistas contemporâneos.

⁴ O Capital - Volume 1, p. 71. MEW 23, p. 86.

⁵ O Capital - Volume 1, p. 71. MEW 23, p. 86.

⁶ O Capital - Volume 1, p. 71. MEW 23, p. 86/87.

Como sabemos, o dinheiro surge, inicialmente, na troca direta de mercadorias sob a forma equivalente individual. Em seguida, ele se transforma em forma equivalente particular e, nesta determinação, perde a propriedade de servir diretamente como meio de uso humano para servir como equivalente geral para várias mercadorias particulares. Em sua terceira determinação, a de servir como dinheiro na forma de metais preciosos, a mercadoria que serve como dinheiro já não mantém nenhuma relação com suas propriedades sensíveis úteis e naturais. Quem troca mercadoria por dinheiro, por ouro ou prata, já não tem nenhum interesse nas propriedades sensíveis e naturais da mercadoria-dinheiro, pois ela serve agora única e exclusivamente como meio geral de troca e nada mais. O dinheiro circula, inicialmente, dentro de determinados limites territoriais como moeda nacional para, em seguida, circular livremente por todos os pontos do mercado mundial como dinheiro mundial, como o verdadeiro suprassensível da realidade. O dinheiro mundial, por isso, surge como o resultado último e final de todo o processo de troca, surge como a mais pura negação e a mais pura abstração do mercado e da sociedade.

Como podemos observar, o movimento do ente dinheiro é inteiramente determinado pela metafísica e pode ser expresso pela fórmula singular-geral-singular ou, ainda, singular-singular; singular-particular; singular-universal. Na análise das formas do valor, a forma simples de valor corresponde ao momento da singularidade, pois ali, uma determinada forma singular, o ente casaco, serve de forma equivalente para uma forma singular de mercadoria, o ente linho. Ali, estamos no momento da singularidade-singularidade. Com a forma geral, passamos da singularidade para o momento da pluralidade e da multiplicidade. Ali, muitos e infindáveis entes mercadorias servem de forma equivalente para um ente mercadoria singular. Ali, estamos no momento da singularidade-pluralidade. Com o surgimento do ente dinheiro, avançamos para além da multiplicidade e retornamos, metafisicamente, para o berço originário da unidade. Ali, metafisicamente, o ente dinheiro reencontra-se consigo mesmo e adequa-se ao seu conceito de dinheiro. Ali, retornamos para a singularidade-singularidade, porém, para uma singularidade que é, na verdade, uma singularidade universal e absoluta. Ali chegamos, como na metafísica, ao Absoluto.

O ente dinheiro que surge deste processo surge como o ente absoluto das trocas, como aquele ente singular que, pelas suas extraordinárias propriedades sensíveis e naturais, serve de forma equivalente geral e absoluta para todos os entes úteis que circulam no mercado. Com o terceiro momento desta tríade metafísica, chegamos, portanto, ao templo da metafísica e da religião. Ali, pela primeira vez na história ocidental, o Absoluto se apresenta encarnado numa coisa sensível, metálica e dourada chamada dinheiro. Ali, o Absoluto, que já havia tornado-se Cristo, torna-se agora Dinheiro, o deus entre os deuses, o deus do mundo da mercadoria. O Absoluto, que já havia tornado-se carne, torna-se agora metal. Ali, portanto, completa-se o ciclo geral da Metafísica e sua longa história. Ali, com o ente dinheiro, a Metafísica encerra sua longa história começada com os gregos antigos e mostra-se abertamente como a história da entificação absoluta do ser, como a história da entificação absoluta daquilo que não é coisa, que não é ente e que não é visível. Com o dinheiro, o Absoluto mostra-se inteiramente aos homens como coisa visível, tocável, pegável, amontoável e guardável. Com ele, o cristianismo torna-se, então, capitalismo. Com o dinheiro continuamos, portanto, apesar do fim do cristianismo e da crise da metafísica como disciplina filosófica, no reino da metafísica e suas fantasmagorias filosóficas.

De perda em perda, de negação em negação, de superação em superação, portanto, o dinheiro surge como a mercadoria enquanto tal [die Ware als solche], como a mercadoria universal [die universelle Ware], como o representante material da riqueza universal [der materielle Repräsentant des allgemeinen Reichtums], como moeda mundial [Weltmünze] indiferente a todas as suas determinações locais, sensíveis, úteis e naturais, e como a mercadoria acessível em todos os lugares [die allerorten zugängliche Ware]⁷.

Nestas determinações inteiramente gerais e abstratas, o dinheiro se converte num ente inteiramente metafísico e sobrenatural, ele se torna a pura abstração [die reine Abstraktion], a mera ilusão [bloße Einbildung], a mercadoria omnipresente [allgegenwärtige Ware], a mercadoria que não está determinada pelo espaço e pelo tempo, a riqueza geral em sua forma pura [den allgemeinen Reichtum in seiner gediegenen Form], a forma universal da riqueza [die allgemeine Form

⁷ Grundrisse I, p. 162. MEW 42, pp. 153-154.

des Reichtums], a riqueza universal [dem allgemeinen Reichtum], a riqueza enquanto tal [den Reichtum als solchen], o deus e o rei das mercadorias [der Gott und König der Waren]. Por este caráter universal, abstrato, suprassensível e sobrenatural da mercadoria monetária, Marx, com sua habitual e divertida ironia, chama o dinheiro de o Santíssimo, o Santo dos Santos [dies Allerheiligste]⁸.

Nesta dialética, o movimento total do dinheiro aparece como o movimento hegeliano e metafísico do ser ao nada. O valor-de-uso surge inicialmente na realidade do mercado como o isto sensível da riqueza e a mercadoria como a negação e a abstração de todo isto sensível. O dinheiro, que aparece como resultado do processo, aparece no mundo do mercado como a negação da negação e a abstração da abstração, como o nada indeterminado da riqueza, como o isto sensível-suprassensível da riqueza, como aquele isto sem serventia alguma para o ente humano, mas que, paradoxalmente, permite o acesso a todos os entes prestáveis às necessidades e gozos humanos.

O misterioso deste movimento consiste na circunstância de que o ente dinheiro é a mercadoria em sua forma duplamente duplicada. Em primeiro lugar, o ente dinheiro é a duplicação física de um ente físico no interior da própria física, pois, nesta duplicação temos, de um lado e em primeiro lugar, o ente que se duplicou, o ente físico e sensível chamado valor-de-uso e, de outro lado e em segundo lugar, temos o ente duplo, o ente físico e sensível chamado ouro. Em segundo lugar, o ente dinheiro é a duplicação metafísica de um ente físico que transborda o domínio da física, pois, nesta duplicação temos, de um lado e em primeiro lugar, o ente físico e sensível chamado valor-de-uso e, de outro lado e em segundo lugar, temos o ente duplo chamado dinheiro.

O mistério da duplicação do ente mercadoria, como podemos perceber, consiste, em primeiro lugar, no fato de que esta duplicação viola absolutamente todas as leis da física e do mundo sensível, pois, como sabemos, é absolutamente impossível um corpo físico duplicar-se fisicamente no interior da própria physis. Em segundo lugar, esta duplicação viola absolutamente todas as leis da física e do mundo sensível porque é absolutamente impossível que um ente físico e sensível

⁸ Grundrisse, I, pp. 161-169. MEW 42, pp. 153-160.

possa se duplicar e existir como um segundo ente metafísico e suprasensível, como um segundo ente que existe para além de todo o mundo físico e sensível.

A mercadoria monetária, seja ouro ou prata, adquire este caráter metafísico e extraordinário devido, em parte, pelo próprio caráter abstrato da forma dinheiro e, em parte, devido às próprias propriedades naturais dos metais preciosos. O ouro e a prata são, como temos visto, a forma adequada do valor de troca porque não guardam mais nenhuma relação com o caráter sensível, útil e natural da mercadoria, como guardavam mercadorias como gado e sal por exemplo. Por não terem suas qualidades alteradas pela ação do tempo e da natureza, por manterem-se sempre iguais a si mesmos em todo tempo e lugar, por serem duráveis, imperecíveis e imutáveis, por serem riqueza em todos os tempos e lugares, por serem a mercadoria omnipresente, por serem o tesouro eterno da humanidade, os metais preciosos consagram, assim, o fetiche da mercadoria como o fetiche do dinheiro.

Enquanto todas as mercadorias do mundo deterioram-se pela ação da natureza e do tempo, enquanto todas as mercadorias sofrem as dores da gênese e da morte, própria a todo ente sensível e natural, o dinheiro já sai das entranhas da terra, como nota Marx, como dinheiro. Pairando acima de todos os entes fabricados pela mão humana, o dinheiro, como o Santíssimo, desce à Terra, misturando-se aos homens e às mercadorias, e retorna ao reino dos céus sem jamais deixar de ser dinheiro e igual a si mesmo. O dinheiro, por isso, ao contrário da mercadoria comum, jamais se perde e se modifica em seus movimentos pelo mundo. Ele é sempre ouro ou sempre prata em todas as partes e tempos do mundo. Com esta metafísica econômica o mundo moderno consagra, assim, o protestantismo, o puritanismo, o nihilismo e o hedonismo como a religião dos materialistas metafísicos. Nesta nova religião, adora-se um Deus chamado ora de infinito e ora de coisa, ora de nada e ora de absoluto. Ora, ainda, chama-se este Deus pelo seu nome próprio: money, argent, Geld, nomisma, ou dinheiro mesmo. Nesta nova religião adoram-se, portanto, todas as desmedidas do mundo.

Assim como na metafísica o suprasensível está separado do sensível, também no mercado o dinheiro está separado da mercadoria. Assim como na metafísica existe um ente primeiro que ordena e

unifica todos os entes segundos, também no mercado existe um ente primeiro que ordena e unifica absolutamente todos os entes segundos. Assim como na metafísica o sempre eterno do mundo suprainteligível ordena e determina o sempre variável e irregular do mundo sensível, também no mercado o sempre eterno do mundo celestial do dinheiro ordena e determina o sempre variável e irregular do mundo impuro da mercadoria.

Assim como na metafísica o sumamente universal da realidade é ao mesmo tempo o sumamente inteligível do pensamento, também o *ens universalis*, o *ens commune*, o ente dinheiro poderá ser visto, analogicamente, como o máximo *intellectualis* do saber. Assim, como podemos perceber, todas as relações metafísicas entre o sensível e o suprasensível encontradas no saber filosófico podem facilmente transpor-se analogicamente para o estudo das relações entre a mercadoria e o dinheiro.

Deste modo, tanto no saber do filósofo quanto no do economista, o suprasensível dominará e determinará absolutamente o sensível, sendo jamais determinado reciprocamente por ele. Em ambos os saberes, a compreensão do ente sensível será sempre remetida à compreensão de um ente suprasensível primeiro e anterior, o ser subsistente, o *esse ipsum subsistens*, considerado mais verdadeiro e luminoso que o sensível. Este ente luminoso, como na religião e na metafísica, lançará, então, sobre a escuridão do sensível, a magia das suas luzes e do seu brilho revelador.

Enquanto a mercadoria aparece como o *ens creatum* e o *secundum ens* do mercado, o dinheiro aparece como o *summum ens*, como o *ens increatum*, como o *primum ens* do mercado. O dinheiro, por isso, é o absoluto transubstanciado no corpo de uma peça metálica. É o *esse divinum* do mercado. É o *esse commune* entre as mercadorias. É o *actus essendi* do mercado. É aquele ente que pela sua perfeição fora excluído do mundo imperfeito da mercadoria e que agora habita a morada do ser. É aquele ente primeiro e fundador da realidade que agora ordena e determina os entes fundamentados por ele. O dinheiro é a perfeição excluída do mundo. É aquele ente atual supremo e perfeito que não recebe nem pode receber qualquer adição à sua atualidade e perfeição. O dinheiro é o telos supremo e o ato final das mercadorias, é a atualidade

de todos os atos e a perfeição de todas as coisas perfeitas. Os entes da riqueza natural, os entes deste mundo carente de perfeição, os entes que habitam o mundo da potência, desejam ardentemente ultrapassar seu próprio mundo imperfeito habitando o mundo perfeito da riqueza transubstanciando-se em dinheiro. Nesta transubstanciação, os entes da riqueza utilizável e manipulável são convertidos naqueles entes sacrossantos sem serventia ao uso humano que se amontoam uns sobre os outros no depósito dos bancos.

Por isso, para o avarento capitalista, o apego apaixonado pela riqueza sensível e particular, pela mercadoria em geral, equivale a apaixonar-se pelas coisas passageiras e perecíveis do mundo. Para ele, como na metafísica e na crença cristã, o apego verdadeiro deve ser aquele apego às coisas imperecíveis e duráveis, às coisas que não estão submetidas ao eterno devir da natureza, às coisas que se mantêm sempre idênticas e iguais a si mesmas em qualquer tempo e espaço, à coisa permanente que chamamos dinheiro.

Ao apegar-se ao dinheiro como uma coisa permanente, imperecível, durável e eterna, o avarento apega-se, em sua crença, assim, a uma coisa equivalente a Deus. Ao dirigir sua paixão exclusivamente para o dinheiro, ao amar exclusivamente um único e mesmo deus, o avarento capitalista acredita salvar sua alma, assim, do dilaceramento próprio às paixões passageiras do mundo humano. Sua devoção ao dinheiro se equivale, assim, em sua imaginação, à devoção ao suprassensível e a Deus. Nesta devoção, o monoteísmo de sua crença se conserva sempre igual, seja amando o Dinheiro, seja amando a Deus.

Por seu caráter de ser excluído e perfeito, por seu caráter de ser unívoco em meio a equivocidade dos entes, o dinheiro é o ser analógico do mercado, é aquele ser intermediário, é aquele ser ao mesmo tempo unívoco e equívoco, é aquele ser supremo que ao traficar livremente pelo mundo reúne e supera em sua univocidade a equivocidade da mercadoria. Por ser a mercadoria excluída, por ser o ente analógico do mercado, a sacroessencialidade do dinheiro está contida, por isso, também, em proporções diversas, na mundanoessencialidade da mercadoria comum. O dinheiro é aquele ente supremo que em sua unidade encarna toda a multiplicidade e diversidade do mundo da mercadoria, pois o dinheiro mesmo é a mercadoria perfeita excluída.

O dinheiro é aquela mercadoria ao mesmo tempo excluída e desejada pelo mundo da mercadoria comum.

No dinheiro a essencialidade suprassensível e divina da riqueza é plena e perfeita. Na mercadoria ela é precária e imperfeita. O dinheiro é o modo de ser pleno e perfeito da mercadoria. Por isso o ente mercadoria ama e deseja o ente dinheiro da mesma maneira que o crente ama e deseja o Imolado de Deus. O dinheiro é o ser imolado do mercado. É aquele corpo que por seu caráter moral sagrado e perfeito fora excluído da comunidade dos homens e entregue para viver como um deus junto ao Deus, mas, que, contraditoriamente e ao mesmo tempo, é desejado e venerado por esta mesma comunidade que o expulsou.

Nesta fuga e exclusão do mundo, o dinheiro torna-se, então, a pura indiferença e o nada suprassensível da riqueza diante do ente sensível mercadoria. Nesta fuga, o dinheiro aparece verdadeiramente como a encarnação individual do trabalho social (individuelle Inkarnation der gesellschaftlichen Arbeit), como existência autônoma do valor de troca (selbständiges Dasein des Tauschwertes), como a mercadoria absoluta [absolute Ware]⁹, como a existência absoluta do valor-de-troca [als absolutes Dasein des Tauschwertes] como a mercadoria geral [oder allgemeine Ware]¹⁰, como a mercadoria absolutamente alienável [ist Geld die absolut veräußerliche Ware]¹¹.

No dinheiro, na mercadoria monetária ouro, a supraessencialidade do ente pleno e perfeito da riqueza é imediatamente idêntica e adequada à sua existência. No ente ouro, o sensível e o suprassensível se encontram e se reconciliam entre si. Na mercadoria comum, ao contrário, persiste a inadequação e diferença entre ser e existência. A mercadoria é potência para ser dinheiro. O dinheiro, porém, é atualidade do ato. O ente dinheiro é a infinita abundância da riqueza. O ente mercadoria, ao contrário, é a abundância finita da riqueza e só parcialmente é dinheiro, pois é dinheiro somente em potência. Uma vez consumida pelo uso humano ela desaparece do mundo. Para ser dinheiro e ser eternamente ela precisa, por isso, ser trocada e transubstanciada.

⁹ O Capital - Volume 1, p. 115. MEW 23, p. 152.

¹⁰ O Capital - Volume 1, p. 114. MEW 23, p. 150.

¹¹ O Capital - Volume 1, p. 96/97. MEW 23, p. 124.

O ente dinheiro, por ser o ente transcendente do mercado, por ser o ente excluído do mundo da mercadoria, por ser ato pleno que transborda o mundo imperfeito da potência, jamais desaparece do mundo, jamais se acaba e se consome neste mundo. Ele é dinheiro e, por isso, riqueza plenamente abundante e infinitamente eterna. Os entes da riqueza finita desejam, por isso, participar desta infinita abundância de ser própria ao ente dinheiro, traficando com ele, metamorfoseando-se nele e, assim, com ele se adequando e se identificando. Nesta exclusão do universo do ente sensível mercadoria, nesta fuga e transcendência do mundo, neste transbordamento imanente à supraessencialidade do dinheiro, o ente dinheiro torna-se o ente pleno e perfeito do mercado mundial.

No mundo além do mercado mundial o ente dinheiro encontra, então, seu próprio mundo e nele é aceito como cidadão completo, pleno e perfeito. Neste mundo nada mais lhe faltará e nada mais lhe será adicionado. Ele atinge a perfeição da perfeição e torna-se, deste modo, metafisicamente, ato pleno, ato sem potência, atualidade perfeita e completa. A moeda nacional, o signo nacional e estatal do valor, representa o movimento imperfeito e o ato incompleto do dinheiro. No dinheiro mundial, porém, o ente ouro representa a ação completa e perfeita do ente dinheiro. O dinheiro mundial, por isso, é a atualidade plenamente consumada do ente monetário. Com ele, a história do dinheiro atinge seu termo final. O dinheiro mundial, por isso, representa o fim último e verdadeiro do ente mercadoria.

Para o mundo capitalista riqueza é dinheiro e dinheiro propriamente dito é a peça metálica ouro. As outras coisas são dinheiro de maneira imprópria, inadequada e imperfeita. De todas estas coisas a mais inadequada e imperfeita é o ente mercadoria, é aquele ente sensível que possui valor de uso imediato para o ente humano. A peça metálica ouro é dinheiro e riqueza propriamente ditos porque é o único ente que circula e é aceito como tal em todas as partes do mundo. A moeda de cunho forçado é dinheiro de maneira imperfeita porque só circula e só é aceita dentro dos marcos nacionais. A mercadoria comum, ainda que circule livremente pelo mundo como o ente ouro, é riqueza de maneira imprópria e inadequada porque não pode ser guardada e acumulada, porque se destina ao uso e satisfação de uma necessidade humana.

Deste modo, assim como nos domínios da metafísica a entidade de um ente se define a partir de sua relação com o abstrato e o suprasensível, sendo mais ente e mais substância o ente proporcionalmente mais próximo do suprasensível e mais distante do sensível, também nos domínios da riqueza as coisas serão mais ou menos riqueza na mesma medida em que serão mais ou menos dinheiro. A supraessencialidade do dinheiro, por isso, definirá e servirá de medida modelar para definir e medir a essencialidade de todos os outros entes da realidade.

Como a negação de tudo o que é determinado e de tudo o que existe numa forma útil e natural, o dinheiro transforma, assim, seu possuidor, em homem universal e abstrato, em cidadão do mundo, naquele que está em “possessão do que está privado de individualidade” [Besitz des Individualitätslosen]¹². A posse e o vínculo com esta “coisa que não está conectada de modo algum com sua individualidade” [diese Beziehung zu einer gar nicht mit seiner Individualität zusammenhängenden Sache], confere, ao mesmo tempo, ao indivíduo, “o domínio absoluto sobre a sociedade” [die allgemeine Herrschaft über die Gesellschaft]¹³.

O poder do dinheiro oferece, ainda, ao indivíduo, um poder geral sobre todo o mundo dos gozos e prazeres [Welt der Genüsse]¹⁴. O poder universal do dinheiro permite, deste modo, ao indivíduo, viver uma vida inteiramente desregrada e desmedida, experimentando todos os prazeres e gozos possíveis, permite a ele viver uma vida sem finalidade e dedicada exclusivamente ao ócio e ao hedonismo sem limites.

Deste modo, assim como deus na religião cristã é fonte ilimitada de virtudes e abundância infinita de amor, assim também o dinheiro na religião do mercado é fonte ilimitada de pecados e abundância infinita de prazer. O dinheiro, por isso, é o deus da religião do prazer. Ele também é o deus da religião da avareza. Enquanto o hedonista deseja se apoderar das forças infinitas do dinheiro para gastá-las o avarento deseja apoderar-se destas forças para guarda-las, empilhá-las e admirá-las. Ambos vivem, em comum, uma vida dedicada à arte do dinheiro.

¹² Grundrisse I, p. 157. MEW 42, p. 148.

¹³ Grundrisse I, p. 156. MEW 42, p. 149.

¹⁴ Grundrisse I, p. 156. MEW 42, p. 149.

Com o surgimento da riqueza em sua forma universal, surgem, assim, a avareza, [Geiz], a sede abstrata por riqueza [abstrakte Genußsucht], a ambição por dinheiro [Geldgier], a ganância [Habsucht], a cobiça por riqueza [Bereicherungssucht] e a sede de prazeres em sua forma geral [Genußsucht in ihrer allgemeinen Form]. O hedonismo e o nihilismo da filosofia e da literatura modernas têm, por isso, segundo Marx, não apenas seu objeto [Gegenstand], mas, sobretudo, sua fonte [Quelle] numa coisa humana chamada dinheiro e, de modo algum, na natureza e nas paixões humanas.

Como diz Marx, “o dinheiro é não apenas o objeto, mas, ao mesmo tempo, a fonte da sede de enriquecimento” [Das Geld ist also nicht nur der Gegenstand, sondern zugleich die Quelle der Bereicherungssucht]¹⁵. Esta vontade de nada do mundo moderno se resume, no fundo, a uma vontade por dinheiro, a uma vontade por todas as coisas indeterminadamente, pois o dinheiro é o ser-nada do mundo, é o nada indeterminado da riqueza humana, o nada da riqueza que não é um algo, da riqueza que não é nada determinado, da riqueza que é riqueza simplesmente.

O tema do fetiche em Marx, por isso, como pretendíamos mostrar, deve ser compreendido a partir da ótica da crítica da Metafísica como disciplina filosófica e da religião cristã como forma final e acabada desta disciplina.

¹⁵ Grundrisse I, p. 157. MEW 42, p. 149.

O Conceito Dialético de Estado em *O Capital* de Karl Marx*

Joanir Fernando Ribeiro

INTRODUÇÃO

A maior parte da humanidade continua sem ter acesso às mínimas condições que garantem sua subsistência. O capitalismo, desde seu advento até sua consolidação na sociedade moderna, dia após dia tem reproduzido relações sociais de dominação entre as classes sociais. Essas relações de dominação, legitimadas por uma aparente ordem natural, jogam à margem da sociedade uma quantidade cada vez maior de seres humanos que passam a viver na miséria e sob condições sub-humanas.

Diante das crises econômicas mundiais esse processo constante de destruição das condições da vida humana torna-se ainda mais evidente. A crise econômica provoca demissões em massa e rebaixamento dos salários da classe trabalhadora, tirando-lhe as mínimas condições de sobrevivência. Essas simples afirmações encerram em si uma infinidade de contradições. Por trás de uma aparência simples desses processos do desemprego e do rebaixamento de salários há um processo histórico fundamental violento de luta de classes.

* Este artigo corresponde a uma versão adaptada de minha dissertação de mestrado em filosofia, defendida em dezembro de 2014, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP.

O capitalismo está em colapso, e o processo de destruição das forças produtivas é o meio que o capital utiliza na tentativa de se salvar. Como um vampiro o capital suga o sangue dos trabalhadores e deixa atrás de si um rastro de destruição¹. Esse processo histórico demonstra que a teoria desenvolvida por Marx em sua obra *O Capital* continua válida para se compreender e transformar a história.

Certas teorias de inspiração marxista, elaboradas por inúmeros teóricos contemporâneos como Louis Althusser, Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas, e tantos outros, insistiram em afirmar que Marx estaria ultrapassado, pois o capitalismo havia tomado novas configurações, diferentes das previstas por ele. Esses marxistas revisionistas discordam da tendência histórica indicada por Marx segundo a qual o capitalismo se tornaria cada vez mais monopolista, acirrando a contradição entre capital e trabalho devido à queda gradual da taxa de lucro, enquanto por outro lado a classe operária se organizaria em um processo de crescente revolução. Segundo esses revisionistas, o capitalismo teria tomado outro rumo na medida em que houve um grande desenvolvimento da técnica e da ciência e da consolidação do Estado enquanto administrador do capital. Assim, o fator econômico, caracterizado pela dimensão mundial da produção capitalista, não seria mais o determinante na reprodução do sistema. Novos fatores teriam se sobreposto a ele, devendo ser levados em consideração como reprodutores ideológicos das relações sociais de dominação.

Nessa concepção revisionista, após a morte de Marx e já no século XX, com um espetacular desenvolvimento da técnica e da ciência e do formidável crescimento do Estado e seus poderes, o capitalismo teria se colocado sobre novos e múltiplos fundamentos. Seria necessário então atualizar a teoria de Marx para dar conta dessa multiplicidade. Desenvolveu-se, assim, entre outras, a teoria do *capitalismo administrado pelo Estado* e abandonou-se o diagnóstico proposto por Marx sobre os pilares da contradição entre capital e trabalho e, por consequência, a luta de classes como fundamento da sociedade capitalista.

Esses teóricos abandonaram ainda qualquer possibilidade de su-

¹ Marx afirma em *O capital*: “o capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa”. MARX, K. *O capital. Crítica da economia política*. Vol. I, tomo 2, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 189.

peração desse sistema de dominação para defender ideais reformistas. A revolução proletária como forma de superação do capitalismo não seria mais adequada a um sistema onde a luta de classes havia dado lugar a múltiplas contradições, que teriam retirado da luta de classes seu valor universal. Esses marxistas afirmam que a teoria de Marx negligenciou as particularidades das categorias históricas, e por esse motivo sua teoria não corresponderia mais à realidade, devendo, portanto, ser revista ou superada. Dentre essas particularidades que Marx teria negligenciado estaria a questão do Estado como administrador do capital.

A questão está posta: Teria Marx realmente cometido um erro em seu diagnóstico da luta de classes como fundamento da sociedade capitalista e, portanto, sobre o fundamento das condições de reprodução das relações de produção capitalista? Teria Marx negligenciado as particularidades das categorias históricas da sociedade capitalista?

O fato é que a questão sobre o Estado em torno das obras de Marx se revelou como uma das problemáticas mais complexas para os marxistas deste século. No entanto, o ponto mais crucial e que muito pouco foi explorado pelos marxistas é pensar o Estado a partir do desenvolvimento dialético das demais categorias históricas, expostas na obra da maturidade de Marx, *O Capital*.

MARX, A QUESTÃO DO ESTADO E O MÉTODO DE EXPOSIÇÃO DE O CAPITAL.

Estariam corretas as teses desses teóricos marxistas, que afirmam que Marx deixou em sua obra uma lacuna sobre a questão do Estado? Para buscar respostas, partiremos de uma visão geral sobre o desenvolvimento da obra de Marx, desde seus escritos de juventude até sua obra de maturidade.

Logo de início observamos que a preocupação de Marx com a análise da questão do Estado esteve presente desde os tempos de seus escritos de juventude. Na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, Marx escreve que é a sociedade civil que dá corpo ao Estado e não o contrário. Essa afirmação Marx retoma no prefácio de outra obra posterior *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, onde escreveu:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem 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, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 1982, p. 25).

A questão sobre o Estado esteve nos projetos iniciais da Economia Política de Marx desde a época de seus *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), quando ainda pensava em publicá-lo sob a forma de vários livros independentes: sobre o direito, sobre a moral, sobre a política, e sobre a relação entre a economia nacional e o Estado:

Anunciei, nos 'Anais franco-alemães', a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia hegeliana do direito. Na preparação para impressão, evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna, restando o desenvolvimento e dificultando a compreensão. Além disso, a condensação da riqueza e a diversidade dos objetos tratados só seriam possíveis, numa única obra, de modo totalmente aforístico, e, por sua vez, tal apresentação o aforística produziria a aparência de um sistematizar arbitrário. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica ao direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos. (MARX, 2010, p. 19)

No entanto, ainda que a questão do Estado tenha uma importância evidente no pensamento do jovem Marx, o que encontramos nessa primeira fase de seu trabalho é apenas um esboço ainda marcado por sua concepção humanista. Sobre isso firma Roman Rosdolsky:

A primeira etapa foi o trabalho de Marx em um texto de grande alcance – *Kritik der Politik und Nationalökonomie, 1844 – 1846* -, do qual lamentavelmente só se conservam fragmentos, publicados sob o título *Manuscritos econômico-filosóficos* no terceiro tomo das Obras completas. Neles, ainda encontramos um Marx principalmente filósofo, que procura aplicar à economia, domínio que já considerava decisivo, sua recém-esboçada concepção “humanista” – ou seja, materialista – da história. Ele usa frequentemente as categorias econômicas tradicionais para demonstrar o caráter “reificado”, alienado em relação ao homem, tanto da ordem social vigente como da ciência econômica que reflete o desenvolvimento desta ordem. Apesar da genialidade da tentativa, ela ainda representa – do ponto de vista econômico propriamente dito – um mero esboço, um marco geral que só se completaria graças a um trabalho infatigável de investigação, desenvolvido nas décadas seguintes. (ROSDOLSKY, 2001, p. 21)

O projeto do Marx era mais ambicioso e carecia não só de um conteúdo, mas também de um método de exposição dos resultados de seus estudos, que só foi alcançado após um longo trajeto de muitos avanços e recuos. Neste trajeto Marx elaborou dois planos, um em 1857 e outro em 1865, que serviriam de base para sua principal obra econômica. Sobre isso Rosdolsky escreve:

Entre ambos há um período de nove anos de experimentação e de permanente busca da forma expositiva adequada. Verificam-se uma progressiva contração do plano inicial e, ao mesmo tempo, uma ampliação da parte remanescente. No plano de 1857, o conjunto da obra estava dividido em seis “livros” (ou “seções” ou “capítulos”). O primeiro deveria versar sobre o capital; o segundo, sobre a propriedade da terra; o terceiro, sobre o trabalho assalariado; o quarto, sobre o Estado; o quinto, sobre o comércio exterior; o sexto, sobre o mercado mundial e as crises. Além disso, Marx pretendia redigir uma introdução que explicitaria as determinações gerais e abstratas que estão presentes, em grau maior ou menor, em todas as sociedades. Mas, já em fins de 1858 ele desistiu de fazer essa introdução, pois considerava ruim antecipar resultados que deveriam ser demonstrados. (ROSDOLSKY, 2010, p. 27).

Segundo Rosdolsky (2010, p.27), de acordo com o plano inicial, os três últimos dos seis livros da obra – sobre o Estado, o comércio ex-

terior e o mercado mundial – seriam apenas esboçados, limitando-se a meros traços fundamentais.

No terceiro manuscrito elaborado por Marx em 1864 – 1865, podemos encontrar uma restrição do plano inicial, pois, Marx já não se refere mais a esses três últimos livros dos quais trataria o plano de 1857. Também uma segunda restrição encontrada diz respeito ao segundo e ao terceiro livros - que tratariam da propriedade da terra e do trabalho assalariado – que Marx renunciou a escrevê-los, incorporando-os aos manuscritos do primeiro e do terceiro tomos da obra definitiva, escritos entre 1864 e 1866. Assim, os seis livros planejados reduziram-se a um: aquele sobre o capital.

Esse manuscrito escrito por Marx entre 1864 e 1866 culminou em sua obra *O Capital*, organizada sob a forma de três livros: livro I, que trata sobre o processo de produção capitalista; livro II, que trata do processo de circulação capitalista; livro III, que trata sobre o processo global de produção.

Surge a questão sobre qual teria sido o motivo que levou Marx a renunciar aquele plano inicial de 1857, no qual estava previsto a redação de um livro sobre o Estado. Segundo Rosdolsky (2001. p. 27 e 28) mesmo nas anotações escritas por Marx sobre esses manuscritos não é possível encontrar uma resposta concludente a essa questão. No entanto, na redação final da Contribuição para a crítica da economia política, podemos encontrar, talvez, uma possível evidência que indica uma resposta. No prefácio dessa obra Marx exclui do seu esboço uma análise mais detalhada do seu método e adverte:

Suprimo uma introdução geral que havia esboçado, pois graças a uma reflexão mais atenta, parece-me que toda antecipação perturbaria os resultados ainda por provar, e o leitor que se dispuser a seguir-me terá que se decidir a ascender do particular para o geral. Por outro lado, poderão aparecer aqui algumas indicações sobre o curso dos meus próprios estudos político-econômicos. (MARX, 1982, p. 24).

Neste sentido é possível confirmarmos que Marx renuncia boa parte de seu plano inicial para não reduzir toda sua análise a um modo de exposição analítica e dogmática. Sua busca é por um modo de ex-

posição mais adequado à própria história da sociedade capitalista, o modo de exposição dialético.

Nessa busca pela forma definitiva de organização de seu projeto, que comporta um método dialético de exposição dos resultados de sua longa pesquisa, Marx suprimiu a exposição analítica e sistemática de algumas questões, tais como sobre as crises², sobre comércio internacional e também sobre o Estado.

Para Rosdolsky, Marx nunca teria abandonado por completo o conteúdo dos livros não publicados do seu plano inicial de 1857. Marx nunca teria se disposto a escrever esses livros e o projeto da redação teria sido deixado para um futuro que nunca aconteceu e, o conteúdo desses livros suprimidos seria encontrado apenas ocasionalmente no interior de *O Capital*. Na direção essa hipótese o conjunto da obra de Marx comportaria lacunas fundamentais sobre tais assuntos e, portanto, Marx não teria chegado a desenvolver uma teoria sistemática sobre a propriedade da terra, sobre o trabalho assalariado, sobre o Estado, sobre o comércio exterior e sobre o mercado mundial e as crises.

No entanto, em sentido contrário a Rosdolsky, para Jadir Antunes (2005, p. 23 e 24) é possível desenvolver sistematicamente uma teoria sobre eles, a partir do próprio percurso expositivo de *O Capital*, o método dialético.

Conforme Antunes, Marx não teria negligenciado essas problemáticas, como afirma Althusser e outros marxistas. O conceito de Estado capitalista estaria desenvolvido dialeticamente na obra *O Capital*, ao mesmo tempo em que se desenvolve a exposição das categorias mais abstratas da sociedade capitalista, como a mercadoria e o dinheiro, elevando-se até as mais concretas, como a acumulação e a reprodução social do capital.

Antunes, na obra *A dialética do conceito de crise em O Capital*, procurou encontrar o conceito de crise na obra máxima de Marx, em sua relação intrínseca com o conceito de capital:

Marx percebe que suas descobertas científicas não poderiam ser expostas de qualquer modo, mas deveriam, sim, ser expostas por um método dialético que pudesse abarcar num único processo expositivo todas as complexas interações categoriais e históricas

² Na obra *A dialética do conceito de crise em O Capital de Karl Marx*, Jadir Antunes e Hector Benoit escrevem sobre essa problemática à partir de uma leitura dialética de *O Capital*.

do capital. Marx descobriu nestes nove anos que o único método expositivo capaz de dar conta da complexa estrutura social e categorial do capital era o método que se elevava do abstrato ao concreto, isto é, o método que reconstrói o concreto no pensamento a partir de suas determinações mais simples e abstratas, para Marx, o único método científico capaz de apropriar-se do concreto como concreto espiritualmente pensado. (ANTUNES, 2005, p. 24 e 25).

A partir desse mesmo modo de leitura, capaz de apreender o conceito dialético de crise em *O Capital*, é que a compreensão sobre o conceito Estado em suas manifestações concretas e suas formas de atuação no interior do capitalismo deve ser buscada. Ou seja, o conceito de Estado deve ser pensado a partir de seus aspectos mais abstratos em sua relação com desenvolvimento dialético do conceito de capital. Essa problemática sobre a questão do Estado estaria então interiorizada pelo método dialético de exposição de *O Capital*, ao longo dos três livros que compõem o conjunto da obra de Marx.

Nesse sentido a tentativa de se ler *O Capital* de forma analítica, ou seja, com a intenção de encontrar na obra uma passagem especial que contenha uma teoria definitiva e acabada sobre o Estado se configura como um erro. Isso recoloca uma questão fundamental: Não teria Althusser cometido esse erro primário e fundamental, ao afirmar em sua obra *Aparelhos ideológicos de Estado*, que a teoria de Marx contém uma lacuna ou um ponto cego sobre o Estado?

Apesar de Marx ter renunciado uma exposição especial e analítica sobre o Estado após 1857 ele não negligenciou a importância do Estado no modo de produção capitalista, pois, no período da elaboração de *O capital* (1857) até a sua morte em 1883, Marx participou da Associação Internacional dos Trabalhadores onde se ocupou do debate sobre as tendências anarquistas da época e pode ter uma visão sobre a Comuna de Paris (em 1871). Nesse período Marx escreve inúmeras cartas a Engels, demonstrando sua preocupação sobre a questão do Estado capitalista.

No entanto, essa importância que Marx atribui ao Estado se dá somente enquanto este é tomado como uma das categorias que aparece e se determina ao mesmo tempo em que se avança na determinação dialética do próprio capital. Portanto, o Estado, isolado desse movi-

mento dialético fica reduzido a uma forma abstrata, que não possui qualquer importância teórica e revolucionária para Marx:

Em sua forma mistificada, a dialética foi moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente. Em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária. (MARX, 1983, p. 21 - posfácio da 2ª edição alemã de O Capital).

A dialética em Marx é ao mesmo tempo crítica e revolucionária, pois não se limita à racionalidade analítica do entendimento. Somente a partir da dialética é possível desvelar o fundamento da realidade existente e iniciar a sua superação, sendo assim, esse momento é o prenunciar do novo, do novo que surge graças ao fundamento antigo que foi abalado. Esse momento é propriamente o revolucionário na dialética de Marx e somente é apreendido quando se segue rigorosamente o desenvolvimento preciso da disposição de suas partes: somente assim ocorre o devir preciso construído por Marx e a exposição que transforma as diversas pressuposições finalmente em postas. Sobre isso Benoit escreve:

Podemos dizer que a dialética, em Marx, é um modo de exposição revolucionário, o modo de exposição de O Capital: como pressuposto de toda a exposição está posta a totalidade histórica como luta de classes, e esta é a verdadeira impulsão das categorias. Posta esta totalidade como pressuposto, Marx parte, no entanto, de fato, na sua exposição como algo posto, da análise da mercadoria como valor de uso e valor de troca (e não valor de uso e valor, que seria o “correto”); esta mercadoria contraditória, por sua vez, aparece mergulhada na abstração da circulação simples, onde não existem ainda classes, mas, sim, pessoas, indivíduos (são as representações abstratas da Economia Política que serão negadas). Pouco a pouco, estas representações mostram-se contraditórias e, através do seu desdobramento, Marx avança na sua exposição; chegando ao domínio da produção, entra no interior da fábrica, desvela o segredo da mais-valia, descreve a mais-valia absoluta e

a relativa, aparecem as classes sociais como postas, e as categorias meramente lógicas vão-se transformando e sendo negadas como formas exclusivamente lógicas. Marx chega ao processo de acumulação de capital: estuda primeiramente a reprodução simples, depois a conversão da mais-valia em capital, as leis de produção mostram-se como leis de apropriação capitalista, as categorias vão ganhando cada vez mais historicidade, até que, sobretudo no capítulo XXIV, desvela-se a violência da luta de classes como o segredo da acumulação originária e de todo o modo de produção capitalista. A luta de classes, que era, desde o começo, o motor pressuposto em todas as contradições categoriais, finalmente, aparece agora posta como fundamento, e ainda, a acumulação originária, por sua vez, mostra-se como tendendo para a negação da negação, a expropriação dos expropriadores. (BENOIT, 2003, p. 7)

Em *O Capital*, no Livro Primeiro especialmente, o Estado capitalista e sua ação direta e violenta sobre a sociedade estão abstraídos. A sociedade capitalista aparece aí como uma associação livre de produtores independentes que trocam seus próprios produtos mediados unicamente pelas leis do valor trabalho. O Estado aí está apenas pressuposto, precisando, portanto, ser ainda posto, fato que acontecerá somente no capítulo XXIV (intitulado *A assim chamada acumulação primitiva de capital*), quando o capital e Estado capitalista aparecem com toda sua nudez.

Mas antes de se chegar ao pressuposto sobre o Estado, enquanto poder de violência extra-econômica mais explícita contra o proletariado, deve-se partir da generalidade do sistema (da riqueza em geral, da mercadoria, do valor, do dinheiro, do capital etc.,) para logo depois avançar em direção às suas particularidades, nas quais as determinações mais genéricas e abstratas vão ganhando realidade.

Dessa forma, os pressupostos da luta de classes como gênese histórica e da violência extra-econômica do Estado aparecem desde o início do percurso expositivo da obra de Marx, mas ainda como abstrações encobertas por todas as categorias lógicas contidas na esfera da circulação simples de mercadorias.

Para que esses pressupostos sejam determinados como postos, devemos avançar com o método dialético, desvelando os segredos e as contradições do capital e do Estado capitalista. Conforme escreve Benoit:

[...] no método dialético, avançar é um retroceder [...] O começo pressupõe assim o fim, fim que, na verdade, é princípio, arché, fundamento originário. Por isso mesmo, em *O Capital*, em certo sentido ('para nós', para quem já conhece o percurso), desde o começo já se pode pressupor o fim, princípio pressuposto que produz o começo. (BENOIT, 1996, p. 21-22).

O desafio é demonstrar, através do rigor sistemático de uma leitura dialética da Seção I do Livro Primeiro de *O Capital*, que mesmo nesse momento inicial da obra de Marx, em que ele apresenta o que há de mais comum e simples na sociedade capitalista, a forma mercadoria, já existe a possibilidade de se pensar uma teoria de Estado, não do ponto de vista lógico positivista e sim uma teoria dialética negativa do Estado.

A dialética do conceito de Estado no capítulo XXIV do Livro Primeiro de *O Capital*: O Estado e sua relação com o processo de acumulação originária

No final do livro I de *O Capital*, no capítulo XXIV, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva de capital*, as categorias de capital e Estado são expostas sem suas máscaras, em suas atuações mais explícitas e violentas sobre a sociedade que agora aparece fundamentada em uma luta de classes.

O modo de produção capitalista tem como base material a luta de classes. A acumulação de capital, por sua vez, tem origem em uma acumulação originária que a precede como seu ponto de partida. Como escreve Marx:

A acumulação do capital, porém, pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação primitiva, precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida. (MARX, 1983, p. 261).

Desse modo, a acumulação originária é o fundamento do modo de produção capitalista.³ Essa acumulação originária é explicada pela economia política burguesa através de uma anedota ocorrida no passado. Marx comenta essa anedota dizendo que “havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e, sobretudo parcimoniosa, e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham e mais ainda (...) assim se explica que os primeiros acumularam riquezas e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão sua própria pele”. (MARX, 1983 vol. 1, tomo 1, p. 161). Essa anedota da economia política burguesa encobre a realidade de um processo histórico de luta de classes onde uma classe domina a outra por meios violentos, lançando os dominados na pobreza, em tal situação que precisam vender sua pele para sobreviver.

É no capítulo XXIV do livro Primeiro de *O Capital*, que Marx analisa essa acumulação originária e seus segredos, desvelando nela o processo histórico que separou o trabalhador direto de seus meios de produção (instrumentos de trabalho, objetos de trabalho e força de trabalho) necessários a sua sobrevivência.

Ainda antes, nas *Formações Econômicas Pré-capitalistas*, um capítulo dos *Grundrisse*, Marx escreve:

O que exige explicação não é a unidade de seres humanos vivos e ativos com as condições naturais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto sua apropriação da natureza; nem isto é o resultado de um processo histórico. O que tem de ser explicado é a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa, uma separação somente completada, plenamente, na relação entre o trabalho assalariado e o capital. (MARX, 1981, p. 82)

Para Marx, não há leis naturais, mas sim esse processo objetivo de separação violenta que faz com que a maior parte da humanidade precise ir até o mercado vender sua força de trabalho para sobreviver. A economia política burguesa não foi além da análise superficial do modo de produção capitalista, uma ciência positiva que ao longo da história mascarou o violento processo de luta de classes que separou o homem de seus meios de produção, dando ao capitalismo uma apa-

³ Cfe. BENOIT, H. “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 8. São Paulo: Xamã, 1996.

rente ordem natural, como se existisse sozinho e não dependesse do trabalho do trabalhador. Para Marx, o modo de produção capitalista não é uma ordem natural, mas ao contrário, foi produzido a partir de um processo histórico objetivo de expropriação, dominação e exploração da vida de uma classe social por outra.

A acumulação originária do capital é, portanto, o processo de separação dos trabalhadores diretos das suas condições de subsistência. Como escreve Marx no capítulo XXIV de *O Capital*: “Assim, o povo do campo, tendo sua base fundiária expropriada à força e dela sendo expulso e transformado em vagabundos, foi enquadrado por leis grotescas e terroristas numa disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado, por meio do açoite, do ferro em brasa e da tortura”. (MARX, 1983, vol. 1, tomo 2, p. 277).

Marx escreve ainda, nas *Formações Econômicas Pré-capitalistas*:

Grande massa de força de trabalho viva duplamente livre foi lançada no mercado de trabalho: livre das velhas relações de dependência, servidão ou prestação de serviço e livre, também, de todos os bens e propriedades pessoais, de toda forma real e objetiva de existência, livre de toda propriedade. Uma tal massa ficou reduzida ou a vender sua força de trabalho ou a mendigar, a vagabundear ou a assaltar. (MARX, 1981, p. 104).

A dissolução desse velho modo de produção lança diariamente grande massa de força de trabalho livre no mercado de trabalho, o que permite ao proprietário dos meios de produção comprar essa mercadoria força de trabalho, da qual irá retirar mais-valia e acrescentar valor ao seu capital.

A constante progressão desse processo de expropriação que transforma o homem em trabalhador assalariado produz uma grande quantidade de força de trabalho livre disponível ao mercado. Isso mantém a lei da oferta e da procura de trabalho e conseqüentemente mantém o salário em níveis adequados às necessidades de valorização do capital.

Esse processo de separação dos trabalhadores dos meios de produção não se esgotou. Ao contrário, ele se aprofunda a cada dia. Marx afirma que “tão logo a produção capitalista se apoia sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em

escala sempre crescente". (MARX, 1983, vol. 1, tomo 2, p. 262). Nesse sentido, as demissões em massa, assim como a redução da jornada de trabalho com redução dos salários, situações que se repetem em todo o mundo, sobretudo diante das crises econômicas, não são nada mais do que o aprofundamento desse processo de separação dos trabalhadores dos meios de produção. Enquanto as demissões representam a separação absoluta, o rebaixamento dos salários é uma separação ainda relativa. Mas o que realmente importa é que em ambos os casos os trabalhadores têm suas condições de vida degradadas.

Esse processo garante que os trabalhadores retornem sempre e cada dia em maior número ao mercado para vender sua força de trabalho. Assim, a muda coação das condições econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador, garantindo com isso a continuidade do atual sistema de produção. Em outras palavras, o que garante a continuidade do capitalismo é a dependência econômica do trabalhador ao capital, por ele ser obrigado permanentemente a vender sua força de trabalho para sobreviver.

Quando ocorre o perigo desta forma capitalista de produção ser superada ou destruída, a classe dominante exerce aquela violência originária, corporificada na entidade do Estado. Para manter o trabalhador num grau de dependência do capital, a burguesia recorre à força do Estado, não somente à sua força policial, mas também ao seu poder legislativo, este usado principalmente para regular o salário. O Estado é, portanto, um instrumento da burguesia utilizado para garantir o bom andamento da acumulação de capital. Como Marx e Engels afirmam no *Manifesto comunista*: "O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa". (MARX & ENGELS, 1998, p. 42).

Mas em *O capital*, Marx mostra que essa função do Estado vai muito além do papel de mero administrador. Marx atribui ao Estado um importante papel nos processos de expropriação do trabalhador direto da propriedade dos meios de produção. O Estado, desde as origens da sociedade capitalista, esteve sempre vinculado diretamente à acumulação de capital. No capítulo XXIV do Livro Primeiro de *O Capital*, Marx mostra como o Estado exerceu e legitimou a violência sobre a classe dos pequenos proprietários fundiários. Escreve Marx:

Os ancestrais da atual classe trabalhadora foram imediatamente punidos pela transformação, que lhes foi imposta, em vagabundos ou *paupers*. A legislação os tratava como criminosos “voluntários” e supunha que dependia de sua boa vontade seguir trabalhando nas antigas condições, que já não existiam. (MARX, 1983, vol. 1 tomo 2, p. 275).

Apesar do importante papel desempenhado pelo Estado no processo de expropriação permanente da classe trabalhadora, ele não tem, segundo Marx, autonomia frente ao grande capital. Nesse sentido, Marx demonstra que a sucessão de países imperialistas ocorrida no decorrer da história não é nada mais do que a expressão do fluxo do grande capital. Ele diz que “os diferentes momentos da acumulação originária repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber, pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra”. (MARX, 1983, vol. 1 tomo 2, p. 285). Observando o fluxo de capital da Inglaterra para os Estados Unidos, Marx chega a prever, em meados do século XIX, que este seria o próximo país imperialista. Ele afirma que “muito capital que aparece hoje nos Estados Unidos, sem certidão de nascimento, é sangue infantil ainda ontem capitalizado na Inglaterra”⁴. (MARX, 1983, vol. 1 tomo 2, p. 289).

Como se vê, o próprio fenômeno denominado “imperialismo” não passa de uma manifestação superestrutural dos fluxos de capital, que migra de um país para outro na sua ávida busca por mais-trabalho, na sua ânsia por explorar mais profundamente a classe trabalhadora. Marx nos indica assim que a reprodução do modo de produção capitalista está baseada fundamentalmente na luta econômica entre as classes. A correlação de forças das duas principais classes da sociedade capitalista – a burguesia e o proletariado – na luta pela apropriação das forças produtivas é determinante no que diz respeito à manutenção ou a superação do atual modo de produção. Essa luta entre as classes é encoberta pela ideologia burguesa e pelos setores “marxistas” por ela influenciados, que fetichizaram as categorias lógicas fundamentais desse processo, dando-lhes uma aparência de leis naturais. Marx escreve:

⁴ No Livro III Marx faz outra menção a este problema, ao comparar a Holanda com a Inglaterra. Ele diz: “A história da decadência da Holanda, como nação comercial dominante, é a história da subordinação do capital comercial ao capital industrial”. (MARX, 1983, vol. 3, tomo 1, p. 250).

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes (...) Para o curso usual das coisas, o trabalhador pode ser confiado às “leis naturais da produção”, isto é, à *sua dependência do capital que se origina das próprias condições de produção, e por elas é garantida e perpetuada.* (MARX, 1983, vol. 1 tomo 2, p. 277).

As condições fundamentais para a continuidade ou para a superação do capitalismo estão, conforme Marx nos indica, na esfera econômica, da qual o trabalhador torna-se dependente. Os revisionistas propõem o oposto, ou seja, que meio fundamental de dominação da classe trabalhadora estaria na esfera política, na atuação do Estado burguês, por ter esse assumido um importante papel como aparelho ideológico sobre os trabalhadores, garantindo que estes permaneçam alienados.

Para Marx, não há uma nítida e absoluta separação entre a esfera política e a econômica. O Estado não paira acima do econômico como uma superestrutura autônoma e independente, como muitas vezes as teses revisionistas pretendem sugerir. Antes ao contrário: os poderes do Estado estão inteiramente submetidos aos poderes das forças do grande capital, mas este também depende, em certa medida, daquele para se perpetuar. A existência do Estado é garantida pela luta de classes a partir da dominação econômica de uma classe pela outra, e esta tem, por sua vez, o suporte do Estado. Em Marx, as duas esferas, a econômica e a política, ou a infraestrutura e a superestrutura, não formam duas esferas autônomas e separadas entre si, já que ambas têm como pressuposto as classes sociais e a luta entre elas. Elas formam antes uma unidade contraditória nem sempre compreendida pelo positivismo dos revisionistas.

Segundo Marx (1981, p. 71), o capitalismo se mantém porque o proletariado *aparece* como membro do Estado, apesar de não ter nada além da propriedade de sua própria força de trabalho, apesar de ser colocado em condições tais que seu objetivo não é outro senão a aquisição do mínimo necessário a sua subsistência e, portanto, sua pró-

pria reprodução como membro do Estado. Ao passo que a burguesia, proprietária dos meios de produção, domina economicamente o trabalhador e se eleva assim como autoridade política e domina também próprio Estado.

Para Marx, o Estado consiste em uma entidade política, uma unidade que proporciona a uma determinada classe dominante a sua existência econômica enquanto tal. Essa concepção de Estado se corporaliza em seus funcionários investidos em autoridade e na concentração em cidades, já nos tempos da antiguidade. O Estado é, na concepção de Marx, determinado por uma específica forma de propriedade privada que, por sua vez é consequência de uma determinada relação social de violenta expropriação e dominação, existente no processo histórico de separação dos trabalhadores de seus meios de produção.

Conforme Marx escreve em *A Ideologia Alemã*, a conquista do poder político por uma classe significa a conquista do poder de apresentar o seu interesse particular como sendo o interesse universal. Por isso a classe que aspira ao domínio deve conquistar o poder político, o Estado, que é a ilusão dos interesses universais que serão aceitos como válidos pela classe dominada. A contradição real provocada pelo choque de interesses individuais com interesses coletivos é refreada pelo Estado como ilusória unidade de interesses em interesses universais. Mas na verdade o Estado nada mais é que o interesse coletivo da classe dominante.

CONCLUSÃO

Nos atuais tempos de crise econômica mundial a teoria de Marx sobre o papel do Estado, presente em toda a sua obra da maturidade, desde a *Ideologia alemã* até *O Capital*, tem se mostrado coerente e confirmada sua validade como tal. O Estado enquanto forma ilusória de interesses universais tem uma dupla responsabilidade: a de reprimir a classe trabalhadora que se levanta contra a destruição das forças produtivas provocadas pelo colapso do capital, através do uso da força policial e jurídica e, também, a tarefa de socializar ou dividir o ônus da crise entre a classe trabalhadora. Do ponto de vista do Estado, a classe trabalhadora é parte integrante e corresponsável pelo bom desempe-

nho dessa “comunidade ilusória”. Deste ponto de vista, a responsabilidade pela crise seria de todos, e todos deveriam sacrificar-se para a superação desse quadro. A verdade é que, apesar da classe trabalhadora não ter gerado a crise, ela será a principal prejudicada através do desemprego e do rebaixamento do salário.

Encontramos na análise de Marx o desvelamento do processo real de destruição provocado pelo movimento irracional do capital, o movimento de valorização do valor, processo esse que se expressa na superfície por meio dos interesses particulares da burguesia.

O Estado cumpre o papel de mascarar a luta de classes, tornando-se uma espécie de invólucro que representa, de maneira supostamente neutra, supostos interesses universais.

Muitas das revisões da teoria de Marx propostas pelo marxismo contemporâneo, são fruto da incompreensão do papel do Estado e de sua relação dialética com a estrutura econômica da sociedade e, sobretudo, da incompreensão da história compreendida como história da luta de classes.

As últimas crises econômicas demonstram a superficialidade e a falência das tentativas revisionistas da teoria de Marx e colocam novamente em questão a necessidade urgente de uma leitura dialética de *O Capital*.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis et al. *Discutir el Estado: posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1983. 258 p. (Colección El tiempo de la política).

_____. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 127 p. (Biblioteca de ciências sociais V. 5). Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro.

ANTUNES, Jadir; BENOIT, Hector. *Crise: o movimento dialético do conceito de crise em O Capital de Karl Marx*. São Paulo: Týke, 2009. (Coleção Marx e a Tradição Dialética).

ANTUNES, Jadir. *Da possibilidade à realidade: o desenvolvimento dialético das crises em O Capital de Marx*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005. (Tese de Doutorado em Filosofia).

- BENOIT, H. "Sobre a crítica (dialética) de *O capital*". In: *Revista Crítica Marxista*, nº 8. São Paulo: Xamã, 1996.
- MARX, K. & ENGELS, F. Manifesto comunista. São Paulo: Boitempo, 1998.
- _____. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. Formações econômicas pré-capitalistas. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- _____. O Capital, Livro 1. Trad. R. Barbosa e F. Kothe, Col. "Os economistas", ed. Abril, 1983.
- _____. Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Lutas de classes na França. Trad. Nélio Schneider, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MASCARO Alysson Leandro. Estado e forma política. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MELO, Ricardo Pereira. Para uma leitura (possível) do capítulo II de O Capital de Marx. In.: *Filosofia Contemporânea em Debate*. Orgs. José Moacir de Aquino; Marcelo Alves Nunes Ricardo Pereira de Melo. Mato Grosso do Sul: Editora UFMS, 2013. pp. 25 – 47.
- PACHUKANIS, E. B. Teoria Geral do Direito e Marxismo. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.
- POULANTZAS, Nicos; MILIBAND, Ralph. Debate sobre o Estado capitalista. Trad. Lúcia Maria de Melo. Porto: Edições Afrontamento, 1975 (Col. Crítica e Sociedade Vol.2).
- ROSDOLSKY, Roman. Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2001.

A desmaterialização do capital

Jefferson Martins Viel

Universidade de São Paulo

Pretendo apresentar, aqui, parte da minha pesquisa de mestrado que está sendo realizada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) sob a orientação do Prof. Homero Silveira Santiago com o título *A desmaterialização do capital* e com o subtítulo *Produção e poder no Capitalismo Mundial Integrado e no Império*. Antes, porém, de adentrar especificamente o ponto que trataremos nesta comunicação, gostaria de expor em linhas gerais o projeto de pesquisa.¹

Resumidamente, o objetivo da pesquisa é examinar as questões da produção e do poder nos contextos do Capitalismo Mundial Integrado (CMI) e do Império tais como formulados por Félix Guattari e Antonio Negri (em colaboração com Michael Hardt), respectivamente, e a partir deste exame, avaliar as linhas de influência e continuidade, bem como as de cisão e ruptura, entre os trabalhos de Guattari e Negri no que concerne ao objeto desta pesquisa. A fim de alcançar tal objetivo, pretende-se investigar a questão da produção a partir dos temas da produção desejante em Guattari e do trabalho imaterial em Negri e a questão do poder a partir dos temas da axiomática capitalista e da biopolítica também nos dois autores. Pretendemos avaliar, por um lado, a dimensão que a inovação teórica da produção desejante, ao am-

¹ Registra-se aqui o agradecimento à CAPES pelo apoio financeiro.

pliar a noção tradicional de produção, terá na análise desenvolvida por Negri a respeito das novas formas de trabalho reunidas sob a alcunha de trabalho imaterial; por outro, o papel do conceito de CMI – que acreditamos possibilitar a Negri pensar uma série de questões ainda incipientes em sua trajetória intelectual até então – na construção do conceito de Império.

Para esta comunicação buscarei somente discorrer sobre os primeiros passos da pesquisa desenvolvidos sob a questão da produção. Primeiro, o conceito de trabalho imaterial será exposto segundo o contexto histórico e político em que ele foi gestado e, em seguida, articularemos a questão do trabalho imaterial em Negri com a questão da produção desejanste em Guattari.

O registro de produção desempenhará um papel primordial na análise que Hardt e Negri² realizam da constituição política do presente em *Império*. Para os autores, o registro da produção preenche – dá sustentação material – a constituição formal do Império, examinada principalmente sob o registro da soberania.³ Que é, então, este novo regime de produção característico da sociedade “imperial” contemporânea? Buscando responder esta questão, empreenderemos um recuo histórico ao fim dos anos 1960, onde se pode marcar o período de nascimento do Império e, também, onde Negri apontará uma série de transformações no terreno da produção.⁴

Para Negri, os anos sessenta podem ser descritos como uma década de intensa recusa à “ordem disciplinar global” (Hardt; Negri, 2000, p. 261). Segundo o autor, ocorreu nesta década um “acúmulo de lutas” (*ibid.*, p. 263) no terreno social responsável pelo expressivo aumento do valor da força de trabalho e do *welfare* e pela consequente diminuição da taxa de lucros, mas também, e mais importante, pela

² Omitiremos doravante o nome de Michael Hardt, pois o objeto da presente discussão será, principalmente, o desenvolvimento do conceito de trabalho imaterial ocorrido anteriormente à parceria entre os dois autores.

³ Cf., Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 255 e ss. Para uma apresentação introdutória de *Império*, cf., Murphy, 2012, pp. 177-95.

⁴ Tais apontamento não surgirão, contudo, apenas em *Império*, mas serão investigados *pari passu* e (muitas vezes) *in loco* por Negri. Estas investigações tiveram como fruto uma série de ensaios publicados durante os anos setenta e oitenta na Itália e na França. Muitos dos diagnósticos feitos nestes artigos são mantidos ou mesmo aperfeiçoados na redação de *Império*. Nesta comunicação buscarei referir-me principalmente a passagens de *Império*, fornecendo secundariamente referências a diversos textos negrianos daquela época.

produção de uma *nova subjetividade proletária* que “recusa[va] valorizar um tipo de programa fixo de produção material típico do regime disciplinar”⁵ (*ibid.*, p. 274), isto é, o trabalho fabril. Este acúmulo de lutas, ocorrido não somente no terreno da produção mas também naquele da reprodução social, foi capaz de pôr, no fim dos anos sessenta, o sistema capitalista em crise.⁶

Embora a crise tenha como consequência uma baixa na taxa geral de lucros, ela não é encarada sempre de maneira completamente negativa pelo capital, pois lhe oferece a possibilidade de reestruturação:

Marx argumenta que o capital tem mesmo um interesse fundamental na crise econômica por seu poder transformador. A respeito do sistema geral, capitalistas individuais são conservadores. Eles focam primariamente em maximizar seus lucros individuais em curto prazo mesmo quando isso leva a um funesto caminho para o capital coletivo a longo prazo. A crise econômica pode vencer essas resistências, destruir setores não lucrativos, reestruturar a organização da produção e renovar suas tecnologias (*ibid.*, pp. 266-7).⁷

Segundo o autor, no entanto, não se deve atribuir ao capital o poder de definir a reestruturação de seu próprio paradigma produtivo. Embora a crise ofereça a oportunidade de renovação e o capital se sirva dela para transforma-se, ela está longe de ser desejada, sendo sempre uma imposição que vem de fora do capital, isto é, do antagonismo realizado pelas lutas proletárias. Nesse sentido, Negri diz que

⁵ Hardt e Negri referem-se a Foucault. Para o conceito de disciplina no autor francês, *cf.*, Foucault, 2010, cap. 3. Para o uso do conceito em *Império*, *cf.*, cap. 3.2.

⁶ Segundo o autor, “a crise capitalista não é simplesmente uma função da dinâmica interna do capital, mas é causada diretamente por conflito proletário”. Assim, “a queda da taxa de lucros e a ruptura das relações de comando nesse período [anos sessenta] são melhor compreendidas quando vistas como um resultado da confluência e acumulação de ataques proletários e anticapitalistas contra o sistema capitalista internacional” (Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 261). Para uma análise detalhada do caráter político da crise para além de uma dinâmica econômica interna do capital, *cf.*, Negri, *Marx on cycle and crisis* In: *Id.*, 1988, pp. 43-90.

⁷ A relação entre a crise e a reestruturação capitalista pode ser encontrada em diversos textos de Negri dentre os quais podemos destacar, por exemplo: Hardt; Negri, *op. cit.*, cap. 3.3; Guattari; Negri, 2010, caps., 2 e 3; Negri, *The crisis of de Planner-State* In: *Id.*, 2005, caps. 4 e 5.

a história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história *reativa*: deixado a seus próprios expedientes o capital nunca abandonaria um regime de lucro. Em outras palavras, o capitalismo se submete a uma transformação sistêmica somente quando ele é forçado a isso e quando seu regime atual não é mais sustentável (*ibid.*, p. 268).

Trata-se aqui de uma chave de leitura chamada por Timothy S. Murphy de “hipótese operarista”, que percorrerá toda a trajetória intelectual de Negri a partir dos anos sessenta.⁸ Tal hipótese é sintetizada por Mario Tronti em *Lenin in Inghilterra*,⁹ onde é promovida uma “revolução copernicana” que põe como princípio de análise as lutas da classe operária, sendo o desenvolvimento capitalista subordinado a elas.¹⁰ Isso significa que o desenvolvimento capitalista não será mais lido através de uma dinâmica econômica interna (como os ciclos econômicos em Schumpeter, por exemplo), mas antes, através do antagonismo, da luta política. A validade desta chave de leitura que, segundo Tronti, não é apenas uma “proposição retórica” e tampouco um mote para “restaurar nossa [da classe operária] confiança” (*op. cit.*, p. 87) deve ser confirmada na história do desenvolvimento capitalista (*loc. cit.*). Para Negri, por seu turno, o acúmulo de lutas contra o regime disciplinar global dos anos sessenta confirma a hipótese:

se a guerra do Vietnã não ocorresse, se não houvessem revoltas trabalhistas e estudantis nos anos sessenta, se não houvesse 1968 e a segunda onda de movimentos de mulheres, se não houvesse toda uma série de lutas anti-imperialistas, o capital ficaria contente em manter seu próprio arranjo de poder, feliz de ter escapado do problema de mudar seu paradigma de produção! (Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 275)¹¹

⁸ Sobre a “hipótese operarista” *cf.*, Murphy, *op. cit.*, p. 70.

⁹ In: Tronti, 2006, pp. 87-93.

¹⁰ “Temos visto também primeiro o desenvolvimento capitalista, depois as lutas operárias. É um erro. Devemos reverter o problema, mudar o sinal, partir do princípio: o princípio é a luta da classe operária. Ao nível do capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista é subordinado à luta operária, vem depois dela, e a elas deve fazer corresponder o mecanismo político da própria produção” (Tronti, *op. cit.*, p. 87). Para a análise da revolução copernicana operada por Tronti, *cf.* Toscano, *Chronicles of insurrection: Tronti, Negri and the subject of antagonism*, p. 114 e ss In: Chiesa; Toscano (eds.), 2009, pp. 109-30.

¹¹ Prosseguem os autores: “ficaria contente por várias boas razões: porque os limites naturais de seu desenvolvimento lhe serviam bem; porque ele era ameaçado pelo desenvolvimento do trabalho imaterial; porque sabia que a mobilidade transversal e a hibridização da força de trabalho mundial abririam o potencial de novas crises e conflitos de classe em um grau jamais experimentado antes” (*ibid.*, p. 275-6).

Se o desenvolvimento capitalista dá-se não por si mesmo, mas a partir da imposição das lutas proletárias que lhe fazem frente, isto é, a partir de seu antagonismo, devemos nos perguntar como poderia a recusa proletária à organização capitalista do trabalho (ou, como apresentado em *Império*, à ordem disciplinar global) ditar os caminhos do desenvolvimento capitalista. Em *Império*, Negri recorre à noção nietzschiana de transvaloração de valores¹² para explicar o movimento realizado pelo proletariado no contexto das lutas dos anos sessenta. Para o filósofo italiano, “a recusa massiva do regime disciplinar, que tomou várias formas, não foi somente uma expressão negativa, mas também um momento de criação” (*ibid.*, p. 274), pois, ao passo que a classe proletária recusava o regime disciplinar, ela também criava novas formas produtivas capazes de causar transformações materiais que afetam a produção capitalista e por isso a ameaçam.¹³ Nesta “transvaloração de valores”, elementos como mobilidade, flexibilidade, cooperação, afetividade, intelectualidade, comunicação, em suma, uma série de aspectos que “poderiam ser considerados formas mais imateriais de produção” (*ibid.*) tomaram uma posição cada vez mais preponderante na reprodução social.¹⁴

Assim, diante da crise e sendo incapaz de ditar os próprios caminhos de sua transformação, o capital buscará apropriar-se das novas formas produtiva e social criadas pelo proletariado, o que permitirá a

¹² Para o conceito de transvaloração de valores em Nietzsche, *cf.*, por exemplo, Nietzsche, 2009, primeira dissertação.

¹³ “Os jovens que recusavam a mortífera repetição da sociedade-fábrica inventaram novas formas de mobilidade e flexibilidade, novos estilos de vida. Movimentos estudantis forçaram a atribuição de um alto valor do conhecimento e do trabalho intelectual. Movimentos feministas que tornaram claro o conteúdo político das relações ‘pessoais’ e recusaram a disciplina patriarcal elevaram o valor social do que era tradicionalmente considerado trabalho de mulher, que envolve um alto conteúdo de trabalho afetivo ou diligente [*caring labor*] e se centra em serviços necessários à reprodução social. Toda panóplia de movimentos e toda a contracultura emergente destacaram o valor social da cooperação e comunicação. Esta massiva transvaloração dos valores da produção social e da produção de novas subjetividades abriu uma via para uma poderosa transformação da força de trabalho” (Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 274-5).

¹⁴ “O regime disciplinar claramente já não conseguia conter as necessidades e desejos dos jovens. A perspectiva de conseguir um emprego que garantia um trabalho estável e regular por oito horas diárias, cinquenta semanas anuais, por toda a vida economicamente ativa [*entire working life*], a perspectiva de entrar no regime normalizado da fábrica social, que havia sido um sonho para muitos de seus pais, agora parecia uma espécie de morte” (*ibid.*).

Negri, em continuidade ao postulado trontiano,¹⁵ afirmar que “o poder do proletariado impõe limites ao capital e não só determina a crise mas também dita os termos e a natureza da transformação. *O proletariado efetivamente inventa as formas produtiva e social que o capital será forçado a adotar no futuro*” (*ibid.*, p. 268).¹⁶ ¹⁷ Tal apropriação, ocorrida a partir dos anos setenta, será o objeto central da reestruturação capitalista e o início da construção do Império.

Negri denomina a reação capitalista no terreno produtivo de informatização da produção. *Grosso modo*, a informatização da produção é definida como a passagem da hegemonia do setor industrial para a hegemonia do setor de serviços na economia capitalista global. Nessa área, os empregos são “altamente móveis e envolvem flexibilidade de aptidões” (*ibid.*, p. 285). O trabalho (tendencialmente) hegemônico na informatização da produção é o trabalho imaterial que, segundo uma breve definição de Michael Hardt e Paolo Virno, “deve (...) ser concebido como o trabalho que produz o elemento informacional, cultural ou afetivo da mercadoria” (2006, p. 261). Em *Império*, Negri destaca três categorias do trabalho imaterial, atuantes em nossa sociedade:

a primeira é envolvida numa produção industrial que tem sido informacionalizada e tem incorporado tecnologias da informação de maneira a transformar o próprio processo de produção. A atividade fabril é encarada como um serviço, e o trabalho material de produção de bens duráveis mistura-se com e tende para

¹⁵ “O ponto de partida do novo discurso nos diz que, a nível nacional e internacional, a atual e particular situação política da classe operária guia e impõe um certo tipo de desenvolvimento do capital” (Tronti, *op. cit.*, p. 88)

¹⁶ “Lutas proletárias constituem – em termos reais, ontológicos – o motor do desenvolvimento capitalista. Elas obrigam o capital a adotar níveis de tecnologia cada vez mais altos, e dessa maneira transformam os processos de trabalho. As lutas forçam o capital continuamente a reformar as relações de produção e transformar as relações de dominação. Da manufatura à indústria em larga escala, do capital financeiro à reestruturação transnacional e à globalização do mercado, são sempre as iniciativas do poder organizado do trabalho que determinam a figura do desenvolvimento capitalista” (Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 208). Afirmção semelhante pode ser encontrada também em Marx, quando ele diz que “seria possível escrever toda uma história das invenções feitas desde 1830 unicamente como propostas de municiar o capital com armas contra a revolta de classes” (*apud*, Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 446, n. 3).

¹⁷ É preciso atentar-se para o sentido específico que tem aqui o termo “proletariado”. Trata-se do “operário social”, conceito forjado por Negri para caracterizar este operário de novo tipo, criador e operador destas “formas mais imateriais de produção”. Para o tema do operário social, *cf.*, Negri, 2007 e 1992.

o trabalho imaterial. O segundo é o trabalho imaterial de tarefas analíticas e simbólicas, que se divide na manipulação inteligente e criativa de um lado e nas tarefas simbólicas de rotina de outro. Finalmente, um terceiro tipo de trabalho imaterial envolve a produção e manipulação de afeto e requer (atual ou virtualmente) contato humano bem como trabalho do tipo físico (Hardt; Negri, *op. cit.* p. 293).

Esta nova forma hegemônica de trabalho, como vimos, foi determinada pelo antagonismo operário dos anos sessenta – pois responde a seus desejos de mobilidade, flexibilidade, comunicabilidade, criatividade, etc. –, sendo seu resultado concreto. Isto não significa, porém, que a reestruturação capitalista atendeu, sem mais, às demandas do proletariado. Ao apropriar-se destas demandas, o regime capitalista em sua formação imperial perverte as demandas proletárias, por exemplo, homogeneizando (potencialmente) todas as formas de trabalho sob o modelo computacional, tornando o computador uma espécie de ferramenta universal de trabalho (chocando-se contra as de diversidade, pluralidade); usando sua capacidade adquirida de locomoção como arma nas negociações – trabalhistas principalmente, mas também ambientais, sociais, etc. – com uma determinada população local (pervertendo as demandas de mobilidade); ou ainda, estimulando uma série de formas precárias de trabalho como o *free-lance*, o *homeworking*, o *piecework*, dentre outras.

Se encontramos no acúmulo de lutas dos anos 60 as bases históricas e políticas do trabalho imaterial e na reestruturação capitalista dos anos 70 a forma concreta que lhe foi dada, cremos poder dizer que no trabalho de Félix Guattari¹⁸ é encontrada parte significativa de sua base filosófica. Obviamente, não se pretende negar o lugar fundamental que tem o aparato teórico de Marx e do marxismo italiano contemporâneo a qual Negri se filia para o desenvolvimento deste tema. Com efeito, conceitos marxianos como “subsunção real” da sociedade ao capital ou “intelecto geral”, para ficar apenas com dois exemplos, marcam frequente presença na análise da nova forma de produção capitalista, seja

¹⁸ Assim como o fizemos com Hardt, omitimos aqui a referência a Gilles Deleuze. Justificamos esta omissão pois, apesar de comentarmos aqui o trabalho conjunto de Deleuze e Guattari, nossa pesquisa centra-se primordialmente na relação entre Guattari e Negri, onde Deleuze aparece de forma lateral.

nos escritos de Negri mais próximos ao operarismo, seja naqueles de maturidade, desenvolvidos junto a Michael Hardt. Entretanto, Negri aponta para a insuficiência teórica e a necessidade de avançar em relação a este aparato conceitual (ir além de Marx).¹⁹ Da mesma forma, é necessário ainda investigar o papel que tem o trabalho de Michel Foucault em *Império* e nos livros que o seguem, tarefa que, contudo, transborda os objetivos de nosso trabalho.²⁰ Assim, tomando a precaução de não subestimar a importância destas duas linhas teóricas para o exame negriano do trabalho imaterial, destacamos a importância do trabalho de Guattari, tanto em seus escritos com Gilles Deleuze (mas também com outros autores, como Eric Alliez e o próprio Negri) quanto em suas investigações individuais para este mesmo exame.

Esta decisão nos é justificada a partir de uma série de conexões teóricas, políticas e mesmo biográficas entre Negri e Guattari. Nesta comunicação, todavia, destacamos um trecho de *Império* onde diz Negri sobre Deleuze e Guattari:

eles concentram nossa atenção claramente na *substância ontológica da produção social*. Máquinas produzem. O funcionamento constante das máquinas sociais em seus vários aparatos e agenciamentos produzem o mundo e os sujeitos e objetos que o constituem [...]. Deleuze e Guattari descobrem a produtividade da reprodução social (produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, devires) (Hardt; Negri, *op.cit.*, p. 28, grifos meus).

A referência é clara. Trata-se do tema da produção desejante, desenvolvido por Guattari e Deleuze em *O anti-Édipo*. Passemos doravante a um breve exame desta obra a fim de compreender a razão de Negri enxergar lá a “substância ontológica da produção social” assim como indicar a importância dessa descoberta para a ideia de um trabalho imaterial.

¹⁹ O tema do “além de Marx” aparece na trajetória intelectual de Negri nos anos setenta, tornando-se título de seu curso sobre os *Grundrisse* ministrado École Normale Supérieure (Rue d’Ulm) em 1978 a convite de Louis Althusser. Cf., Negri, 1991.

²⁰ A este respeito, diz Negri que “em muitos sentidos o trabalho de Michel Foucault preparou o terreno para esta investigação do funcionamento material do comando imperial” (Hardt; Negri, *op. cit.*, p. 22). Com efeito, conceitos foucauldianos como disciplina, controle e biopolítica são fundamentais para a argumentação de Negri em *Império*. Para um exame do uso feito em *Império* destes conceitos de Foucault, cf., Laval. *De la “limite” du capital au “seuil” du communisme?* In: Dardot; Laval; Mouhoud, 2007, pp. 159 e ss.

O anti-Édipo, de Deleuze e Guattari é, muitas vezes, lido apenas como uma crítica à psicanálise, seja de matriz freudiana ou estruturalista-lacaniana. Com efeito, um dos grandes méritos dos autores é fazer convergir o marxismo e a psiquiatria²¹ em um renovado exame do social que transborda a mera crítica à psicanálise e tematiza importantes questões nas áreas da filosofia, antropologia, política, dentre outras. “Para atingir este objetivo”, nos diz Ian Buchanan,

ele [o livro] teve que realizar duas coisas: 1) introduzir o desejo no mecanismo conceitual usado para compreender a produção e reprodução social, tornando-o parte da infraestrutura da vida cotidiana; 2) introduzir a produção no conceito de desejo, removendo então a amarra artificial que separa as maquinações do desejo das realidades da história (2008, p. 39).²²

Trata-se, assim, da articulação entre duas instâncias até então distintas uma da outra nos quadros teóricos da psicanálise e também do marxismo tradicional, a do desejo e a da produção. Tais operações serão realizadas já nas primeiras páginas de *O anti-Édipo*, servindo como ponto de partida para todo o desenvolvimento do livro. Para tanto, os autores tomam a esquizofrenia como modelo produtivo.

“O passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 12). Uma advertência deve ser feita aqui sobre o uso que os autores fazem do conceito de esquizofrenia. Apesar da experiência profissional de Guattari na Clínica de La Borde (e talvez justamente por isso),²³ o conceito de esquizofrenia mobilizado pelos autores não é o do doente mental, asilado, hospitalizado, um esquizofrênico “artificial” reduzido a um “farrapo autístico” pela psiquiatria (*ibid.*, pp. 15, 34), mas antes, “a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e repro-

²¹ Psiquiatria aqui deve ser compreendida em sentido lato, como uma ciência da psique, englobando assim toda as áreas que são englobadas pelo prefixo “psi”, como a psicologia, a psicopedagogia, psicossociologia, a própria psicanálise, etc.

²² Esta tarefa é atribuída por Deleuze e Guattari a uma “psiquiatria verdadeiramente materialista”, *cf.*, 2010, pp. 38-9.

²³ O trabalho e convivência com os esquizofrênicos tem um lugar fundamental na teoria e prática guattarianas: “[eu] tinha uma espécie de lugar ou de discurso esquizo, sempre fui apaixonado, atraído pelos esquizos. É preciso conviver com eles para compreender” (Guattari In: Deleuze, 1992, p. 25). Sobre a atuação de Guattari em La Borde, *cf.*, Dosse, 2010, caps. 2, 3.

duadoras, a *universal produção primária como 'realidade essencial do homem e da natureza'*" (*ibid.*, p. 16, grifos meus). Encontra-se no delírio esquizofrênico uma experiência livre de determinações (isto é, repressões) sociais, colocada como limite de qualquer produção social. É através do delírio esquizofrênico que temos acesso ao desejo em um de seus estados mais críticos, mais agudos (Guattari In: Deleuze, 2010, p. 335) ou, podemos mesmo dizer, mais puros: "experiência dilacerante, demasiado emocionante, pela qual o esquizo é aquele que mais se aproxima da matéria, de um centro intenso e vivo da matéria" (Deleuze; Guattari, *op. cit.*, p. 34).²⁴

A esquizofrenia é, então, o modelo produtivo utilizado por Guattari. Mais especificamente, é o modelo de produção do inconsciente. Aqui encontramos uma das maiores críticas dos autores à psicanálise, assim como uma das principais teses de *O anti-Édipo*. O aspecto produtivo do inconsciente teria sido descoberto pelo próprio Freud. Entretanto, com o desenvolvimento da teoria psicanalítica, especificamente com o estabelecimento teórico do complexo de Édipo, o inconsciente produtivo foi substituído por outro, representativo (*ibid.*, p. 40). Também o desejo de forma mais geral teria sido compreendido erroneamente pela psicanálise. Se pensarmos no esquema platônico formulado em *O Sofista* que distingue as artes [*tekné*] de produção e de aquisição, podemos dizer que o desejo, como formulado tradicionalmente pela psicanálise – mas também pelo pensamento ocidental de maneira mais geral –, diz respeito à aquisição: o desejo deseja algo que lhe falta, sendo guiado por um vazio fundamental.²⁵ Deleuze e Guattari buscarão reestabelecer o caráter criativo, construtivo, do inconsciente e do desejo, referindo-os, portanto, ao primeiro termo do esquema platônico: a produção. A fim de cumprir esta tarefa, os autores recorrerão à noção de processo.

²⁴ Para uma distinção mais detalhada entre a esquizofrenia como modelo produtivo e a esquizofrenia enquanto patologia psiquiátrica, *cf.*, Buchanan, *op. cit.*, pp. 39-45.

²⁵ A noção de desejo como falta, atacada pelos autores, pode ser remetida principalmente a Lacan, 1988. Para Deleuze e Guattari, entretanto, "não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz (2010, p. 44). Para um comentário sobre a questão do desejo, *cf.* também *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, D comme Désir*. Para os desdobramentos da formulação guattariana do inconsciente, *cf.* Guattari, 1988.

O processo, segundo uma breve definição dada por Guattari, é uma “série contínua de fatos ou de operações que podem conduzir a outras séries de fatos e de operações” (2009, p. 296). Em *O anti-Édipo*, o processo de produção é a maneira que o próprio esquizofrênico vive o mundo e, por conseguinte, o modo de atuação do desejo. Deleuze e Guattari destacam três sentidos de processo. O mais fundamental é de que o processo permaneça um processo, isto é, que ele não seja tomado como um fim e que tampouco se confunda com sua própria continuação ao infinito: “o processo deve tender para sua efetuação [*accomplissement*]” (Lawrence *apud* Deleuze e Guattari, *op. cit.*, p. 15).

Um segundo sentido de processo é o da indistinção entre homem e natureza. Tal indistinção é encontrada no passeio de Lenz, em que “a natureza já não é vivida como natureza” (Deleuze e Guattari, *op. cit.*, p. 12). Ela não deverá mais ser considerada como exterior ao homem, um objeto cujo homem domina ou mesmo tortura, mas antes como uma “mesma realidade essencial do produtor e do produto” (*ibid.*, p. 15):

já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (*ibid.*, p. 12).

Por fim, a noção de processo diz respeito também à indistinção entre as esferas econômicas da produção, distribuição e consumo. Para Deleuze e Guattari, essa distinção pressupõe ou é condicionada pela separação entre homem e natureza, além do capital e da divisão do trabalho, assim como da “falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo” (*ibid.*, p. 14), como mostrara Marx. Em contraposição a estas distinções, os autores afirmam que, segundo o modelo da esquizofrenia,

não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produção de registros*, de distribuições e marcações; *produção de consumos*, de volúpias,

de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos” (*ibid.*).

Neste momento podemos perceber o ponto para o qual Negri chama atenção em *Império*. Com sua noção de processo, Deleuze e Guattari podem inserir a produção no desejo e o desejo na produção, avançando em relação à psicanálise – onde o desejo era uma categoria de aquisição – e à tradição marxista – onde o desejo compunha a chamada superestrutura – na construção de uma psiquiatria materialista (contra cruzamento vulgar entre Marx e Freud). Como vimos, o trabalho imaterial ultrapassa os muros da fábrica, sendo um trabalho imediatamente social. Isso não significa, todavia, que esta nova forma de trabalho seja incapaz de produzir valor. Pelo contrário, nos diz Negri, a originalidade do novo capitalismo reestruturado “consiste em captar, em uma atividade social generalizada, elementos inovadores que produzem valor” (2003, p. 94).²⁶ Para a compreensão desta nova forma de organização capitalista do trabalho, Negri afirma a necessidade de “desenvolver uma *ontologia do trabalho imaterial*, ou melhor, uma *ontologia do ser imaterial* que dentro de si vê a hegemonia do trabalho imaterial” (*ibid.*, p. 92). Daí a importância da “descoberta” de Deleuze e Guattari que, como vimos, oferece, na leitura de Negri, uma base ontológica da produção social. Um exame mais profundo da ontologia da produção capitalista imperial deverá ser, assim, a próxima tarefa a ser realizada em nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

- BUCHANAN, Ian. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. A reader's guide*. London; New York: Continuum, 2008.
- CHIESA, Lorenzo; TOSCANO, Alberto. *The italian difference. Between nihilism and biopolitics*. Melbourne: Re.press, 2009.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian; MOUHOUD, El Mouhoub. *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris: La découverte, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: 34, 1996.

²⁶ A partir de *Império*, Negri buscará destacar a dimensão produtiva da própria vida, donde sua apropriação do conceito foucauldiano de biopolítica. Para este tema, *cf.*, Hardt; Negri, *op.cit.*, cap. 1.2 e Negri, 2003, pp. 89-114.

- . *Ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: 34, 2010.
- DOSSE, François. *Deleuze e Guattari. Biografias cruzadas*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GUATTARI, Félix. *Les années d'hiver 1980-1985*. Paris: Les praires ordinaires, 2009.
- . *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papyrus, 1988.
- GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. *Les nouveaux espaces de liberté*. Lignes, 2010.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge (MA); London: Harvard University, 2000.
- HARDT, Michael; VIRNO, Paolo. *Radical thought in Italy: A potential politics*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 2006.
- L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Direção: Pierre-André Boutang; Michel Parmat. Édition Montparnasse, 1996. 3 DVD (6h03mins). Versão legendada para o português disponível em <http://vimeo.com/10192065> [parte 1, letras A-F], <http://vimeo.com/10185586> [parte 2, letras G-L], <http://vimeo.com/10180362> [parte 3, letras M-Z]. Transcrição integral do vídeo disponível em <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf> [acessados em 20-11-14].
- LACAN, Jacques. *O seminário 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and the Multitude*. Cambridge (UK); Malden (MA): Polity, 2012.
- NEGRI, Antonio. *Books for Burning. Between civil war and democracy in 1970s Italy*. London, New York: Verso, 2005.
- . *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003
- . *Fin de Siglo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- . *Marx beyond Marx*. New York; London: Autonomedia; Pluto, 1991.
- . *Revolution Retrieved. Writings on Marx, Keynes, capitalist crisis, and new social subjects (1967-83)*. London: Red Notes, 1988.
- NEGRI, Antonio; TOMASSINI, Roberta; POZZI, Paolo. *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre Corte, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- TRONTI, Mario. *Operai e Capitale*. Roma: DeriveApprodi, 2006.

A gênese do dever-ser e do valor a partir da essência teleológica do trabalho

Fátima Maria Nobre Lopes
Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

A temática acerca das categorias do valor e do dever-ser a partir da essência teleológica do trabalho é uma das questões centrais que György Lukács trata na sua *Ontologia do Ser Social*, obra essa que seria a introdução de um tratado sobre ética que não chegou a se efetivar. No entanto, a *Ontologia* tornou-se uma vasta obra sobre a teoria do gênero humano, na qual ele apresenta as categorias fundamentais da vida social dos homens, ao mesmo tempo em que resgata os delineamentos centrais de uma ontologia deixada por Marx.

Desse modo, a *Ontologia* de Lukács trata principalmente das questões fundamentais do ser social, a partir das categorias do trabalho, reprodução, ideologia e estranhamento. A todas elas Lukács atribui um caráter histórico e social, cuja constituição e fundamentos partem das ações e decisões alternativas dos próprios homens. No entanto é o trabalho a categoria fundante de toda a processualidade do homem na sua vida social cuja essência consiste no estabelecimento de posições teleológicas compreendendo duas esferas: as teleologias primárias, que ocorrem no ato direto do trabalho, nas relações dos homens com a natureza; e as teleologias secundárias, que ocorrem nos complexos sociais decorrentes do trabalho, quer dizer, na superestrutu-

tura, nas relações dos homens entre si.

As teleológicas primárias e as secundárias tem um papel fundamental na práxis social dos homens, pois, é a partir delas que são estabelecidos o dever-ser do fim (cuja gênese ocorre no trabalho) e este, por sua vez, é orientado por valores. Portanto, dever-ser e valores são partes constitutivas da vida social dos homens e, enquanto tais, também são históricas e sociais.

Enfim, por meio do trabalho e dos atos teleológicos primários e secundários, o homem destina um determinado rumo ao seu desenvolvimento pessoal e social, impelido pelo dever-ser e por valores que irão levá-los a permanecer na sua particularidade ou irão contribuir para a sua elevação atingindo os autênticos valores éticos. É por isso que o dever-ser do fim e os valores tem um peso notável no desenvolvimento do gênero humano.

POSIÇÃO TELEOLÓGICA DO TRABALHO: GÊNESE ONTOLÓGICA DO DEVER-SER

Segundo Lukács, os homens participam do destino da humanidade por meio das suas próprias ações e pensamentos. Mesmo as ações dos indivíduos singulares potencialmente afetam a sociedade inteira e, no limite, o próprio destino do gênero humano. Portanto, a sociabilidade é consubstancial à natureza dos indivíduos que agem sempre em situações concretas cuja tessitura histórica é o próprio processo de objetivação/alienação (exteriorização)¹.

Isso quer dizer que a consciência dos homens não é um simples epifenômeno das séries causais objetivas (quer sejam naturais ou postas) e sim que ela tem um papel decisivo no devir histórico do ser social graças à sua presença no trabalho ao estabelecer o fim (teleologia), escolher os meios e realizar a ação. É nesse sentido que Lukács afirma sempre no decorrer da sua *Ontologia* que o trabalho, através da posição teleológica do homem, gera e fundamenta a sua vida social.

¹ Na edição italiana da *Ontologia* de Lukács, o termo *alienação* tem o sentido de *exteriorização*, ao passo que os bloqueios à plena explicitação do gênero humano são caracterizados por *estranhamento* (que em nossa literatura brasileira ganha o nome de *alienação*). Por esse motivo sempre que utilizarmos a terminologia *alienação* neste artigo, colocaremos, entre parenteses, a palavra *exteriorização*, posto que é este o sentido empregado na mencionada edição.

Aqui emerge uma transformação não só na objetividade, mas também no sujeito que trabalha. Nesse processo de transformação postula-se a unidade ontológica entre objetivação e alienação (exteriorização) na qual podem ocorrer estranhamentos ou elevações do desenvolvimento social e da personalidade voltada ao para-si. A ação dirigida para uma dimensão ou outra vai depender da escala de valores dos sujeitos da ação, pois, o processo de objetivação/alienação (exteriorização) impõe aos homens critérios para valoração tanto em relação ao trabalho em-si (no ato de transformar a natureza em objetos de uso) como em relação ao seu comportamento enquanto indivíduos.

Portanto, o homem através do trabalho e dos atos teleológicos impõe um determinado rumo ao seu desenvolvimento (pessoal e social). E aqui ele é “impelido por valores extremamente diversos, que determinam a escolha entre conservação, reprodução ou superação” (Lukács, 1981, p. 429). Lukács comenta que neste desenvolvimento os valores têm um peso notável, pois há aqueles que impelem os homens a permanecer na mera particularidade e há aqueles voltados para a construção da generidade humana para-si, que são os autênticos valores éticos.

É evidente que nesse âmbito são necessários tipos de comportamentos que se tornam decisivos para o gênero humano. Lukács diz que “é reconhecido universalmente que o domínio do homem sobre os próprios instintos, afetos, etc, constitui o problema fundamental de qualquer disposição moral, desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas da ética”(Lukács, idem p. 54). O problema desses graus superiores Lukács afirma que irá discutir de forma detalhada na Ética. Mas no quadro da ontologia do ser social o domínio sobre os afetos já aparece nos estágios iniciais do trabalho, pois para o seu sucesso é preciso que o homem tenha domínio sobre si mesmo. Portanto, o salto do homem enquanto ser biológico ao ser social através do trabalho provoca mudanças no seu comportamento, principalmente em relação à posição teleológica e à sua realização pois a sua ação deve estar a serviço do fim estabelecido na respectiva posição. Temos aqui o surgimento de uma práxis caracterizada pelo *dever-ser*. Segundo Lukács “o momento determinante imediato de qualquer ação que vise a sua realização não pode deixar de ter a forma do dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é decidido verificando se e

como ele favorece a obtenção do fim”(Lukács, idem p. 71).

Podemos perceber que o *dever-ser* na ontologia lukacsiana refere-se a uma ação em prol da obtenção do fim estabelecido na posição teleológica. É por isso que, para Lukács, *a origem do dever-ser* ocorre “a partir da essência teleológica do trabalho” (Lukács, idem p. 76. O grifo é nosso). Portanto, o processo do trabalho é guiado teleologicamente e o seu desenvolvimento consiste no aperfeiçoamento e na concretização do fim. E, aqui, o agir é orientado pelo *dever-ser do fim* que, sendo realizado o máximo possível eleva o ser a níveis mais altos.

Não obstante, para Lukács, o *dever-ser* e os valores são uma criação do homem explicitados concretamente no seu processo sócio-histórico, tanto em relação ao *trabalho* (no plano das *teleologias primárias*) de onde se origina ontologicamente o *dever-ser*, como em relação aos *complexos sociais* que daí derivam (no plano das *teleologias secundárias*).

No que se refere ao *dever-ser no trabalho*, a sua essência ontológica atua sobre “o sujeito que trabalha e determina o seu comportamento laborativo, mas não acontece apenas isto; ela determina também o seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho” (Lukács, idem p. 76-77). E nesse processo, a constituição do fim, do produto e dos meios, também determina a essência da postura subjetiva, ou seja, um trabalho só pode ter sucesso “quando cumprido sob o fundamento de uma grande objetividade, e por isso a subjetividade neste processo deve estar a serviço da produção” (Lukács, idem p. 77). Naturalmente as qualidades do sujeito (habilidades, espírito de observação, tenacidade, etc.) influenciam no curso do processo de trabalho, porém todas as faculdades do homem que aí são mobilizadas devem estar sempre voltadas para o domínio efetivo desse processo. Se for preciso ocorrem até mesmo mudanças interiores, daí a necessidade do autodomínio do homem nessa esfera do trabalho como efeito necessário do *dever-ser* do fim.

Essas postulações de Lukács nos dizem claramente a influência do *dever-ser* do trabalho no comportamento do sujeito, agindo sobre ele e modificando-o. Por conseguinte, o ponto de partida determinante no trabalho é o *comportamento efetivo* do trabalhador independente de ter efeitos práticos ou não no interior do sujeito, apesar do *dever-ser* “promover e despertar algumas qualidades do homem que mais tarde

serão de grande importância para formas de práxis mais evoluídas” (Lukács, *idem*, p.77). Lukács afirma que mesmo assim essas mudanças no sujeito não envolvem, de imediato, a totalidade da sua pessoa, podem funcionar muito bem no trabalho enquanto tal, sem atingir o restante da vida do sujeito. Há grandes possibilidades de que isto aconteça, mas apenas possibilidades.

Porém em relação às *teleologias secundárias*, quando a finalidade é a de induzir outros homens a posições teleológicas que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente, e, nesse caso, a autotransformação do sujeito torna-se um objeto imediato das respectivas posições teleológicas cujo conteúdo, assim como no trabalho, *é também um dever-ser*. Certamente que essas posições se distinguem daquelas do processo de trabalho tanto por serem mais complexas e também pela sua diversidade e qualidade.²

As derivações que podemos tirar dessa concepção remetem à seguinte constatação: quer seja no plano das teleologias primárias, quer seja no plano das secundárias, todas as ações estão relacionadas ao *dever-ser*. São atos, diz Lukács, “nos quais não é o passado na sua espontânea causalidade que determina o presente, mas, ao contrário, o objetivo futuro, teleologicamente posto, é o princípio determinante da práxis direcionada para ele” (Lukács, *idem* p. 78). Por isso torna-se importante o exame do dever-ser no trabalho com a sua função de efetivador do intercâmbio orgânico entre homem e natureza. Segundo Lukács essa relação tanto fundamenta a gênese do dever-ser em geral, no sentido da satisfação das necessidades do homem, como das suas formas específicas expressas na superestrutura social.

Lukács diz que o dever-ser, cuja gênese ontológica ocorre a partir da essência teleológica do trabalho, possui possibilidades diversas, tanto objetivas como subjetivas; no plano das teleologias primárias ou secundárias. Quais delas e de que modo irão se tornar realidades sociais, “é uma coisa que depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e, as determinações concretas de tal desenvolvimento, é possível compreendê-las de maneira adequada somente *post festum*” (Lukács, *idem*, p.79). Em todo caso, o dever-ser está intimamente relacionado ao valor, posto que este influi sobre as posições teleológicas, primárias ou secundárias, e também sobre os seus resultados.

2 Lukács comenta que o aprofundamento dessa análise será feito na Ética. Porém o nosso autor faleceu antes de concretizar tal intento.

O CARÁTER SOCIAL DOS VALORES E A SUA DETERMINAÇÃO NO DESENVOLVIMENTO DO GÊNERO HUMANO.

Não há dúvida de que para Lukács o dever-ser e os valores são categorias do ser social e que estão ligados indissolúvelmente ao desenvolvimento do gênero humano em direção ao para-si e, portanto, a uma dimensão ética, cuja realização ocorre através do processo de objetivação/alienação (exteriorização). Esse processo, por meio da teleologia, dá origem a uma nova forma de objetividade humana. Aqui acontece a transformação do real e se desenvolve a práxis social de onde se origina e se fundamenta a questão dos valores e do dever-ser como momentos essenciais na determinação das escolhas e das posições teleológicas.

Apesar dessa íntima conexão entre dever-ser e valor Lukács diz que a questão dos valores deve ser discutida à parte, pois, é o valor que vai definir como válido ou inválido um produto final ou resultado de uma ação e também, como já mencionamos, ele influencia na posição do fim. Então cabe aqui a pergunta se o valor é propriedade objetiva de algo ou se é uma determinação puramente subjetiva e ainda qual é a sua gênese ontológica.

Lukács nos deixa bem claro que o valor é uma categoria puramente social e que possui as dimensões objetiva e ao mesmo tempo subjetiva. Para ele, “não é possível, sem dúvida nenhuma, extrair o valor diretamente das propriedades naturais de um objeto” (Lukács, *idem*, p.79).³ Certamente que para isso é preciso a presença da consciência humana e da posição teleológica; por outro lado, os valores têm também uma dimensão objetiva pois não se pode extraí-los do “nada” e também porque são partes moventes e movidas pelo complexo desenvolvimento social. Portanto, os valores são potencialidades objetivas da materialidade, porém só podem ser atribuídos mediante a posição teleológica dos homens.

É importante compreendermos aqui o destaque de Lukács acerca do caráter social do valor, pois, como já percebemos, os valores são uma criação humana e só existem mediante as qualidades dos objetos e

³ Em outro trecho Lukács diz que “a natureza não conhece valores... a presença efetiva do valor, na realidade, se restringe ao ser social (Lukács, 1981, p.91)

da sua objetivação através da práxis social dos homens. É nesse sentido que Lukács defende a ideia de que os valores só podem surgir através do processo de objetivação/alienação (exteriorização). A mera objetividade é, a princípio, indiferente ao valor, só quando é posta no sistema de objetivações/alienações (exteriorizações) ela pode adquirir um valor. Portanto, os valores e o processo de valoração são puramente sociais. Lukács se refere aos valores materiais e também aos espirituais “como os estéticos ou éticos” (Lukács, idem, p.79). Em suma, todas as avaliações resultantes das decisões subjetivas, “estão ancoradas na objetividade social dos valores, no significado deles para o desenvolvimento objetivo da espécie humana” (Lukács, idem, p.129. O grifo é nosso).

Nessa objetividade social dos valores está contida a aprovação da posição teleológica. Uma faca tem valor, por exemplo, se ela corta bem. Então um objeto tem valor quando pode servir, de maneira adequada, à satisfação da necessidade humana. Podemos encontrar aqui o ponto central do caráter social dos valores cuja gênese ontológica ocorre “no trabalho como produção de valores de uso (bens)” (Lukács, idem, p.84). Dito de outro modo, no processo do trabalho, por meio da posição teleológica, os homens escolhem entre o que é útil ou inútil para a satisfação das suas necessidades. Tal escolha ocorre, como já frisamos, mediante os valores atribuídos na posição do fim, no ato do trabalho. Esse processo consiste na transformação da natureza em objetos de uso.

Nesse momento Lukács está falando do modo mais elementar do valor que está ineliminavelmente ligado à existência natural do objeto que se torna *valor de uso*, na medida em que é útil à vida do homem, por meio da sua posição teleológica. Portanto, todos os valores de uso são produtos do trabalho. Lukács diz que em casos limites encontramos até mesmo valores de uso na natureza, que não sejam produtos do trabalho como o ar, a terra, a madeira, etc. Mesmo assim eles só se tornam valores de uso mediante a posição teleológica do homem acompanhada do seu caráter de utilidade. E também esses mesmos objetos naturais podem ter novos valores à medida que são possibilidades para a criação de produtos de trabalho, como por exemplo, a madeira da árvore que é utilizada na fabricação de cadeiras, casas, etc.

O *valor de uso* nesse contexto da formação social e enquanto meio

de satisfação das necessidades, *é algo de objetivo*. E essa objetividade não é diminuída pelo fato de que a utilidade tenha um caráter teleológico. Desse modo, o valor de uso não é simples resultado dos atos subjetivos, ele manifesta uma propriedade objetiva e social uma vez que é fundado a partir do trabalho.

Em que pese a gênese ontológica do trabalho como criador de valores de uso, a multiplicidade e a dinâmica das mediações que aí interferem fazem com que, no âmbito da superestrutura, os valores adquiram vários significados. Portanto, no plano das teleologias primárias, na troca orgânica entre homem e natureza, a situação é muito mais simples e unívoca; mas no plano das teleologias secundárias o processo é muito mais complexo.

Lukács toma como exemplo o que Marx chama de “*metamorfose das mercadorias*” que se refere à compra e venda de mercadorias resultantes do trabalho. Trata-se das relações mercantis baseadas no *valor de troca* e do *dinheiro*. Em suma, o trabalho simples (criador de valores de uso) com o desenvolvimento da divisão do trabalho, determinada pela tecnologia, ganha uma nova dimensão que *predomina como valor de troca* caracterizando a práxis econômica dos homens.

Por conseguinte essa práxis econômica é obra dos próprios indivíduos, pois ela é resultado de posições teleológicas singulares e de suas efetivações. Mas, a partir de certo nível, esses atos teleológicos se cristalizam numa totalidade processual que “já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares... com efeito, na maioria dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender bem as conseqüências das próprias decisões” (Lukács, *idem*, p.86). Lembramos que é nesse sentido que Marx, e depois Lukács, dizem que o homem faz a sua história sem ter uma consciência e um *domínio total* sobre ela, pois, os efeitos causais no âmbito dessa práxis sintetizam-se numa lei econômica “e deste modo retroagem sobre os atos singulares, determinando-os, e o singular deve, sob pena de fracasso, adequar-se a tal lei” (Lukács, *idem*, p.86-87).

É nesse ponto que consiste o caráter objetivo do valor econômico. A sua objetividade em última instância, está fundado no trabalho, na troca orgânica com a natureza, porém a realidade objetiva do seu caráter de valor vai para além desse nexos elementar, pois o valor de uso

nesse contexto adquire uma dimensão de universalidade tornando-se abstrato ao ser destacado como *valor de troca*, assumindo, assim, a função de guia das relações humanas.

Nesse sentido as leis da práxis econômica produzem e reproduzem, na sua objetiva dialética processual, em nível sempre mais elevado, o homem social, contribuindo para o seu desenvolvimento. Porém esse desenvolvimento das capacidades humanas deve estar adequado à produção. Aqui acontece o desenvolvimento social objetivo ao mesmo tempo em que também se dá o desenvolvimento do homem, mas, o desenvolvimento das capacidades não acompanha necessariamente o da personalidade, ao contrário pode aviltá-la, depreciá-la ao emergir o seu estranhamento.

É por isso que para Lukács, após Marx, o estranhamento é um fenômeno eminentemente social. Do mesmo modo *o valor de troca* “tem um caráter social puro... a sua existência e operatividade, enquanto tais, nada tem a ver com o ser físico, químico ou biológico” (Lukács, *idem*, p.142). É nesse sentido que para Marx e Lukács há a necessidade de superação dessa dimensão do trabalho, enquanto criador de valor de troca, que gera estranhamentos. Ao passo que defendem a positividade do trabalho enquanto criador de valores de uso pois é aqui que consiste o processo de objetivação/exteriorização como uma condição necessária e eterna do desenvolvimento do gênero humano. Somente o seu aspecto de valor de troca, ao gerar os estranhamentos, é que deve ser superado.

O importante dessa dimensão social do valor é que, segundo Lukács, “o desenvolvimento econômico é a espinha dorsal do progresso efetivo. Por isso os valores determinantes que se conservam ao longo desse processo são sempre – conscientemente ou não - referentes a ele” (Lukács, *idem*, p. 98). Nesse sentido os *valores têm um caráter social e um peso ontológico notável no desenvolvimento do gênero humano*. Lukács comenta que apesar dessa constituição ontológica da esfera econômica e da sua função ontologicamente primária no âmbito das relações sociais, isso não implica uma hierarquia de valor. Ele quer apenas destacar que a estrutura econômica é a base da superestrutura social, não podendo jamais ser o inverso. A partir dessa visão é possível compreender o desenvolvimento genérico das categorias superiores. Nesse

desenvolvimento do gênero humano os valores se conservam na sociedade e se tornam partes integrantes da vida dos homens no seu processo de produção e reprodução social. Eis a sua dimensão sócio-objetiva.

No entanto não podemos esquecer que esse caráter do valor, cristalizado na totalidade social é construído pela somatória causal de posições alternativo-teleológicas, ou seja, o valor econômico e os valores dos demais complexos sociais são postos em movimento exclusivamente por meio dos atos teleológicos dos homens, embora a síntese desses atos escape, em parte ou totalmente, ao seu controle e resulte muitas vezes diferente da intenção inicial, pois as ações de cada sujeito interferem no resultado das ações dos outros e vice-versa. Mas é importante frisar que o processo social total tem um caráter apenas causal e não finalístico.

Portanto, é preciso perceber que os valores têm por fundamento ontológico o trabalho, acompanhado da sua base econômica, porém são portadores de determinações para além deles. Decorre aqui uma dependência e, ao mesmo tempo, uma autonomia; uma conexão e uma heterogeneidade entre esses diversos valores, requerendo ações e meios diferentes para realizá-los. O importante é que os resultados adquiram o máximo de otimização possível.

Todo ato social é uma unidade sintética de elementos gerais e particulares. Cabe aos indivíduos escolherem as possibilidades voltadas para a sua particularidade ou para o gênero humano. Aqui temos um *salto* para a *ética*, vai depender da escala de valores. É por isso que, segundo Lukács, os valores têm um grande peso no desenvolvimento do gênero humano e na possibilidade de se chegar ao para-si.

Considerações Finais

Sintetizando as nossas considerações reafirmamos que o dever-ser é um fator determinante da *práxis subjetiva do trabalho*, ou seja, o sujeito do trabalho deve realizar sua atividade tendo em vista o dever-ser do fim estabelecido na posição teleológica. Ao mesmo tempo o dever-ser é uma categoria do ser social em geral uma vez que dessa determinação primária resulta uma objetividade social, determinada pelas teleologias secundárias que também requer um dever-ser. Mas

o dever-ser só pode cumprir essa função porque o que se pretende atingir tem valor para o homem. *Dever-ser e valor* são momentos de um mesmo complexo, porém o *valor* influi, sobretudo, sobre a posição do fim e é o critério de avaliação do produto realizado, ao passo que o *dever-ser* funciona mais como regulador do processo enquanto tal. Por conseguinte *dever-ser* e *valor* são categorias constitutivas do ser social, são distintas entre si e ao mesmo tempo estão inter-relacionadas, influenciando o destino da vida social dos homens.

Tal destino, é claro, vai depender das suas decisões alternativas que recebem impulsos tanto dos valores sociais como também singulares. Portanto, o valor dessas decisões é determinado por uma verdadeira intenção dos homens, tornada objetiva por meio da sua práxis, “intenção que pode orientar-se para o essencial ou para o contingente, para aquilo que leva adiante ou que freia” (Lukács, *idem*, p. 98).⁴ Portanto, diante das alternativas, quer sejam econômicas ou morais, *dever-ser* e valores podem ser postos negativa ou positivamente.

A sociedade atual pode conduzir para um ou outro caminho, pois, ela contém um patamar de possibilidades tanto para a geração e manutenção dos estranhamentos, como também para a sua superação através da elevação dos valores e do cumprimento do *dever-ser* do fim no seu sentido ontológico, conduzindo ao caminho do *para-si*. Sabemos que o predomínio do individualismo egoísta, no mundo atual, dificulta muito esse alcance, porém não é impossível, pois, em muitos casos, decisões singulares podem se tornar generalizantes transformando o que é meramente pessoal “em leis gerais, normas, tradições, etc.” (Lukács, *idem*, p. 429).

Em suma, o desenvolvimento sócio-global possibilita o desenvolvimento do gênero humano em direção ao *para-si*. A realização dessa possibilidade depende das decisões alternativas dos indivíduos que são feitas mediante critérios de valores, que influenciam o *dever-ser* do fim, tanto no plano das teleologias primárias, como no plano das teleologias secundárias. Portanto, a adoção ou rejeição de certos valores podem romper uma determinada estrutura e contribuir para uma nova formação social. Segundo Lukács, os valores têm ou podem

⁴ Em outra passagem, Lukács diz que os indivíduos podem contribuir para a manutenção, rebaixamento ou elevação “do patamar já alcançado da generidade humana” (Lukács, *idem*, p.98).

ter um grande peso na *superação dos estranhamentos* na sociedade atual e esses são justamente os *valores éticos*. É por isso que o nosso autor aponta uma dimensão ética na superação do estranhamento, no caminho do para-si.

REFERÊNCIAS

LUKÁCS, György. *Ontologia dell'essere sociale* – 3 vols. A cura di Alberto Scarponi, 1ª edizioni, Roma: Riuniti, 1976 (vol. I); 1981 (vol. II* e vol. II**).

_____. *La responsabilità sociale del filosofo* (s/data). Introduzione e prefazione di Vittoria Franco, Luca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1989.

_____. *Prolegomeni All'Ontologia Dell'Essere Sociale: questioni di principio de un'ontologia oggi divenuta possibile*. Tradução de Alberto Scarponi. Milano: Guerini e Associati, 1990.

A dialética enquanto método cientificamente correto

Viviane Bonfim Fernandes

Universidade Federal da Bahia

No Prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx alerta sobre o grau de dificuldade do primeiro capítulo de sua obra, devido o caráter científico que procurou dar à sua exposição. Marx (1996a, p. 129) diz: “Todo começo é difícil; isso vale para qualquer ciência. O entendimento do capítulo I, em especial a parte que contém a análise da mercadoria (*Ware*), apresentará, portanto, a dificuldade maior”. Essa dificuldade é dada pelo processo de abstração necessário para a construção conceitual feita por Marx, que declara ter utilizado a faculdade de abstrair para a análise das formas econômicas, e é nesse sentido que trataremos a questão do método empregado, que consiste no tratamento microscópico que procurou dar ao estudo das categorias econômicas (mercadoria, valor, dinheiro) e à sua forma elementar, a mercadoria. A forma elementar representa, para Marx a forma celular, aquela que dá origem ao todo complexo.

No momento da pesquisa Marx parte da matéria, do concreto, dos fatos, de onde procura colher o máximo de informações, esse é o verdadeiro ponto de partida. Porém, depois de analisá-las e tirar suas conclusões a grande questão passa a ser o melhor método para expor suas ideias. E é no método dialético que encontra o caminho científico correto para a reprodução ideal da vida da matéria, nesse momento inaugura um método inovador, onde procura dar um tratamento lógico à matéria, estudando as articulações sistemáticas entre as categorias abstratas pre-

sentos nos fatos reais. Esse tratamento lógico busca alcançar a essência dos fatos que acabam por revelar as leis do movimento da realidade objetiva (GORENDER, 1996, p. 21 a 26). O que Marx pretendia em *O Capital* era explicar a lei do movimento da sociedade moderna.

Para estudarmos a obra de Marx precisamos ter em mente a finalidade que ele estabelece a ela, e é nesse sentido que a sua filosofia é uma filosofia da prática, pois ela necessita tocar o real. Deste modo, o método dialético aplicado por Marx em sua exposição procura explicar o movimento do real como um todo, não deixando de fora nenhuma das fases de desenvolvimento inclusive o seu fim, por isso a dificuldade de entendê-lo. Marx trata não só do movimento do real, mas dentro desse movimento quer entender as fases da forma social do sistema capitalista, surgimento, desenvolvimento e fim.

Por tratar do movimento, o desenvolvimento dos conceitos tratados em Marx não segue uma ordenação linear, não segue um fluxo contínuo, mesmo sendo uma construção conceitual, pois ele trata do movimento contraditório do real.

Segundo Benoit (1997, p. 11), “... Marx procurava a rigorosa unidade dialética de uma teoria que fosse efetivamente crítica e, ao mesmo tempo, também revolucionária...”, não uma teoria analítica apenas, mas que fosse além dela e alcançasse a síntese para que com isso, voltasse a tocar a realidade com a prática revolucionária. Segundo Benoit (1997, p. 13) a obra de Marx se diferencia de uma obra de sociologia e de economia burguesa justamente pelo seu caráter crítico e revolucionário dado pelo método dialético por ele aplicado, e esse é o grande motivo de começar pela análise da mercadoria e não de outro modo. Marx começa pela forma aparente do modo de produção capitalista, de “... como ela aparece para a consciência atual mais imediata e alienada, consciência ainda adormecida pela ideologia burguesa, consciência sem nenhum desenvolvimento” (BENOIT, 1997, 13). E é justamente o método dialético empregado que conduz o leitor pouco a pouco a desvendar as contradições lógicas presentes no sistema capitalista para a partir delas chegar à luta de classes.

Segundo Müller (1982, p.19 e 20) a dialética usada n`*O Capital* significa primeiramente “... o `método/modo de exposição´ crítica das categorias da economia política, o método de `desenvolvimento do

conceito de capital' a partir do valor, presente na mercadoria...". A dialética para Müller (1982, p. 20) "... designa a exposição do movimento lógico do conteúdo...". Para Marx (1996a, p. 140) o fato de procurar um método adequado que espelhasse a vida da matéria no pensamento do homem foi o motivo pelo qual muitos acharam que se tratava de uma construção *a priori*.

Diferente de Hegel, Marx quer transpor o material na cabeça do homem, essa é a forma como entende o ideal, nada mais que a compreensão do real, o que é possível verificar nas referências históricas dadas por Marx ao longo de sua obra, que segundo Pietranera (2011, p. 82) "... permite enriquecer em grande medida seu caráter concreto ...".

Seu método de exposição, por mais que seja uma construção conceitual, mantém a todo momento seu vínculo com a realidade material, histórica, entretanto, a exposição de Marx não pode ser confundida como uma descrição histórica ou uma descrição das categorias econômicas. A ciência que Marx pretende fazer n' *O Capital* nada tem a ver com as ciências empíricas descritivas da realidade, como se essa descrição fosse suficiente para conhecê-las.

Marx prefere seguir o movimento sugerido por Hegel e não o dos economistas que seguiram a tradição empirista. Quanto a isso Pietranera (2011, p. 35) adverte sabiamente para o caráter metafísico da teoria de Smith, que procura disfarçar a ordem da sociedade histórico-burguesa em uma espécie de "ordem natural", caminho pelo qual Marx não optou em seguir. Assim, procurou descobrir a lei que rege os fenômenos da forma social capitalista, procurou o conceito de lei a partir do fenômeno social e não natural, a partir da própria realidade dos homens, e não confundiu o natural com o social.

Para Zelený o método de investigação de Marx se dá de modo empírico, o que leva às representações empíricas e depois aos conceitos. Enquanto o segundo aspecto diz respeito ao segundo momento, o da exposição do pensamento, o da representação do real na mente do homem, o que o difere do método de investigação. Esse alerta é dado pelo próprio Marx (1996a, p. 138) no Posfácio da segunda edição d' *O Capital*, depois das críticas que recebeu por usar o método dialético e sofrer a influência de Hegel na sua exposição foi acusado de ter tratado a Economia metafisicamente.

Marx deixa claro que a investigação feita por ele é empírica, pois precisa captar detalhadamente a matéria para analisar suas várias formas e suas conexões internas, porém a exposição do pensamento, ou seja, do movimento real no pensamento, se dá de outra forma. Para Marx, a exposição do movimento real deve espelhar idealmente a vida da matéria no pensamento, e esse fato é que faz parecer ser o seu pensamento uma construção *a priori* da qual foi acusado. Marx não propõe nenhuma construção *a priori*, muito pelo contrário, parte da matéria para a compreensão da realidade, é dela que faz a construção do real na cabeça do homem, é o real que precisa ser transposto no pensamento. E é esse aspecto que Zelený procura esclarecer.

Para tratar da concepção de ciência de Marx, Zelený observa as diversas concepções presentes na época moderna que acabam por influenciar as de Marx. Procura assim observar o quanto a concepção científica empirista influenciou o pensamento dos economistas e, por conseguinte, busca diferenciá-los de Marx, mostrando deste modo o quanto ele rompe com a tradição meramente empírica e com a tradição idealista hegeliana, sendo justamente o problema do ponto de partida importante para demonstrar essa diferença.

Zelený (1978, p. 63 e 64) observa a relação entre a concepção de Locke e as análises de Smith e de Ricardo, a qual se difere das análises e conseqüentemente da concepção de ciência de Marx. Zelený destaca que o empirismo de Locke parte de uma interpretação individualista e contemplativa, enquanto que para ele Marx prefere a concepção histórico-coletivista e prática.

A abordagem teórica de Marx está, segundo Zelený (p. 64), pautada na sua concepção materialista-dialética, pois para Marx ela não teria nenhum valor se estivesse separada da história real, assim constitui o seu caráter dialético processual, “nunca se trata de subjugar simplesmente os casos singulares abaixo de uma concepção geral conclusiva” (ZELENÝ, 1978, p. 64).

Zelený (1978, p. 65) ressalta a preocupação de Marx com o problema do ponto de partida na metodologia da exposição do modo de produção capitalista, essa preocupação aparece desde a “Introdução” incompleta de 1857 e nas críticas que tece a Smith e Ricardo nas *Teorias sobre a mais-valia*. Para ele a preocupação de Marx está em fazer uma

exposição sistemática genético-estrutural, quer dizer, uma exposição sistemática que abarque a gênese e a estrutura do objeto.

Aqui, o problema passa pelo estado de desenvolvimento da ciência em questão onde, no século XVII, a ciência econômica procurou começar pelo todo, que acabou por fazer uma representação caótica deste. Marx identificou o erro dos economistas clássicos por optarem em começar sua exposição pelo todo complexo, cheio de determinações e, portanto caótico. Nesse momento da sua crítica aos economistas, Marx expõe o método cientificamente correto que começa pelo processo de abstração das determinações mais simples até chegar ao todo vivo. Assim, chega-se às representações do todo de maneira não caótica.

Com isso, Zelený (1978, p. 66) faz uma distinção entre Ricardo e Marx, onde Ricardo parte da determinação simples, que é concebida como essência fixa, enquanto Marx, parte da determinação simples concebida como célula, unidade “simples”, elementar, que dá origem aos contrários. Com Ricardo temos a explicação de um todo complexo mediante a chamada abstração formal, sem a mediação do método genético-estrutural feita por Marx. A abstração formal entende os conceitos enquanto fixos, já o método genético-estrutural entende os conceitos enquanto parte de um processo, ou seja, esses conceitos estão em movimento, parece ser esse o método inovador utilizado por Marx, que buscava entender os conceitos dentro de suas relações mutantes, enquanto originários de uma estrutura, onde na estrutura que ajudaram a construir passam a ter uma nova configuração.

Segundo Zelený (1978, p. 66), para Marx, essa célula elementar da sociedade capitalista se apresenta sobre a forma de mercadoria, a forma-valor do produto, ou seja, a mercadoria é vista como forma econômica específica. Ela desempenha a função de “célula originária” e deste modo a sua análise torna-se o ponto de partida de toda a análise genético-estrutural do capitalismo.

Outra questão que surge relacionada ao método de análise histórico-genético utilizado por Marx, em virtude da abordagem científica que procurou dar ao começo de sua exposição nos remete a Hegel. Segundo Zelený (1978, p. 68), a concepção marxiana do ponto de partida científico ao mesmo tempo em que tem conexão com Hegel se encontra em agudo contraste crítico com o mesmo.

Zelený entende que a proposta de Hegel de uma nova abordagem para se pensar o problema do ponto de partida da ciência é pertinente, em virtude de ele identificar o estudo de algo em desenvolvimento, que muda, que não é fixo. Deste modo, Hegel discorda do método axiomático da matemática que pressupõe uma essência fixa. Essa seria a grande contribuição de Hegel para a abordagem marxiana sobre o começo científico.

Essa ideia sobre o começo científico hegeliano se encontra, no livro *Ciência da Lógica*, de Hegel e Zelený (1978, p. 68 e 69) leva em consideração a influência desse texto na escrita científica de Marx, porém ressalta o aspecto idealista hegeliano descartado por Marx que é a identidade entre ser e pensamento. O movimento, identificado por Hegel, que vai do abstrato ao concreto, do mais simples ou indeterminado ao mais complexo ou determinado, é o que orienta Marx em sua exposição.

Em sua abordagem Marx acaba por fazer uma crítica ao sistema hegeliano, à divinização das categorias lógicas. O problema da abordagem hegeliana posto por Zelený (1978, p. 69 e 70) está em conceber esse movimento enquanto movimento da realidade, onde o abstrato, ou o indeterminado cria a realidade concreta. Quanto a isso Marx discorda veementemente, e usa o método do movimento do abstrato ao concreto como uma forma do pensamento se apropriar da realidade concreta e complexa e não como auto-movimento de certo pensamento, no sentido de o próprio pensamento se autodeterminar no mundo, sendo o pensamento capaz de se realizar enquanto ser material. Em Marx, o pensamento se apropria do material, procura transpor o material na pensamento e não o contrário.

Segundo Zelený (1978, p. 70), Marx não parte da análise de conceitos abstratos, mas da análise de uma realidade simples, esse é o abstrato em Marx, não parte de um conceito mas de uma realidade, e com isso ele está isento de qualquer abordagem idealista. Aqui, parece difícil entender o conceito de abstrato em Marx, abstrato enquanto simples, enquanto realidade, mas isso não seria o concreto? Bem, Zelený parece não resolver claramente essa questão, existe aqui uma confusão conceitual, porém esse problema será resolvido mais à frente por Ilienkov.

Na verdade Zelený está mais preocupado em mostrar o aspecto materialista de Marx do que em resolver essa confusão conceitual,

o ascender do abstrato ao concreto em Marx diferente de Hegel não significa o auto-movimento do pensamento, ou da Ideia que leva à objetivação de ambos, mas a apropriação da realidade concreta pelo pensamento. Neste caso, o concreto não vem do pensamento e sim o contrário, o pensamento apropria-se intelectualmente do concreto. Sendo assim, Zelený (1978, p. 70) entende que por mais que Marx se utilize da dialética hegeliana, ele a faz enquanto método de exposição do pensamento e não enquanto movimento de autodeterminação da Ideia. Para Zelený, o que Marx quer é conhecer a realidade material e não determiná-la pelo pensamento, este precisa captar a matéria, reproduzi-la na mente. Entende que o pensamento se quer conhecer a matéria deve seguir o caminho dado por ela, e é nesse sentido que para ele a história dá num certo sentido o rumo da construção conceitual.

Segundo Rosdolsky a exposição de Marx pode até parecer com a da economia política clássica, porém esse aspecto é apenas uma aparência, pois Marx não fica na superfície empírica desses conceitos, pelo contrário, procura chegar à essência, aos fundamentos e por isso se diferencia. Neste caso, vemos não só uma inversão materialista, feita em relação à dialética hegeliana, mas vemos também uma inversão empírica no sentido de entender o concreto não como dado empiricamente mas como resultado da investigação. E segundo Rosdolsky é nos *Grundrisse* que o método de *O Capital* fica claro.

Marx inverte também a lógica empírica da economia política clássica, passando a considerar que o concreto da sociedade capitalista só pode ser dado pelo pensamento. Só o pensamento pode garantir o conhecimento da realidade concreta, pois nessa sociedade o real está escondido, não pode ser visto apenas a olhos nu, é necessário o exercício do pensamento para que a realidade das relações capitalistas de produção possa ser apreendida pela mente humana. Existe neste caso, tanto a inversão empírica feita por Marx como a inversão materialista que considera o material enquanto ponto de partida de toda e qualquer construção teórica.

Rosdolsky quer mostrar como Marx estabelece a distinção entre o método da economia política e o método empregado por ele. Marx demonstra que a economia política começa pelo real, pelo concreto e por isso tem uma imagem difusa e indefinida da totalidade, deste modo é

preciso para compreender o todo complexo começar pelo simples. A crítica que Marx faz deixa clara a nítida incompreensão da economia política acerca da sociedade capitalista, considerando-a além de imagem difusa e indefinida, palavra oca. Marx não poupa palavras para se referir a falibilidade do método usado pelos economistas, e propõe um novo método, o qual considera cientificamente correto.

Esse novo método não procura entender a realidade de uma só vez e à primeira vista, pelo contrário, o método correto deve elevar-se do simples ao complexo, por isso categorias como o trabalho, a divisão do trabalho, a necessidade e o valor de troca devem ser considerados primeiro, antes de se procurar entender o Estado, o comércio ente as nações e o mercado mundial que envolvem muito mais elementos como os citados enquanto mais simples. Só assim será possível compreender de fato a totalidade orgânica da sociedade capitalista.

Sendo assim, a passagem do abstrato ao concreto significa a passagem do capital em geral para o estudo da forma mais desenvolvida do capital que é o mercado de ações. Pois, com base na forma geral se pode entender melhor as relações complexas que envolvem o mercado da ações.

Entender a totalidade para Marx significa compreender o todo orgânico, ou seja, significa compreender que as partes precisam ser consideradas na totalidade, principalmente nas suas relações internas para só depois se compreender as suas relações externas. É preciso entender seus mecanismos de funcionamento para poder vê-la em sua totalidade, e é isso que distingue Marx da economia política clássica e que estabelece o seu método considerando por ele como o método cientificamente correto a ser usado na economia política crítica.

Esse aspecto da obra de Marx o distancia do método empírico utilizado pela economia burguesa, pois em Marx o todo predomina perante as partes, ou seja, as relações internas entre as partes não são esquecidas, permanecem presentes. Enquanto a economia burguesa se preocupa com as relações exteriores do fenômenos econômicos e não considera as relações internas da sociedade burguesa, Marx procura primeiro compreender as suas relações interiores para depois considerar as relações exteriores.

Em Marx a totalidade dada no pensamento não ocorre no sentido hegeliano, e sim apenas como uma construção conceitual dada a partir da realidade material. Assim, o concreto aparece tanto enquanto a própria realidade exterior, ponto de partida da construção teórica, tanto como ponto de chegada dessa construção, que consiste justamente no que denominou de transpor o real na mente do homem.

O método de elevar-se do abstrato ao concreto seria a forma pela qual o homem se apropria da realidade concreta, trazendo-a, transpondo-a no pensamento. Para que a passagem do abstrato ao concreto possa acontecer, antes se faz necessário uma outra passagem, a do concreto ao abstrato, só depois dela é que é possível se chegar ao concreto pensado. Sendo justamente essa relação de dependência entre esses dois momentos imprescindíveis no processo do conhecimento que caracteriza o aspecto dialético do método de Marx.

Além de dialético Marx se constitui também um materialista, pois a primeira passagem é que dá origem às outras, ou seja, a intuição viva é o ponto de partida de toda construção teórica. Posto isto, pode-se dizer que o ponto de partida em Marx é primeiro o concreto, a realidade material, depois a abstração que dela se faz, a representação da mesma na mente do teórico, o abstrato, e por fim, o concreto transposto na mente, conforme Marx propõe. Para se chegar à síntese, ou seja, ao concreto dado pelo pensamento, é necessário que antes se faça abstração da realidade material, sem isso, não é possível transpor o concreto no pensamento, precisamos primeiro do concreto vivo. Porém, todo conhecimento parte de uma abstração, e essa afirmação não invalida a anterior, e nem muito menos está em oposição a ela, elas fazem parte de um mesmo processo, o processo da construção teórica. Neste caso, a construção teórica se utiliza de um método divergente dos até então utilizados pelos teóricos, e é aqui que Marx inova, onde conforme Macherey ao mesmo tempo que faz ciência, demonstra o seu método. Sendo o processo de abstração o primeiro procedimento feito pelo homem na construção conceitual do mundo, por isso Marx diz começar pelo abstrato, diferenciando o método de exposição do de investigação, onde o de investigação parte do concreto ao abstrato, e o de exposição faz o caminho inverso do abstrato ao concreto. Neste caso, o ponto de partida da exposição aparece enquanto abstrato, uma vez

que o ponto de partida da investigação consiste do concreto, e para resolver essa confusão Marx delimitou o seu método do abstrato ao concreto pensado enquanto método de exposição.

É importante deixar claro que a exposição é uma parte do processo de construção teórica do conhecimento, que parte do abstrato, não esquecendo que esse abstrato por sua vez partiu de uma realidade material. O que precisamos nos deter agora é como esse abstrato é formado, ou seja, como o homem representa em sua mente a realidade concreta.

Deste modo, Marx entende que a economia política, para construir suas definições a cerca da realidade parte do concreto em direção ao abstrato, o que difere do método empregado por ele em *O Capital*, que parte do abstrato em direção ao concreto. Ilienkov (1975, p. 28) nos ajuda a esclarecer mais uma confusão sobre a inversão conceitual entre Marx e a economia política. Enquanto os economistas partem do concreto e buscam chegar ao abstrato, Marx parte do abstrato em direção ao concreto pensado. A questão reside no fato de que Marx continua o percurso da reconstrução teórica do concreto no pensamento, enquanto os economistas se contentam apenas com a primeira etapa, a da primeira abstração, que consiste na representação dos dados do sentido e da intuição viva. A construção teórica precisa continuar o processo de abstração, partindo para a síntese, e essa sim constitui a unidade do diverso, o concreto dado pelo pensamento.

O papel do teórico não limita-se somente em agrupar as abstrações que lhes aparecem prontas ou não, para compor um sistema de abstrações ele precisa fazer uma análise crítica das mesmas, verificando-as, confrontando-as; sendo esse procedimento de certa forma o elevar-se do abstrato ao concreto. Interessante ver aqui a inversão conceitual que Marx faz, identificada por Ilienkov (1975, p. 29), a de o abstrato ter relação com a realidade e o concreto com o pensamento, que consiste no elevar-se da realidade ao pensamento, do abstrato ao concreto. Indo por esse caminho o abstrato corresponde aos dados vindos da experiência dos sentidos, muito diferente da concepção de abstrato para a economia política de seu tempo, que corresponde ao conhecimento a cerca do objeto. Sendo o abstrato a representação e os conceitos vindo da experiência sensível, começamos a entender melhor o ponto de partida abstrato ao qual Marx se refere.

Toda construção teórica se faz a partir da redução constante do concreto ao abstrato, da realidade ao pensamento, e isso implica em dizer nesse caso que a exposição de Marx, sendo uma abstração é uma redução, por que em primeiro lugar visa por si só a apropriação teórica do mundo pelo pensamento, o pensamento por si mesmo é uma abstração. A relação entre o concreto e o abstrato na teoria de Marx pode parecer confusa, porém a dificuldade está em entender a relação de mutualidade entre esses dois conceitos.

O abstrato e o concreto fazem parte do processo de construção teórica, um não é sem o outro, o que ocorre é que a depender do momento da exposição o enfoque é dado a um ou a outro. Os contrários estão unidos, um não é sem o outro, isso me faz lembrar as teses heraclitianas da mistura entre o ser e o não-ser, teses tão rejeitadas pelos antigos gregos e que de uma certa forma, podemos dizer que Hegel, com o seu método dialético, faz ressurgir das cinzas a união dos contrários. Esse é o aspecto dialético da obra de Marx, o qual congratula Hegel pela façanha. E a dificuldade de muitos em compreender o método dialético me parece ser a mesma dificuldade que os gregos tiveram para entender Heráclito e não o entenderam, preferiram a segurança do ser a insegurança do possível ser e não-ser.

Na construção científica as abstrações da realidade se fazem num plano reflexivo, progressivo e sistemático, assim se desenvolve a ciência segundo o método empregado por Marx. Ela não se encerra no abstrato, precisa fazer o caminho de volta ao concreto, no processo de construção teórica. E fazer esse caminho de volta ao concreto significa não ficar só na análise, e sim chegar a síntese, caminho não percorrido pela Economia Política Clássica.

Não podemos tratar o momento de análise como estanque, pelo contrário, ele não é um momento isolado, a análise precisa caminhar junto com a síntese, é isso que caracteriza o método dialético empregado por Marx. Enquanto Marx caminhava com a análise e a síntese, a economia política se restringia apenas a análise, entendendo que esse procedimento esgotava o procedimento científico. É por esse motivo que muitas vezes acusamos os empiristas de se aterem exclusivamente na descrição dos fatos sem se ater a uma síntese dos mesmo, que nos daria uma visão mais articulada do todo. É nesse sentido que a

economia política é seriamente criticada por Marx, ela não apresenta a síntese, e por isso o método empregado por ela não é o método cientificamente correto.

Não é que o método de análise seja um erro, a questão é que ele não deve o único procedimento. Esse foi o principal erro dos economistas para Marx, por isso ele não recomenda o uso exclusivo do método analítico. Sozinho ele não serve nem à ciência nem para esclarecer nada, pois na lógica dialética o primeiro procedimento sozinho, de se passar do concreto ao abstrato, não é suficiente para se alcançar o conhecimento da realidade. E mesmo que o segundo procedimento seja cumprido, o de passar do abstrato ao concreto, esse seria o movimento de síntese, mesmo assim isso não seria suficiente.

Ilienkov (1975, p.32) entende que a via de uma mão é insuficiente, o método cientificamente correto corresponde a uma via de mão dupla, na qual o movimento da análise se encontra com o da síntese, e onde cada síntese construída se remete ao processo de análise para sua verificação. A dialética enquanto método é constituída por essa via dupla entre a análise e a síntese, onde uma complementa a outra na construção conceitual.

A crítica de Marx, a qual Ilienkov se refere acima, se remete a toda a tradição até ele, critica a ciência meramente empírica que não faz a síntese das abstrações, critica a tradição idealista pondo a realidade material enquanto determinante de toda e qualquer construção teórica. E assim, Marx faz uma nova ciência a partir de sua exposição. “A ciência, se ela é verdadeiramente ciência e não uma simples coleção de fatos e de informes, deve desde o princípio refletir seu objeto e desenvolver suas definições da maneira que Marx definiu como a única possível e correta...” (ILIENKOV, 1975, p. 33).

E é assim que o modo de exposição acaba por coincidir com o método de investigação, é claro que na exposição não é possível seguir todos os passos da investigação com seus erros e acertos. Deste modo, exposição deve mostrar o caminho do acerto. Durante a investigação ainda não se tem claro o caminho correto, na exposição o percurso seguido já foi feito, a chegada já foi determinada pela etapa anterior.

Sendo assim, a exposição é a investigação corrigida, ou seja, exposição e investigação não são momentos estanques, se relacionam assim

como a análise e a síntese. O método dialético não permite uma cisão entre as partes, pelo contrário, as mantém unidas, e é por isso que o concreto dado no pensamento é tido por Marx como “... síntese das múltiplas determinações, como a unidade do diverso...”, onde mesmo os contrários estão unidos numa relação complementar e não excludente.

O processo de investigação dita as leis da exposição, esse aspecto é característico da dialética em Marx, onde o processo material determina os conceitos, e é nesse sentido que muitos afirmam que Marx parte do material. Seguindo esse caminho, podemos afirmar que a investigação acaba por determinar a exposição, a última fala da primeira. A matéria determina a ideia, molda-a, e assim Marx demonstra seu materialismo.

Segundo Ilienkov (1975, p. 35) na exposição de *O Capital*, obra mais madura de Marx, ele corrige o ponto de partida da investigação. Ele começa estudando as estruturas políticas e jurídicas, para só depois chegar à análise das relações econômicas, sendo assim, no processo investigatório o ponto de partida difere do da exposição. E é aqui que Marx corrige a investigação a partir da exposição. Ao estudar as estruturas políticas e jurídicas, Marx não conseguiu as entendê-las satisfatoriamente, só quando estudou as relações econômicas foi que começou a entender as questões políticas e jurídicas da sociedade.

No método dialético, o real e o teórico se relacionam, mas não na ordem pela qual as coisas acontecem no real, mas sim na ordem pela qual o real chama a atenção do teórico. O aparecer do fenômeno para o teórico, a forma como a realidade presente se mostrou para Marx. Assim, a penetração do objeto no pensamento não necessariamente segue a ordem cronológica.

Ilienkov nos esclarece sobre a inter fusão dos opostos na abordagem de Marx, porém diferente de Marx ele evita diferenciar investigação de exposição, e é nesse aspecto que ele falha. Marx procura traçar uma linha que diferencie a investigação da exposição, e é seguindo esse abordagem que precisamos definir o começo da exposição em Marx e não o começo da investigação. A exposição de Marx começa pelo conceito mais abstrato, mais geral, como o próprio Marx anunciou. No primeiro capítulo de sua obra Marx conceitua o valor da mercadoria, esse é o começo, o conceito de valor de troca, o que temos de mais abstrato, esse começo não é empírico, pois, como vimos, não se

trata de uma descrição vinda da sensibilidade, pelo contrário, se trata de uma elaboração do pensamento a partir da realidade.

Sendo o valor de troca da mercadoria uma construção social, se constitui uma abstração, no sentido de que o trabalho concreto sozinho não explica o valor de troca, e essa foi a dificuldade encontrada pelos economistas clássicos, não conseguiram perceber a construção social do valor e portanto abstrata. “A abstração passa a funcionar como medida da existência social do concreto” (SILVA, 2006, p. 93). O trabalho abstrato, ou seja, a média social dos trabalhos, passa a funcionar objetivamente como medida de valor. Deste modo, a abstração passa a ter uma existência real dada pelas próprias relações sociais.

Apontamentos sobre o método dialético em Karl Marx

Gerson Lucas Padilha de Lima

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

No terceiro e último manuscrito de sua obra intitulada *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx realiza algumas indicações reflexivas¹, relativas ao entendimento e a necessidade de empreender correções sobre a dialética hegeliana e da sua relação com o movimento crítico moderno alemão. Alguns neo-hegelianos participantes deste movimento, como Strauss e Bruno Bauer, apesar de pretenderem adotar uma posição crítica ao conteúdo do mundo antigo, estabeleceram uma relação inteiramente acrítica a sua própria fonte, isto é, a filosofia de Hegel em geral, e a sua dialética em particular. Então, segundo Marx é preciso discutir a própria fonte, a dialética hegeliana; além de estabelecer uma indicação crítica a teoria de Feuerbach, caso esta crítica não queira manter-se totalmente acrítica sobre si mesma.

Feuerbach é elogiado por Marx como sendo o único teórico que partilhou uma postura séria e crítica frente a dialética hegeliana, sendo por isso o “verdadeiro triunfador (Überwinder) da velha filosofia” (MARX, 2004, p. 117). Isso parece confirmar explicitamente a nossa hipótese de que Marx utilizou intencionalmente a teoria de Feuerbach para analisar a filosofia hegeliana, bem como a realidade da sociedade

¹ Esta pesquisa é referente à dissertação de Mestrado que está em processo de desenvolvimento, sob a orientação do Prof. Dr. Rosalvo Schütz.

capitalista. Para Marx, o procedimento crítico de Feuerbach estabelecido em relação a filosofia hegeliana pode ser condensada nas seguintes formulações:

- 1) A prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (Daseinsweise) do estranhamento (Entfremdung) da essência humana;
- 2) A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria;
- 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio. (MARX, 2004, p. 117-118).

Feuerbach justifica o ponto de partida positivo (sensível) do conhecimento ao avaliar a dialética hegeliana. Para Feuerbach, Hegel ao iniciar com o estranhamento da substância, do infinito, do universal abstrato absoluto e fixo, inicia por aquilo que pode ser expresso popularmente de religião e teologia. Num segundo momento, Hegel estabelece a superação do infinito, pondo o real, o particular, o finito, que significa o reestabelecimento da filosofia mediante o movimento de supra-sunção da religião e da teologia. E por terceiro momento – negação da negação – supera novamente o positivo, o finito, visando o infinito e o abstrato, fato que implica na reposição da religião e da teologia. Desse modo, a filosofia em oposição a si própria, passa a afirmar a teologia, o movimento de transcendência, e isto depois de tê-la negada. Apesar disso, segundo Marx, de posse do instrumental teórico feuerbachiano, afirma que em Hegel o movimento dialético concernente a negação da negação se coloca:

Como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar, ato de produção, história da geração do homem (MARX, 2004, p. 118-119).

Marx procura tirar a filosofia hegeliana do seu referencial abstrato ou especulativo e trazê-la para seu fundamento real. Ademais, realizou uma leitura as avessas da concepção teórica hegeliana, e para isso menciona os principais pontos expostos na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Fazendo isso, Marx pretende explicitar que o espírito absoluto ou o saber absoluto que resulta da filosofia hegeliana, aparece como o espírito estranhado do mundo, que pensa a si próprio no interior de sua abstração, enquanto estranhamento de si; que se expressa na oposição do em si e do para si da consciência, do sujeito e do objeto ou do pensar abstrato e da efetividade sensível, no interior do próprio pensamento. Na atividade estranhada do espírito a lógica é um elemento que determina seu movimento:

A lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza – sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (Bestmtheit) efetiva e, portanto, [essência] não – efetiva – é o processo exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar abstrato (MARX, 2004, p. 120).

Com efeito, a própria essencialidade afetiva da natureza fica exterior a apreensão do homem. É o perder-se do próprio homem na natureza estranhada. Até que finalmente o espírito depois de se externalizar abstratamente no mundo, volta a si consciente de sua existência enquanto saber absoluto.

Seguindo sua análise a partir dos elementos mencionados da filosofia hegeliana, através de Feuerbach, Marx aponta um duplo erro de Hegel. O primeiro se refere aquele que concebe a riqueza e o poder do Estado, etc., como sendo a essência estranhada do homem, enquanto entidades engendradas pelo puro pensamento filosófico. E o filósofo é o referencial de homem abstrato, servindo como mediador do mundo estranhado. O engendramento do processo histórico, seja no âmbito de sua exteriorização, bem como em sua superação, ocorre mediante a oposição do em si e do para si, da consciência e da autoconsciência, do objeto e do sujeito e do pensar abstrato e da atividade sensível, no interior do próprio pensamento², uma vez que não ocorre a objetivação

² “Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a aparência, o envolvente, a figura exotérica dessas oposições, unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas” (MARX, 2004, p. 121).

do homem concreto. O segundo erro consiste mais em uma insuficiência teórica de que propriamente num equívoco. Trata-se de tomar a consciência sensível abstrata e a realidade englobada por ela, a riqueza, a religião, etc, “São apenas a efetividade estranhada da objetivação humana das forças essenciais humanas nascidas para a obra (Werk) e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade humana” (MARX, 2004, p. 122). Embora Hegel conceba a essência humana e os produtos criados junto a natureza, como elementos oriundos do espírito humano, não soube traduzi-los para a realidade humana concreta. Contudo,

A “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta (verborgene), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (hält fest) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura de 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 (MARX, 2004, p. 122).

Na filosofia hegeliana todas as formas de estranhamento (seja o homem enquanto sujeito e os objetos apreendidos por ele) derivam da figura da consciência e da consciência de si. E, tem como resultado deste movimento a identidade da consciência e da autoconsciência, isto é, o saber absoluto ou a dialética do pensamento puro, algo que apesar de hipostasiar a filosofia hegeliana, implica na geração, mesmo que de forma estranhada, de um potencial crítico substantivo. Isto mostra que após Marx ter submetido à filosofia hegeliana a um processo de antropologização concreta a partir da confrontação com o pensamento de Feuerbach e da crítica da economia política, pode constatar na realidade da sociedade capitalista as contradições processuais, que na Fenomenologia de Hegel, era posto de forma mistificada. Ademais, Marx pode estabelecer um parâmetro teórico metodológico para criticar a realidade estranhada da sociedade moderna, que aparece como natural e inquestionável pela economia política burguesa. Desse modo, segundo Marx:

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (Vergegenständlichung) como

desobjetivação (Entgegenständlicung), como exteriorização (Enttäusserung) e supra-sunção (Aufhebung) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem o objetivo, verdadeiro, porque o homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2004, p. 123).

A partir dessa constatação fundamental de Hegel, as quais apontam para a apreensão dos elementos constitutivos da atividade humana em geral e do trabalho em particular, parece estar a realidade do ser genérico. Esta realidade se expressa mediante a externalização das forças genéricas que compartilha com a humanidade, constituídas no transcurso do processo histórico. Porém, Hegel não concebe o protagonismo dessa ação a humanidade enquanto tal, mas ao espírito, como se ele fosse uma força superior à própria comunidade dos homens. Neste sentido, Hegel assume o ponto de vista da economia política, de que o homem se constitui pelo trabalho. No entanto, só leva em conta o aspecto positivo do trabalho, ignorando sua faceta que implica na subjugação humana. Em parte, o viés estranhado do trabalho havia sido constatado pelos próprios economistas, os quais, não souberem explicitar as suas determinações essenciais. Contudo, o único trabalho que Hegel realmente conhece e reconhece é o de natureza abstrata e espiritual³, que tem como objeto a autoconsciência objetivada, como a forma do homem se por no mundo. Porém, para Hegel, apenas este processo de objetivação e seu elemento correlato – a exteriorização –, não corresponde à apropriação da essência humana, os quais devem ser superados. Assim, a abolição do estranhamento implica na abolição da própria objetividade, e, por conseguinte, a figura humana aparece apenas como um ser totalmente espiritual. No entanto, Marx refuta esse argumento, pois um ser que não tem como produto de sua elaboração natural objetos naturais, não é um ser sensível efetivo, portanto, é um não ser. Nesta perspectiva é equivocado afirmar que “a consciênci-

³ “O que forma, assim, a essência da filosofia em geral, a exteriorização do homem que se sabe (wissender Mensch), ou a ciência exteriorizada que se pensa, isto Hegel toma como sua essência, e por isso pôde, frente à filosofia precedente reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata, isto Hegel sabe como o fazer da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta” (MARX, 2004, p. 124).

-de-si tem olho, ouvido, força essencial. A consciência-de-si é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano, etc., não é a natureza humana [que é] uma qualidade | XXIV | da consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 125).

O estranhamento humano não pode ficar circunscrito apenas à autoconsciência, pois esta abordagem reduz o homem a um ser isolado e egoísta. O processo de estranhamento da autoconsciência na filosofia hegeliana é a manifestação da forma do estranhamento efetivo do homem concreto. Desse modo a abolição do estranhamento deve ser feita igualmente na prática social e não somente na consciência abstrata⁴. A reapropriação do objeto – consciência-de-si objetivada – na Fenomenologia de Hegel significa a superação do estranhamento apenas no âmbito da autoconsciência, a qual deve ser estendida para a objetividade social.

Através desta crítica argumentativa pode-se dizer que Marx encontrou o critério basilar para determinar o estranhamento no processo de trabalho capitalista. Isto é, o produto fabricado não retorna ao trabalhador, o qual, não se reconhece na sua obra. Já, em Hegel, este ciclo se completa de forma abstrata, e que em função da propriedade privada, não se realiza no processo de trabalho estranhado na sociedade capitalista. Isso ocorre porque os sujeitos não reconhecem nos produtos o seu caráter social. Eles são objetos exteriores aos indivíduos e que servem apenas como meio para garantir a subsistência e a satisfação dos seus interesses personalistas e egoístas. A relação estranhada do homem com estes produtos, que mesmo a despeito da sua consciência, assim como os produtos religiosos, continuam sociais, parecem detentores de uma vida própria que subordina seu criador. O caráter místico das mercadorias ocorre pela sua determinação enquanto propriedade privada na sociedade capitalista. Contudo, isso ocorre porque o homem não tem consciência da determinação genérica ou social que envolve a constituição da sua condição humana, e por extensão da sua produção, pelo fato de que os produtos não retornam diretamente a si, e que se mostra insuficiente em relação a estrutura abstrata de compreensão do conhecimento exposto por Hegel.

⁴ “O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é pelo contrário segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 125).

O que se põe de forma abstrata em Hegel, precisa-se realizar de maneira concreta em Marx, pois o indivíduo necessita se exteriorizar por intermédio de seres materiais a fim de reconhecer neles a sua essencialidade genérica. O homem como ser natural, por um lado, está no nível das forças naturais ou pulsões vitais ativas que existem nele como capacidades e possibilidades de se efetivarem; e por outro lado, assim como o animal e a planta, é um ser sensível que sofre, portanto, limitado e dependente dos objetos que existem fora dele. Neste sentido, o homem carece desses objetos para promover a ativação e a confirmação de suas potencialidades. “Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais vivas, efetiva, objetiva e sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida” (MARX, 2004, p.127).⁵ Igualmente, um ser que não seja objeto para um terceiro não é nenhum ser objetivo. Quando uma pessoa se encontra com seu par, parece que não está só, e que é diferente daquilo que está exterior a si, sendo além de sujeito, objeto para outrem. Ou seja, só nos reconhecemos enquanto ser singular na medida em que nos relacionamos. Logo “um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser de abstração” (MARX, 2004, p. 128).

Contudo, ser sensível não implica que o homem seja apenas um ser natural. Marx anuncia na esteira de Feuerbach que o homem é um ser genérico, que precisa agir e confirmar-se tanto no ser como no pensamento. Com efeito, nem a natureza objetiva e a subjetiva se colocam imediatamente de forma adequada ao homem, pois são constituídos de maneira processual no decurso da humanização em ocorrência na sociedade. Contrapondo-se a concepção estática de natureza humana formulada por Feuerbach, Marx ao servir-se de alguns elementos teóricos da filosofia hegeliana, pode afirmar que o homem vai se constituindo ou se determinando imerso no processo histórico.

⁵ “A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente (seienden) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externalização da força evocadora de vida do sol, da força essencial objetiva do sol” (MARX, 2004, p. 127)

E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (sich aufhebender). A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 2004, p.128).

Com efeito, é na relação ativa com os objetos naturais que o homem vai se objetivando e simultaneamente atualizando neles e em si próprio suas potencias humanas. E por isso que é nessa realidade que vai encontrar as possibilidades de superar o estranhamento. No entanto, para Hegel a apropriação do ser objetivo estranhado tem o sentido da volta da consciência exteriorizada para si, pois ela própria se põe como objeto exteriorizado. Por isso, para Hegel a superação da objetividade determinada pelo estranhamento significa “suprasumir a objetividade, pois não é o caráter determinado do objeto, mas sim seu caráter objetivo que constitui, para a consciência-de-si, o escandaloso (das Anstößnig) e o estranhamento” (MARX, 2004, p. 128-129)⁶. Assim, o objeto, isto é, a autoconsciência sabe que existe o momento dialético da negatividade em virtude do seu auto estranhamento. O modo como a consciência é estabelecida, e algo é para ela, é o ato do saber. Logo, o saber é o único procedimento objetivo da consciência. Nesse movimento, a consciência sabe que o objeto não é distinto de si, pois é autoconsciência objetivada. Também, para Hegel, a maneira como se processa esta superação da exteriorização e da objetivação estranhada ocorre igualmente no interior da própria consciência, estando “portanto, junto de si em seu ser-outro enquanto tal” (MARX, 2004, p.129). Isto é, tudo ocorre no interior da própria consciência. Ela se porta como o ser-outro, a realidade sensível, a efetividade, a vida, etc.

Outra implicação desta concepção remete-se ao ato que depois que o homem superou o seu mundo espiritual estranhado, o confirma no interior do próprio espírito. Por exemplo, depois do homem superar

⁶ “Hegel não é um mistificador porque ele é um idealista, dizer isso equivaleria a pouco mais do que uma tautologia pouco gratificante. Antes, ele é um mistificador idealista devido ao caráter iminente contraditório de seu conceito de mediação, isto é, por causa dos tabus que impõe a si mesmo em relação às mediações de segunda ordem, quando toma como absolutas essas formas – historicamente específicas – de mediação da mediação capitalista” (MESZÁROS, 2006, p. 85).

a religião, como produto da auto exteriorização, volta a confirmar a si próprio na religião⁷, por isso, segundo Hegel, o homem que reconhece levar no direito, na política, etc sua vida exteriorizada, leva nestas esferas a sua verdadeira vida humana, mesmo que de forma estranhada.

Essa afirmação mostra o quão Hegel era comprometido com a religião e o Estado. Assim, Hegel não superou o estranhamento da vida real. Para Marx, estas formas de exteriorização estranhada da consciência-de-si são a revelação da consciência-de-si estranhada, e não da consciência-de-si enquanto tal. Por conseguinte, em Hegel a negação da negação não é a positivação da verdadeira essência, mas a confirmação da essência aparente ou estranhada, atuando de forma exterior e independente do homem. Neste sentido, a propriedade privada, enquanto uma entidade pensada é superada apenas no âmbito da moral.

E porque o pensar se supõe ser imediatamente o outro de seu si, efetividade sensível, portanto a sua ação vale para ele também como ação sensível-efetiva (*sinnliche wirkliche Action*), este supra-sumir pensante, que deixa seu objetivo permanecer na efetividade, acredita tê-lo ultrapassado efetivamente e, por outro lado, porque se tornou momento de pensamento para ele, também vale por isso para ele, em sua efetividade, como autoconfirmação de si mesmo, da consciência-de-si, da abstração (Marx, 2004 p.131).

Assim sendo, estas abstrações se configuram como um aparato visível de ratificação de todas as formas estruturais de estranhamento da sociedade da época. E mais, fornece uma falsa impressão de que o estranhamento estaria sendo superado por meio de tal instrumento teórico e metodológico, isto é, no interior do próprio processo de estranhamento⁸.

⁷ Segundo Marx, aqui repousa “a raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente; o que Feuerbach indicou como pôr (*Setzen*), o negar e o restaurar da religião ou teologia” (Marx, 2004, p. 130)

⁸ “A teoria hegeliana, quando não desmitificada, apresenta-se, assim, como fundamental na manutenção de estruturas sociais de estranhamento. A redução da realidade objetiva a um momento do pensamento é, também, a confirmação da sua realidade abstrata e irreal. No entanto, para Marx, a realidade objetiva não é apenas um momento do pensamento” (Schütz, 2001, p.78).

De igual modo como Marx procedeu no conjunto de sua, onde não se limitou a fazer a crítica à filosofia hegeliana, assim como Feuerbach, não reduziu sua análise a criticar o estranhamento religioso, mas igualmente, buscou trazer a luz os seus fundamentos antropológicos e sociais, aqui, Marx empreende a explicitação dos momentos positivos da dialética de Hegel, mesmo no interior do estranhamento. O primeiro aspecto diz respeito a possibilidade real da superação do estranhamento, e por conseguinte, a reapropriação concreta do ser objetivo,

É este o juízo (Einsicht), expresso no interior do estranhamento, da *apropriação* do ser (Wesen) objetivo mediante a suprasunção de seu estranhamento, o juízo estranhado na *objetivação efetiva* do homem, na apropriação efetiva de seu ser objetivo mediante a eliminação da determinação *estranhada* do mundo objetivo, mediante sua supra-sunção na sua existência (*Dasein*) estranhada, assim como o ateísmo enquanto supressão (*Aufhebung*) de deus é o vir-a-ser (Werden) do humanismo teórico, o comunismo enquanto supra-sunção da propriedade privada é a vindicação da vida humana efetiva enquanto sua propriedade, é o vir-a-ser do humanismo prático; ou o ateísmo é o humanismo mediado consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a supra-sunção da propriedade privada. Somente por meio da supra-sunção desta mediação – que é, porém, um pressuposto necessário – vem a ser humanismo *positivo*, que positivamente parte de si mesmo (Marx, 2004, p. 132).

Desse modo, constata-se que a partir da enunciação, mesmo que de forma abrupta da ideia de comunismo, este é apresentado como uma perspectiva prática de superação do estranhamento. Neste momento de sua investigação o autor caracteriza o comunismo, junto com o ateísmo, nos seguintes termos:

Mas ateísmo, comunismo não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhum perder do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida. São, antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetividade para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva (Marx, 2004, p. 132).

Mesmo que Hegel apreende como positivo o estranhamento da auto-consciência, e dessa forma ratifica a desefetivação humana, para Marx,

ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como o *ato de produção de si do homem*, o comportar-se (*das Verhalten*) para consigo como essência estranha e a sua atividade (*Betätigen*), enquanto uma essência estranha, como a *consciência genérica e vida genérica* vindo-a-ser (Marx, 2004, p. 132).

Como Hegel opera uma inversão na base teórica e metodológica de apreender o mundo, este acontecimento caracteriza-se como um procedimento formal e abstrato. Assim, sua pretensão maneira de aprender a realidade, bem como, o seu processo de emancipação, isto é, a superação do estranhamento se configura na sua ratificação. Desse modo, a vida humana vai se desenvolvendo como um processo subordinado ao mundo divino, a um sujeito abstrato, o qual, converge a organização da sociabilidade humana. Nesse processo de abstração, a natureza e o homem se constituem como predicados do sujeito absoluto. Seria adequado incorporar a dimensão real do homem sensível proposto por Feuerbach. Muito embora isso já esteja presente, mesmo que de forma estranhada, em Hegel, quando se passa da ideia abstrata a intuição da natureza, mesmo que esta seja tratada como parte integrante da própria consciência, pensada pelo teórico estranhado. Isto traduzido para uma linguagem humana significa que

O pensador abstrato experimenta, junto de sua intuição da natureza, que os seres que ele, na dialética divina, imaginava criar a partir do nada, da pura anstração, como produtos puros do trabalho do pensar que se tece sobre si próprio e nunca olha para fora em direção à efetividade, nada mais são que *abstrações de determinações da natureza* (Marx, 2004, p. 135).

A descoberta da filosofia hegeliana como parâmetro teórico e metodológico para análise das determinações da sociedade capitalista se deu mediante o aparato feuerbachiano, a que essa teoria foi submetida. Contudo, Marx superou ambas filosofias, se servindo de ambas. Superou o idealismo hegeliano a partir do materialismo contemplativo de Feuerbach, apontando assim, para a falsidade ontológica

onde a dialética hegeliana se apoia; E igualmente, superou Feuerbach, mediante a incorporação dos elementos da constituição do homem e da história através do processo da atividade humana. E por fim, cabe salientar a dupla possibilidade de leitura dos processos de estranhamento, por um lado, a sua própria explicitação, e por outro lado, quando desmistificado, o desvelamento dos potenciais humanos inerentes a esses processos teóricos e sociais.

REFERÊNCIAS

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

A Relação entre o Estado e a Sociedade Civil Burguesa: uma reflexão

Mariana Secani Lucas Fredes

Universidade Federal de Pelotas

Em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, o filósofo Hegel (1770-1831) expõe um “Sistema do Direito” que é um modelo de como as relações entre os seres humanos ocorrem. Esse “sistema idealista”¹ é dividido em três partes, as quais podem ser expostas da seguinte forma: o Direito Abstrato, a Moralidade Subjetiva (Moralidade) e a Moralidade Objetiva (Eticidade), cada uma destas partes contém três seções. É na Moralidade Objetiva que se define o Estado, pois neste se encontra a efetivação² da liberdade, tema central na compreensão do autor. Este estudo, tem como primeiro momento uma introdução ao pensamento presente na obra *Filosofia do Direito* de Hegel, para, em seguida, esclarecer como o Estado se relaciona com a Sociedade Civil.

Para melhor compreender o pensamento hegeliano, é necessário entender como a *Filosofia do Direito* se desenvolve. O principal tema desta obra de Hegel é a liberdade e sua efetivação: efetivar a liberdade significa desenvolver pela ideia e pelo espírito, ou seja, a liberdade é

¹ O Idealismo Filosófico funda a ideia como o princípio do conhecer e do ser, opondo-se ao materialismo, que determina a matéria como realidade. O idealismo de Hegel, basicamente, se refere ao ideal, no sentido que ele pensa o melhor para todos, mesmo que não seja alcançável, ou em termos hegelianos, efetivável.

² Para Hegel, o termo “efetivo” tem sua conceituação da seguinte forma: “o efetivo contrasta com o que é meramente possível ou sistematicamente pensável, ele sustenta que o efetivo, nesse sentido, é o que é contingente, ou seja, capaz tanto de ser quanto de não ser, uma vez que não está fundamentado em si mas em alguma outra coisa.” (INWOOD, 1997, p. 107)

pensada e idealizada, para posteriormente se efetivar, se concretizar. Com isso, o direito tem como princípio uma “ideia de liberdade”, para nesse “sistema do direito” expor a liberdade em todas suas fases e finalmente, sendo efetivada pelo Direito.

O sistema hegeliano tem como primeira parte o Direito Abstrato. Este trata das formas imediatas do Direito, que consiste na primeira forma de relações entre os seres humanos, das relações interpessoais, relações que não são mediadas por instituições sociais. É composto pelas seções chamadas de Propriedade, Contrato e Injustiça. No Direito Abstrato, a pessoa é tratada como “sujeito do direito” pelo filósofo, isto é, “ser pessoa” significa ter garantido o direito de não ser tratado como coisa, e sim como sujeito. Nesta direção, Hegel (1997, p. 40) afirma: “O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas”, não basta então apenas “ser pessoa” é preciso respeitar os outros como pessoas. Para obter esse título de pessoa é preciso ter propriedade, possuir algo, ou seja, ter algo como seu, independente do que seja e seu valor, podendo ser algo simples como uma caneta, ou até algo maior, como um carro.

A propriedade hegeliana é composta por características: a posse, o uso da coisa e a alienação da propriedade. A posse é a forma existente no direito de realizar sua vontade: é direito de toda pessoa poder ter e usar um objeto de acordo com suas necessidades e desejos. É com o uso da coisa que o indivíduo se afirma, garantindo assim seus direitos. O uso da coisa permite que ocorra relações entre as pessoas, isto é, relação de necessidade e vontade, na qual os indivíduos precisam ou querem coisas que outros indivíduos possuem ou produzem. A alienação da propriedade consiste na troca de uma coisa por outra coisa, por exemplo, um indivíduo fabrica sapatos e precisa de roupas e outro indivíduo fabrica roupas e quer sapatos novos, ambos trocam seus objetos fabricados por algo que precisam ou querem.

A propriedade torna possível o contrato, sendo este necessário para a continuação do “Sistema do Direito”. O contrato é a garantia da propriedade e da possibilidade de sua transferência. Nele existe um reconhecimento mútuo da liberdade, proporcionando uma maior possibilidade de concretização do contrato. Nas palavras do autor (HEGEL, 1997, p. 70), “O contrato supõe que os contratantes se reconheçam

como pessoas e proprietários; [...] nela está já contido e suposto o fator de validade". O contrato permite a troca da propriedade. É levado em consideração, durante a elaboração e a execução do contrato, as vontades de ambos os lados, isto é, se ambos os contratantes estão de acordo ou não, não importando o objeto. E existe, então, um cuidado para que não ocorram injustiças, desde as mais simples, como o dano civil, até as mais graves, como a violência e crime.

A injustiça então surge das vontades, isto é, por existir vontades, há a possibilidade de se causar injustiças ao existir um conflito entre essas vontades. Pode ocorrer que uma vontade deseje se sobressair à outra, causando danos que podem ser de vários graus, estes são: dano civil, impostura, violência e crime: o Dano civil é o de grau menos intenso. Nele, a vontade do outro é lesada involuntariamente. Na impostura, em contrapartida, há um grau mais intenso de dano: um dano indireto à vontade do outro. É um engano provocado com o propósito de lucrar com ele. A violência e o crime são as últimas e mais intensas formas de lesar a vontade alheia. É querer ser injusto e ferir a liberdade do outro, pois não há reconhecimento³ do direito do outro. O castigo é entendido como uma reparação para tal violência, porém não pode haver vontade de vingança, visto que esta não resolve o problema e apenas causa dano após dano, é preciso que busquem restabelecer a ordem.

A segunda parte desse sistema é a Moralidade, na qual o indivíduo anteriormente reconhecido como pessoa passa a ser sujeito⁴, senhor de sua moralidade. Nela as vontades são superadas e guardadas, permitindo que ocorra uma evolução, aquela inerente ao movimento dialético⁵. Pode-se dizer também que "a segunda esfera, ou moralida-

³ O "reconhecimento" em Hegel é, também, importante, pois o autor faz uma explicação bastante completa sobre a dialética do reconhecimento em suas obras, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*. No reconhecimento é preciso que se estabeleça reciprocidade, pois sem ela não há a possibilidade de estabelecer relações sociais, permitindo a ocorrência de danos.

⁴ Sujeito ou "pessoa de direito", a qual tem capacidades legais comum a todos, ou seja, "a competência para a titularidade de direitos. Qualquer pessoa é "sujeito" e tem, desse modo, o direito de não ser tratada como coisa." (WEBER, 2013, p. 91).

⁵ A dialética hegeliana é um método que gera movimento. Ela consiste na negação de uma afirmação, e a negação dessa negação. Isto é, há uma afirmação, algo existente ou dado, para depois ocorrer a negação desse algo e posteriormente a negação dessa negação. Dessa última etapa, a negação da negação, surge uma nova afirmação (podendo ser chamada de afirmação₂), e que posteriormente terá sua negação (negação₂) e a negação da negação₂. Essa dialética é cíclica: nela se perde o que não é essencial, e se mantém o que o é, proporcionando assim uma evolução.

de subjetiva, representa, pois, no seu conjunto, o lado real do conceito da liberdade” (HEGEL, 1997, p. 97): ela é a fundamentação do Direito abstrato. A ação moral equivale à exteriorização da vontade moral. Suas seções na obra de Hegel referem-se aos temas do Propósito e da Culpa, da Intenção e do Bem-Estar, e o do Bem e da Consciência Moral.

O propósito reforça a moralidade, fazendo com que as circunstâncias e as consequências sejam consideradas na ação para a possível responsabilidade, isso significa que, se o indivíduo tem em sua vontade tal ato e está ciente dos resultados de sua ação em determinadas circunstâncias, pode ser responsabilizado por ele. Nesta primeira seção intitulada *Projeto e Responsabilidade*⁶, ou *Propósito e a culpa*⁷ da segunda parte desta obra, encontra-se o tema da responsabilidade descrito como sendo ligado à circunstância, isto é, ao contexto, o qual o sujeito é proprietário de sua ação e de “coisas”, sendo assim, o sujeito tem responsabilidade pelo que lhe pertence, por sua propriedade. Neste sentido, Hegel (1997, p. 104) afirma que:

Não é, sem duvida, por um ato meu que coisas de que eu seja proprietário e que como exteriores se acham em diversas relações e ações recíprocas causam dano a alguém (e isto também pode acontecer a mim como ser corpóreo ou ser vivente). Todavia, tal dano me é imputável de algum modo porque as coisas que são absolutamente minhas também estão, de acordo com a sua própria natureza, mais ou menos submetidas à minha soberania e à minha vigilância.

Como por exemplo, em uma guerra, quando pessoas morrem nela, essas mortes não foram causadas pelo governante de tal país, mas é de sua responsabilidade, pois ele comanda o ato de entrar em guerra. O ato de estar em guerra traz consequências que serão da responsabilidade do agente, mesmo que não seja ele quem mata as pessoas, ao colocar seu governo em guerra, ele se torna responsável pelas consequências que surgirão desta.

⁶ Na tradução: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁷ Como é traduzido na obra: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Loyola, 2010.

O sujeito tem responsabilidade sobre o que possui, sobre sua propriedade, podendo ser responsabilizado (ou culpabilizado) por atos cometidos ou ocorridos com ela, mesmo que ele não tenha consciência do ocorrido. Porém, a vontade⁸ subjetiva pode não estar representada nessa ação descrita, pois a ação é apenas ação quando é exteriorização da vontade. Isso significa que a vontade tem direito de não reconhecer como sendo sua a ação que não a representa. Com isso, ela apenas reconhece sua responsabilidade no que ela atua, a saber, no seu propósito. Um ato ocorrido não é propriamente dito “ação da vontade”, porém o sujeito pode ser responsabilizado por esse ato, mesmo sem ter a respectiva culpa.

Quando o sujeito tem propósito na ação, ele é responsabilizado pelo ato de outra forma. Isto é, o sujeito é culpado quando ele quer aquela ação. Hegel (2010, p. 135. Grifos do autor.) afirma: “O ato apenas pode ser *imputado* enquanto *culpa da vontade*; - [é] o *direito do saber*.”, isso significa que o ato é de responsabilidade do indivíduo quando a culpa é da vontade, ou seja quando este ato é conhecido pela vontade e é o que ela quis, seu propósito. A vontade nessa posição, sabe de sua ação e conhece todas as suas consequências, e mesmo assim quis essa ação. Assim ocorrendo, a responsabilidade é do sujeito, de sua vontade, porém, caso venha a ocorrer algo contrário ao propósito dessa vontade, ela mantém seu direito de não ser responsabilizada.

O propósito é, para o autor, uma parcela do ato. A intenção possui as “minúcias” que são possíveis circunstâncias da ação. No propósito, a particularidade é o que gera a ação; na intenção, é o universal. Porém, a intenção não é somente universal, ela tem uma parte singular que é o bem-estar, um fim, é o direito de buscar na ação a sua satisfação. Sobre isso Hegel (1997, p. 111-112) explicou:

O bem-estar de muitos outros particulares também é, então, fim essencial e direito da subjetividade (...) e não há intenção que, por mais orientada que seja para o meu bem-estar ou para o dos outros – caso que em particular se chama uma intenção moral –, possa justificar uma ação contra o direito.

⁸ A vontade trata das relações práticas do sujeito com o mundo. Antes de se ter a vontade livre, se tem a natural e a reflexiva: A vontade natural são os instintos e desejos. Na vontade reflexiva, o indivíduo passa a ter o poder de decisão. E a vontade livre é voltada para o universal, ela quer a si mesma, e com isso, ela é verdadeira. Vontade livre é a ideia de liberdade.

Isso significa que o direito de satisfação é o direito da subjetividade. Porém, mesmo que a intenção do sujeito em um ato tenha como fim sua satisfação, não é aceitável que este ato vá contra o direito. O Bem surge aqui como fim a ser buscado universalmente. A intenção é o propósito universalizado. Nela é preciso conhecer o universal da sua ação, além do particular. Esta universalização se completa com a ideia do bem, a intenção universal busca o bem-estar do agente e dos outros. O bem-estar é um dever, e para que este se realize é preciso agir em conformidade com o direito em busca do bem para todos. O bem universalizado é a passagem da moralidade para a eticidade, Hegel (1997, p. 138) explica:

O bem, que é a substância universal da liberdade, mas ainda uma forma abstrata, apela para determinações e para um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação, mas apenas abstrato, apela para a universalidade e para a objetividade.

O Bem é a verdade⁹ da vontade, é essência da vontade, porém existe apenas na ideia. Para a vontade subjetiva o Bem é essencial, e ela não tem valor e ou dignidade se o Bem não estiver conforme sua intenção. A vontade possui o Bem como substancial, ou seja, o Bem como sendo seu fim e realização, no sentido de realizar o Bem que ainda é ideia. Para o autor (HEGEL, 1997, p. 114),

O Bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade particular – nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência –, é a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo.

O Bem abstrato é o que define uma consciência moral, ou uma certeza moral, no sentido que esta sabe o que é o Bem. Ao se pensar o

⁹ Hegel rejeita o uso aristotélico da “verdade”, sendo para ele verdadeiro o absoluto, assim como também a ideia que não é autocontraditória: “Um verdadeiro amigo, diz ele [Hegel], é um amigo que se harmoniza com o CONCEITO de um amigo” (INWOOD, 1997, p. 318. Grifos do autor).

Bem como a essência da vontade, se entende que ele é o que deve ser buscado por todos, ele se torna então uma certeza moral. A consciência moral,¹⁰ então, busca o que é bom, o que é bom para si e em si, de acordo com princípios, obrigações, ou deveres. Essa consciência moral faz com que a vontade queira o que ela sabe que é bom para ela (particular) e em si (universal). Em outros termos, a certeza moral faz com que a autoconsciência¹¹ saiba o que é direito e obrigação, e ao fazer com que a vontade reconheça apenas o que conhece como Bem, faz com que reconheça também o que é de direito e obrigação, pois o que é bom é direito e dever, e o que é de direito e dever é bom. A consciência moral permite ao sujeito usar a racionalidade para saber o que é bom e, a partir disto, buscar o que é bom, fazendo isso, o sujeito estará agindo de acordo com o direito.

Nesta segunda parte então, se discute o propósito na ação e a culpa para determinar a responsabilidade. Por exemplo, querer, por vingança, colocar fogo em uma casa. Entretanto, se o fogo se espalha e queima o quarteirão todo – o incendiário teve culpa, mas o propósito não era esse, porém ele possui a responsabilidade pelo seu ato. O sujeito pode ter responsabilidade quando possui a culpa, sem o propósito, ou quando houve o propósito na ação, que se torna a intenção quando considerando o universal na ação. Nessa universalização, a ideia do bem-estar é buscada com intenção de fazer o bem para todos sempre que possível, intencionalmente, com consciência. Segundo o autor na segunda parte da *Filosofia do Direito*, o “Bem” de todos é o que deve ser buscado por todos, de forma consciente. Isso significa que o bem a ser buscado ultrapassa a esfera da moral subjetiva e passa a ter em vista a moral objetiva, a saber, a eticidade (moralidade objetiva).

¹⁰ A consciência pode ser entendida como uma certeza sensível. Assim, a consciência moral é uma certeza moral, tal como Weber (1993, p. 92): “O bem e a consciência moral se constituem reciprocamente. A consciência deveria incluir o bem universal. Dessa forma, o bem universal será o próprio conteúdo do agir da consciência moral.”

¹¹ A consciência tem conhecimento do objeto como um “ser-outro” que não ela mesma, de acordo com Inwood (1997, p. 78-80) ela não é ainda autoconsciência, mas já é ciente de si e seus objetos. A consciência sofre um avanço: “ela vê que a ESSÊNCIA íntima das coisas, conceptualizada em termos de uma distinção que se dissipa, é o seu próprio produto, e que o conceito de tal distinção é aplicável à sua própria relação com o seu objeto.” (INWOOD, 1997, p. 79. Grifos do autor). Gerando assim a forma mais simples de autoconsciência, que reconhece a si como distinta dos objetos.

A terceira parte dessa obra de Hegel é a *Eticidade* ou *Moralidade Objetiva*, é o campo da moralidade social, é a síntese da Filosofia do Direito. Isso pressupõe que ela seja a realização da ideia de liberdade¹² na forma social. Na eticidade devem existir os momentos anteriores superados e conservados como ocorre com a dialética, buscando definir os deveres e direitos, tal como Hegel (1997, p. 148) afirma:

no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres.

No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade, bem como o da minha felicidade, são idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos.

Isso quer dizer que é somente como cidadão do Estado que o indivíduo alcança seus direitos. A família, a sociedade civil e o Estado compõem essa terceira parte. Cada seção desta última representa uma forma de convivência: um conjunto de pessoas, a partir da qual cada indivíduo se torna membro dessa comunidade. Assim, a família aparece como a primeira organização social. Ela é natural, é a forma imediata da eticidade, unificando as pessoas e, a partir disso, o indivíduo não é mais pessoa ou sujeito, ele se torna “membro”. Resumidamente, temos dois sujeitos que por meio do amor e do consentimento se unificam no casamento e se tornam membros de uma família. O casamento supõe que filhos sejam gerados e se adquira propriedades, pois estes precisarão ter bens e meios para se manter, ter filhos e educá-los, sendo essa a função do casamento. Posteriormente, os filhos irão formar sua própria família, e isso é uma forma de dissolução da família, sendo a morte uma outra forma. A família é uma só pessoa para o Direito, e é apenas no caso de sua dissolução que existe a possibilidade de intervenção jurídica.

A sociedade civil é o momento intermediário entre a família e o Estado. Nela existe um sistema de carências. A satisfação das necessidades particulares inclui a satisfação das necessidades de todos. Nesta mútua dependência surgem as classes, compostas por grupos de

¹² Segundo Weber (1993, p.49): “A raiz da verdadeira liberdade funda-se no pensamento, pois a idéia da liberdade é fundamentalmente pensamento. Sua realização é sua autodeterminação, ou seja, a revelação de seu processo autorreflexivo.”

pessoas com interesses em comum, com objetivo de satisfazer estes. É na classe social que o indivíduo se torna cidadão da sociedade civil, precisando do contexto social para se realizar. A sociedade civil tem a função de garantir a justiça. Ela deve manter a ordem e garantir a aplicação das leis nas transações comerciais e na sociedade em geral. A liberdade, na sociedade civil, é, de certa forma, limitada, pois é preciso que assim o seja. Do contrário, não é possível haver liberdade. Ou seja, é preciso considerar o outro, senão, haveria um caos social: se todos os cidadãos resolvessem fazer o que quisessem.

A corporação é, para o indivíduo, sua segunda família. É a segunda base ética do Estado (a primeira é a família). Esta corporação é necessária para que a sociedade civil se torne “Estado”. Nela todos buscam defender seus interesses em comum, sem existir egoísmos, pois ela é submissa ao poder público. Os interesses particulares e pessoais da sociedade civil evoluem e se tornam universais, pertencentes ao Estado. A sociedade civil, então, com seus conflitos e contradições, precisa do Estado para controlá-los. No Estado, a particularidade e os interesses pessoais da sociedade civil cedem lugar à universalização. Os deveres e os direitos são definidos pelo Estado, sendo este o verdadeiro fundamento da ideia de liberdade: é nele que a liberdade alcança seu direito, sua efetivação. É dever do indivíduo tornar-se um membro deste Estado. Nos termos de Hegel (1997, p. 217),

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

O Estado, enquanto totalidade, inclui as liberdades individuais conservadas e guardadas na universalidade. Nele a liberdade é realizável plenamente, pois é ele que define o que é permitido publicamente. Ou seja, o cidadão é livre no Estado, fazendo o que este permite, e isso quer dizer que o cidadão possui liberdade, porém esta é limitada pelo Estado, e não pelas pessoas particulares e pelos seus interesses.

Sendo assim, o Estado define o que é a liberdade, e os seus limites. Nesse contexto, a liberdade pode ser entendida como fazer o que o Estado determina, pois este determina o que é o dever e o que é permitido fazer, e consequentemente o que é o Direito. É somente nele que a liberdade se efetiva. O Direito “realiza” a liberdade do indivíduo, o que não quer dizer que realiza os interesses particulares dos indivíduos, mas que ele busca integrar esses interesses na universalidade, pois no Estado, o particular está unido ao universal: um só existe em função do outro.

Em cada parte de sua obra, Hegel expõe uma evolução dialética nas formas de relação entre as pessoas. Nesse sentido, o Estado aparece como sendo a forma final dessa evolução, em que o cidadão se torna ético, ou seja, o cidadão age buscando o universal, pensando no universal, pois é somente assim que ele satisfaz suas necessidades particulares.

De acordo com Rosenfield (1995, p. 226):

O mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado, o que significa que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos e de todo o povo. Trata-se da intervenção consciente de cada um nos assuntos que dizem respeito à vida de todos. O mais alto dever do indivíduo consiste, então, não em submeter-se cegamente às ordens da autoridade estatal, mas em pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do Estado.

O indivíduo-cidadão precisa se sentir parte do Estado, para assim agir de acordo com esse, sem precisar de coerção, visto que é apenas no Estado que é possível atingir a universalização, e é apenas com essa que se alcança o particular. Assim se pode entender a necessidade da existência e da obediência ao Estado, esta sendo a necessidade de evolução do particular para o universal. Sendo assim, sem a relação do Estado com a Sociedade Civil, não se alcança o universal, pois a sociedade civil busca apenas o particular, ou seja, o indivíduo busca apenas a satisfação dos interesses da corporação a qual pertence, sem buscar a satisfação de todos (universal). Sem existir o Estado para organizar e direcionar a Sociedade civil, buscando atingir a evolução dialética, esta sociedade se encontra presa em sua própria ambição particular.

Ao estudar o Estado ocidental pensando no sistema hegeliano talvez seja possível perceber que o Estado atual não deixa de conter em si uma Sociedade Civil Burguesa, com todas as características propostas por Hegel, porém sem a necessária evolução. O Estado, sendo a garantia dos deveres e dos direitos, é necessário, porém se a Sociedade Civil Burguesa passa a ter poder sobre o Estado e não permite que este realize suas funções como deveria, utilizando-o para satisfazer seus interesses e se beneficiar de certo modo, tal como com isenções de impostos ou favorecimento de certas classes, impedindo assim a evolução do sistema, em que, de acordo com o que Hegel apregoou, o Estado deve surgir para mediar as contradições e conflitos presentes na sociedade civil:

É por isso que Hegel o define como a “efetividade da liberdade concreta”. A administração dos conflitos da sociedade civil, provocados pelos interesses das corporações, exige a vigilância do Estado. Fora dele não há garantia e prática dos direitos e liberdades fundamentais por meio das instituições. (WEBER, 2013, p.117-118)

O Estado que, por intervenção por parte da sociedade civil, não media as contradições e desordens presentes na sociedade civil, não se efetiva, isto é, não alcança a efetividade do Estado, e com isso não permite aos seus componentes vivenciarem a liberdade. Isso faz com que o indivíduo inserido nesse “Estado” viva em constante conflito e insegurança, pois ao viver assim, o ser humano não consegue atingir o Bem, que deve ser buscado universalmente e particularmente, visto que existe mútua dependência entre eles, ou seja, só se alcança o particular ao buscar o universal. Sendo assim, o Estado não pode perder sua função, pois a sociedade civil não possui a universalidade necessária para que o particular se torne possível, impedindo assim que o cidadão tenha sua liberdade.

REFERÊNCIAS

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução: Paulo Neves da Silva. Coleção Idéias. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1965.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Loyola, 2010.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral; Rev. Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. **Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Direito e sociedade em Marx

Amélia Coelho Rodrigues Maciel

Universidade Federal do Ceará

1. OS PRESSUPOSTOS DA ABORDAGEM MARXIANA DO DIREITO

Em decorrência da concentração da propriedade privada dos meios de produção da vida e dos bens humanos, implicando na polarização social entre quem tem propriedade e quem tem apenas a força de trabalho, inevitavelmente vários conflitos emergiram.

Assim, na modernidade, concomitantemente ao avanço do capitalismo, houve considerável aumento na produção de leis. Desta forma, o direito, instituição que normatiza as instituições da sociedade capitalista, contemporaneamente é estudado e considerado majoritariamente de forma limitada ao conjunto de normas e técnicas jurídicas estatais.¹

Entretanto, para poder compreender o aglomerado fenômeno jurídico em sua profundidade deve-se necessariamente analisar as relações jurídicas compreendendo as bases econômicas e sociais em que elas são erguidas, pois, em sentido geral e fundamental, o Direito é a técnica de coexistência humana que se concretiza através de um arcabouço normativo.

¹ Neste sentido: “Durante grande parte da história, com a indistinção do direito em relação à política, à ética, à moral e à religião, os discursos mais amplos sobre o direito, que não era ainda eminentemente técnico, eram tidos por filosofia do direito. No entanto, com o capitalismo, a contar da modernidade, o direito adquire uma especificidade técnica. Ele passa a ser considerado a partir do conjunto das normas jurídicas estatais.” (MASCARO, 2012, p. 12)

Por isto, pretendendo transcender o reducionismo das perspectivas majoritárias do pensamento do direito, a filosofia do direito crítica², orientada para a transformação social, tem em Marx o método materialista histórico e dialético como condição de possibilidade para entender os concretos vínculos entre Estado, direito e reprodução econômica e social.

Apesar de não ser possível encontrar em Marx uma teoria pronta, sistemática, sobre o Direito, ele desenvolveu seu pensamento no intuito de desvendar a estrutura fundamental da sociedade capitalista e é a partir daqui que se desvela o caminho materialista e dialético para entender os diversos complexos sociais, como sobre o direito.

Desta forma, Marx parte da análise das condições materiais da sociedade moderna para entendê-la, tendo por pressuposto a existência concreta dos indivíduos no conjunto de suas relações sociais, pois, para ele o pressuposto da existência humana e da história é de que o homem esteja vivo para agir.

Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX & ENGELS, 2007, p. 33)

² Na Filosofia do Direito de Mascaro são apontados, no quadro do pensamento jusfilosófico contemporâneo, três perspectivas: “A primeira delas é um grande campo de legitimação e de aceitação do direito e das instituições políticas e jurídicas, que se poderia chamar de visão estatal, formalista, institucional, liberal ou, em amplo sentido, juspositivista. (...) O segundo grande campo de perspectiva jusfilosófica reside numa perspectiva não formalista, não liberal, e que se encaminha a uma percepção realista do fenômeno jurídico. Trata-se de um campo não juspositivista, mas sem o entendimento profundo e crítico possibilitado pelo marxismo. (...) A terceira grande perspectiva jusfilosófica é a *filosofia do direito crítica*, que tem no *marxismo* o seu mais importante e pleno caminho. O marxismo representa a crítica mais profunda e o horizonte mais amplo da transformação social, política e jurídica, porque há de investigar os nexos históricos e estruturais do direito com o todo social, e daí a sua plenitude para a filosofia do direito”. (MASCARO, 2014, p. 311)

2. AS BASES EM QUE SE ERGUE A SOCIEDADE

O pensamento de Marx se ergue sobre a práxis histórica e material da vida social humana que se desenvolve na produção, no trabalho, na realidade prática das relações econômicas. Para ele, o desenvolver da história segue não um caminho linear, mas a historicidade dá-se de maneira dialética, não por meio da dialética idealista proposta por Hegel, mas por meio de um materialismo dialético.

Neste sentido, para que seja possível compreender profundamente o fenômeno jurídico, assim como o Estado, o direito e as diferentes criações ideais, é preciso partir das condições materiais de vida, por meio da historicidade, não de uma “natureza humana” imutável e eterna. A vida humana social é construção histórica e precisa ser analisada nessa perspectiva. Para Marx, a realidade efetiva é o demiurgo da idéia, sendo o “elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o pensamento (o Estado) é tão somente sua manifestação.” (CHAGAS, 2006, p. 69)

Sobre este elemento real, ou seja, a sociedade civil, Marx esclarece em *A Ideologia Alemã* (1845-46) que é a partir do processo real de produção da vida humana e a forma de intercâmbio a ele conectada que se apresentam as diferentes criações teóricas e formas de consciência, ou seja, a idéia é formada pela práxis da produção e reprodução da vida.

Marx esclarece nesta obra que a sociedade civil é determinada de acordo com como a sociedade produz as condições materiais para sua própria existência, como são produzidos os bens e como eles são dispostos na sociedade. Em suas palavras, a “forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a sociedade civil” (MARX & ENGELS, 2007, p. 39)

Diante da relevância das forças de produção na determinação da sociedade civil, que também condiciona a forma de intercâmbio, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) Marx reconhece o trabalho em seu espaço elevado de constituição estruturadora da sociabilidade humana, transmutando, assim, o momento predominante da teoria da alienação da política para a economia. Isto posto, Marx encontra no trabalho estranhado a determinação fundamental do Estado e de seu ordenamento jurídico, ou seja, do Direito.

Marx desenvolve nesta obra como se dá a centralidade da atividade produtiva humana na objetivação da vida genérica deste. Explicana que a partir de sua interação e transformação dos meios objetivos dispostos pela natureza, o homem se confirma enquanto ser genérico, duplicando-se na consciência intelectual pela atividade criativa, assim como operativamente e efetivamente, apreciando as criações próprias e contemplando a própria capacidade, ou seja, admirando-se a si mesmo.

Nota-se aí o imbricamento do objetivo com o subjetivo, daquilo que o gênero humano é capaz de fazer e, concomitantemente, sentir, pensar, pressentir e aquilatar. Ante essa constatação, observa-se que, desde o início, as impositações marxianas nunca estabeleceram uma muralha chinesa, isolando os fatos brutos e os juízos de valor, como nos quer fazer acreditar alguns dos seus críticos menos refinados. Mais do que isso: na perspectiva marxiana, objetividade e sensibilidade podem ser tomadas como elementos não excludentes, e sim, dialeticamente articuladas.

Como dito, a forma como o homem se relaciona com os meios objetivos de produção e reprodução da vida muda historicamente, conseqüentemente a vida e o espírito humano também são modificados, ou melhor, o seu ser genérico sofre mutações no desenrolar histórico do modo de produção e reprodução social humano. Sendo o trabalho o fator que determina objetivamente e espiritualmente a vida genérica humana, consistindo o produto do trabalho a objetivação da vida humana, quando o trabalho humano social se reorganiza, se modifica, alterando o caminho que toma a produção deste trabalho, a vida humana também é modificada. Nisto consiste a historicidade do trabalho em Marx, que Pierre Vilar (1987) esclarece com as seguintes palavras:

Antes de poder “fazer a historia” (“um *Geschichte machen zu Können*”), o homem deve se confrontar com certas condições. Esse apelo à evidência será retomado com freqüência no interior de uma teoria do conjunto, na qual a capacidade de domínio do homem sobre a natureza é o critério de fundo. A natureza não impõe, já que a técnica é capaz – mais dia, menos dia – de vencê-la. Mas, a cada nível alcançado, a natureza – dentro de certos limites a precisar – pro-põe ou o-põe. (VILAR, 1987, p., 93)

Marx define e desenvolve nos *Manuscritos de Paris* a situação genérica do homem para explicar, em contraponto, o estranhamento do homem diante dele mesmo no capitalismo. Sendo assim, no alheamento das relações humanas, o ser genérico humano é capaz de desmascarar o estranhamento (*Entfremdung*) da sociedade civil dividida em classes, produto do modo de produção e reprodução das pessoas para garantir sua existência no sistema capitalista.

Assim, numa sociedade em que os meios de produção e a própria produção estranha o trabalho do homem, o ser genérico humano é violentado. Quando o trabalhador não trabalha dispoendo livremente dos instrumentos de trabalho, da matéria-prima disposta pela natureza e não trabalhada livremente, mas para satisfazer um outrem, a produtividade humana é mitigada à autoatividade e o trabalho torna-se não mais uma atividade de libertação, mas simplesmente um meio de vida. A consequência necessária do trabalho exteriorizado é a propriedade privada, mas que no desenvolver do capitalismo, esta relação passa a ser recíproca.

Isso desperta o leitor para o caráter dialético, contraditório, que, em última análise, cerca e define o trabalho. Revela-se, desse modo, que as relações do ser natural humano com o aspecto definidor da sua humanidade se revestem de contradições, pois estão fundadas nos limites de uma sociedade baseada na exploração de alguns poucos sobre muitos, nomeadamente no capitalismo. Em outros termos, o elemento “naturalmente” emancipacionista é raptado do seu “signo pioneiro”, adquire uma ressignificação social e histórica que desafiam as possibilidades emancipatórias e é sobre os limites desta base econômica e social que se funda o direito.

Marx põe em evidência as relações sociais de produção como aspecto fundamental para compreender a sociabilidade humana, mormente a sociedade capitalista. A característica fundamental desta sociedade é a concentração da propriedade privada nas mãos de uma minoria e a conseqüente polarização da sociedade em classes sociais. Por outro lado, são negados para a maioria da população os meios para sobreviver pelo próprio trabalho por encontra-se privada da propriedade, tendo que vender sua força de trabalho para minimamente sobreviver e procriar sua vida miserável.

Desta forma, na sociedade capitalista, a produção coletiva é apropriada, a riqueza coletivamente produzida serve para enriquecer a classe minoritária que não trabalha, mas vive desta exploração do trabalho alheio. Assim, o produto do trabalho coletivo transforma-se em mercadoria de propriedade privada absoluta do capitalista. Este explora o trabalho coletivo para a produção de mercadorias, dando em contrapartida o suficiente para que os trabalhadores renovem suas forças de trabalho para a jornada de produção seguinte, visando sempre à maior acumulação de riquezas e unicamente manter viva a engrenagem de produção, mas não a dignidade dos trabalhadores.

Justamente em implicação da polarização social e os conflitos inevitáveis dela decorrentes, ocorre na modernidade uma explosão de normas para regular estes conflitos para que não abalem o *status quo*, mas o direito cumpre o papel de fomentar o sistema capitalista. Neste sentido, o direito modernamente passa a adquirir especificidade e é frequentemente entendido como dado ou fruto de uma racionalidade ideal para gerir a sociedade, com pretensão de ser sujeito social, pretendendo tornar a vida concreta humana seja mero predicado.

O MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA E O DIREITO

Segundo as leituras em Marx, o direito não passa de uma superestrutura historicamente determinada segundo a forma como os seres humanos se organizam entre si segundo sua produção concreta da vida.

Na sociedade baseada no trabalho estranhando, o capital, ou seja, a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio, não se reduz apenas ao roubo e à fraude. Ela, para garantir mais solidez diante da desigualdade social, necessita do intermédio da legislação. Com outras palavras, mediante o direito positivo se legitima o acúmulo de trabalho alheio armazenado que dão ao proprietário um rendimento ou ganho, que é o capital.

Desta forma, considerando que os seres humanos não são abstratos ou ideais, mas que sua materialidade se dá pela produção de seus meios de subsistência, a produção condiciona as relações sociais humanas, notadamente o direito. Como na produção é assentada a historicidade humana, o direito está, na verdade, na dependência direta desses condicionamentos produtivos.

A minha investigação desembocava no resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil”, e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política. Em Bruxelas, para onde me transferi, em virtude de uma ordem de expulsão imposta pelo Sr. Guizot, tive ocasião de prosseguir meus estudos de economia política, iniciados em Paris. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da via material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência. (MARX, 1982, p. 301)

Deste modo, o direito se constitui movido pela necessidade histórica, condicionado pelas relações produtivas, para a manutenção de seu próprio sistema. Situando-nos no sistema capitalista, o direito atual é o instrumento que estabelece as instâncias que possibilitam este sistema econômico e social. Assim, os interesses jurídicos foram criados conforme as demandas capitalistas se estabeleciam.

Lembra Pierre Vilar (1983) o debate que Marx fez sobre a lei contra os furtos de lenha, quando este escreveu para *Rheinische Zeitung* (1842-1843). “Marx observa um ‘direito em gestação’: a Dieta renana transforma a coleta de lenha, uma vantagem concedida aos pobres pelos costumes, em ‘furto de lenha’, punindo como delito”. (VILAR, 1983, p. 94)

Foi neste debate sobre a Dieta renana que o jovem Marx começa a pensar os fundamentos da sua futura concepção materialista da história. Ele destaca que em nome da propriedade privada se justificou tornar delito a extração da lenha, que até então era um direito conce-

dido pelos costumes. Pois este direito nascente serviu para tornar propriedade privada moderna, ou seja, a propriedade privada absoluta.

Analisando a relação do direito com as bases materiais da sociedade, percebe Marx que o direito define e hierarquiza os desvios individuais e os princípios que se formam a depender do desenvolvimento histórico destas bases econômicas e sociais. Em paralelo com o direito em formação, destacado por Marx, antes da decisão da Dieta renana, a lenha caída é recolhida de forma legítima, legitimidade esta erguida pelos costumes. Após a decisão, este mesmo ato é considerado roubo.

Destaca Marx que esta mudança do direito ocorreu para modernizar a propriedade privada, pois a sociedade capitalista impõe a visão absoluta da propriedade para monopólio da mercadoria, além de que a definição jurídica da propriedade é confiada aos proprietários.

Observa tal filósofo alemão que além da madeira seca, as castanhas selvagens também são proibidas, pois estas também se tornaram artigos de comércio, sendo enviados barris para Holanda em troca de dinheiro.

Desta forma, o bem natural é apropriado e legitimado pelo direito quando se torna mercadoria. Evidencia-se que a exigência do monopólio sobre a natureza do objeto, já que o interesse da propriedade privada o descobriu. Destaca-se na transição da sociedade feudal para a sociedade após a Revolução Francesa estas peculiaridades explicáveis pelo jogo de interesses e das forças respectivas de cada classe. Marx esboça pela primeira vez na *Discussões na VI Dieta renana* esta transição com as liquidações das concessões do direito consuetudinário em favor de um novo direito, defendendo os vacilantes privilégios das classes dominantes.

Destarte, nota-se no pensamento dele que não é o Estado abstrato que decreta e legisla, mas é a classe dominante que o faz, assim como também se apodera de todos os instrumentos do Estado, e, por outro, continua a excluir da organização do Estado a classe subordinada. Neste sentido, Marx encontra na forma política do capitalismo o desdobramento imediato para a forma jurídica capitalista. No campo do direito também se manifesta a lógica da reprodução do capital. Destaca Marx a relação histórica entre direito e capitalismo na *Ideologia Alemã* (1845-1846):

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade, e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei.

O direito privado se desenvolve simultaneamente com a propriedade privada, a partir da dissolução da comunidade natural. [...] No direito privado, as relações de propriedade existentes são declaradas como o resultado da vontade geral. [...] Essa ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade, resulta necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, no fato de que alguém pode ter um título jurídico de uma coisa sem ter a coisa realmente. (MARX & ENGELS, 2007, p. 76)

Marx inova a compreensão do direito ao considerá-lo não como produto histórico da maior racionalidade humana, mas ele se forma de acordo com o desenvolvimento das relações produtivas. Neste sentido, o direito está condicionado na atualidade às instâncias que possibilitam a própria manutenção do sistema capitalista e acompanha o surgimento de suas novas demandas. De tal modo, Marx nota nesta mesma obra que o direito acompanhou de perto o surgimento de novas formas de intercâmbio em decorrência do desenvolvimento da indústria e do comércio, por exemplo, admitindo as inovadas formas de adquirir a propriedade.³

A associação que Marx faz entre as bases concretas materiais da vida humana com as formas como estes se organizam em suas superestruturas mostra o condicionamento do direito à práxis histórica, social e produtiva do homem. Esta ligação do direito com a vida material concreta capitalista é percebida por Marx já em 1843 na análise feita sobre os direitos humanos na obra *Sobre a questão judaica*.

Observando os direitos humanos, destaca Marx nesta obra primeiramente que eles são direitos políticos, pois são exercidos na relação humana no sistema estatal. Estão no âmbito das liberdades políticas, sob as categorias dos direitos do cidadão. Com isto, passa Marx a “analisar a outra parte dos direitos humanos, dos *droits de l’homme*

³ Ibid., p. 77.

[direitos do homem], na medida em que são distintos dos *droits du citoyen* [direitos do cidadão]. O *homme* que Marx diferencia do *citoyen* é o membro da sociedade burguesa, pois os direitos humanos, os “*droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta separado do homem e da comunidade.”⁴

Marx coloca no centro a vida concreta material da produção e reprodução da vida, ou seja, a sociedade civil, como verdadeiro sujeito que origina as formas ideais, tais como Estado e o Direito. Percebe, com isto, a contradição do homem privado da sociedade civil com o homem público no Estado correlacionando com a contradição entre o *homme bourgeois*, mênada isolada e egoísta, e o *citoyen*, o cidadão que pretende se efetivar na coletividade imaginária dotada de universalidade irreal.

Marx se contrapõe a Hegel, que apreende o Estado como uma instância autônoma que condiciona a sociedade civil. Hegel reconhece o direito como um momento necessário a igualdade, a liberdade e à justiça, cabendo superar o lado formal, abstrato e restrito por meio da vida política e pública dos indivíduos, ou seja, por meio do Estado. Diversamente, para Marx é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil. Assim, Marx faz outra interpretação da Constituição de 1793.

Os direitos humanos são analisados por Marx em *Sobre a questão judaica* (1843). Nesta análise Marx resume estes direitos ao direito à igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. Inicia desenvolvendo sobre a liberdade, constatando logo que este é atinente “ao direito de fazer e promover tudo que não prejudiquem a nenhum outro homem.”⁵ Assim, esta liberdade não considera a coletividade, não é liberdade coletiva, do homem com os outros, mas de indivíduos segregados. Deste modo, tratando-se o direito à liberdade do direito à segregação, do indivíduo limitado, Marx entende ser este, na prática, o equivalente ao direito à propriedade privada. Este consiste no direito de desfrutar, como bem entender o seu patrimônio e dispor sobre ele

⁴ Ibid., p. 48.

⁵ Ibid., p. 49.

desprezando os interesses da coletividade social.⁶ A base da sociedade burguesa, então, é a liberdade individual egoísta de usar, não usar, gozar e fruir a sua propriedade privada. Além destes, a *égalité* e a *sûreté* também compõem os direitos humanos. A primeira corresponde à igualdade na abstração, na lei, que resguarda a *liberte* do homem múnica egoísta. Já a segurança, considerada por Marx o conceito social supremo da sociedade burguesa, é a asseguuração de seu egoísmo.

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. (MARX, 2010, p. 50)

Marx chega ao ápice de sua análise sobre a sociedade capitalista com *O capital* (1867). Esta sua obra de maturidade nos dá a base específica de compreensão da relação entre direito e capitalismo, desvendando a necessidade de um arcabouço jurídico como suporte para as relações de produção capitalista. Aclara isto ao apontar a necessidade do trabalho moderno, assalariado, vinculado ao contrato formal entre pessoas supostamente livres e iguais, pressupor o direito. Além disso, nas relações comerciais o direito é o instrumento fundamental para a circulação das mercadorias, incluindo aqui a mercadoria trabalho.

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. [...] Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus

6 De modo ilustrativo, o Brasil possui um déficit habitacional de 6,490 milhões de unidades, apontado pelo censo demográfico de 2010, e resguarda em sua lei máxima, a Constituição Federal de 1988, como direitos e garantias fundamentais a função social da propriedade privada (art. 5º, XXIII) e como direito social a moradia (art. 6º). Entretanto, não raro ocorrem violentos despejos coletivos, legalmente concedidos pelo judiciário brasileiro, de famílias que, organizadas em movimentos populares por moradia, ocuparam áreas urbanas abandonadas, como a do Pinheirinho em São José dos Campos, São Paulo, em janeiro de 2012, desalojando seis mil pessoas de uma área de 1,3 milhão de m² em favor do investidor Naji Nahas. Cita-se recentemente a desocupação de 205 famílias do Aquarius hotel, na avenida São João da capital paulista, abandonado e objeto de ação de desapropriação movida pela prefeitura para transformá-la em moradia popular. Assim, a especulação imobiliária é efetivamente garantida e a função social da propriedade é apenas uma abstração, apenas formalmente garantida em virtude das pressões populares.

guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só se pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato voluntário comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidores de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificação das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras. (MARX, 2013, p. 159)

Ademais, o direito estruturado numa sociedade em que o trabalho humano é equivalente a qualquer mercadoria, no sentido de que a produção é juridicamente mercantilizada, este direito responde à uma necessidade de se afirmar como universal para que a mercadoria universalmente circule. Para a formação do trabalho assalariado, que supera o servilismo feudal, o homem precisava ser livre para poder livremente circular como mercadoria, necessitando assim se transfigurar como sujeito de direito para poder vender a única mercadoria que tem propriedade, a sua força de trabalho.

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualmente, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade

própria, de sua vantagem pessoal, de seu interesse privado. (MARX, 2013, p. 250-251)

Percebe-se em Marx o vínculo fundamental entre as bases econômicas e sociais capitalista com a lógica jurídica, sendo o sujeito de direito nada mais que uma mercadoria livre para circular, ou seja, para vender sua força de trabalho. Sendo o mercado a categoria social central no capitalismo, o direito é uma forma necessária da reprodução capitalista. No tocante à problemática da justiça, a sociedade burguesa reduziu o direito à lei, sendo a justiça a confirmação de suas regras.

Portanto, compreendendo o direito como uma das condições necessárias para a manutenção das bases materiais ora vigorantes, pensar a reforma da sociedade por meio do direito é pensar em reformar o capitalismo, mantendo o capitalismo. O direito, instituição que fundamenta por meios de suas leis as instituições da sociedade capitalista, cumpre o papel de mascarar e assegurar as desigualdades inerentes ao sistema impedindo ao máximo as mudanças, assim como coordenar as formas de produção do capital e a circulação de suas mercadorias. Para a humanidade ir além da sociedade baseada no capital é necessária a superação histórica e social das bases materiais que o engendra, pois a sociedade civil é o demiurgo do direito. “Por isso”, diz Marx, “o socialismo não pode efetivar-se sem revolução.” (MARX, 2010, p. 80)

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. (2000). Dicionário de Filosofia. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. (2006). A crítica à política em Marx. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHEIRO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen. *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: UFC.

MACLELLAN, David; VILAR, Pierre; DOBB, Maurice; MÉSZÁROS, István; BADALONI, Nicola; KRADER, Lawrence; HAUPT, George; JONES, Gareth Stedman; HOBBSAWN, Eric (Org.). (1983). *História do marxismo. O marxismo no tempo de Marx. Vol. 1. 3ª Ed.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2007). *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. (2010) *Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma Social", de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular.

_____. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo.

_____. (2013) *O capital*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo

_____. (1982). *Prefácio à contribuição á crítica da economia política*". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Obras escolhidas*, v.1. São Paulo: Alfa-Ômega.

_____. (2010) *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.

MASCARO, Alysson Leandro. (2014). *Filosofia do direito*. 4. Ed. São Paulo: Atlas.

NAVES, Márcio Bilharinho. (2005). *As figuras do direito em Marx. Margem Esquerda*, nº 6. São Paulo: Boitempo.

A emancipação em Marx e Habermas

Jonece Beltrame

Universidade Federal da Paraíba

A EMANCIPAÇÃO NA HISTÓRIA

A emancipação é uma noção que tem sua origem no direito romano, se encontra presente na Idade Média e na Idade Moderna¹ com essa característica jurídica, e será resignificada pela tradição iluminista. Na Idade Moderna, com as teorias jusnaturalistas, surge a proposição de que a emancipação se alcançava de forma natural uma vez atingida a maioria. As dependências feudais e os privilégios estamentais que implicavam e se estendiam ao conjunto da constituição política, econômica e social não foram afetadas por nenhuma ideia de emancipação até o século XVIII. No final deste século, com o Iluminismo, a emancipação adquire um novo significado e torna-se indicação de uma liberação geral do poder. Emancipar-se, a partir do uso psicológico, social, político e filosófico provoca uma transformação decisiva

¹ De la Boétie, partindo da voluntariedade de toda servidão demonstra que essa poderia eliminar-se mediante a livre vontade (1577). Para Montaigne, a diferença dos homens em relação aos animais se fundamenta no fato que os primeiros se emancipam das regras da natureza para perseguir a liberdade de sua imaginação. Para Bacon, a natureza humana está preparada para emancipar-se e converter-se em conhecimento por si mesma. Forster, influenciado por Kant, concebeu reflexivamente a emancipação, como autoliberação das cadeias da tradição (KOSELLECK, 2012).

em seu significado. Trata-se do uso verbal reflexivo², a emancipação torna-se um ato de autoemancipação.

Kant, que conhecia o significado do sistema jurídico romano, definiu o Iluminismo como fim de uma menoridade da qual os homens eram responsáveis³. Nesse sentido, o Iluminismo entende-se como um estímulo e realização da maioridade que vai além do ato jurídico unilateral concreto da emancipação.

No Iluminismo surge a concepção de emancipação enquanto exigência da eliminação total do domínio do homem sobre o homem. Anteriormente nenhuma doutrina teológica ou moral relativa à liberdade interior, a igualdade de todos os homens perante Deus, ou a sua igualdade natural, questionou como instituição a ausência de liberdade, a instituição da servidão, da vassalagem ou da escravidão⁴. No Iluminismo o privilégio de exercer poder sobre os homens, anteriormente limitado exclusivamente aos cidadãos livres ou aos senhores, se converte em um direito universal: o poder só pode ser o poder das pessoas adultas – num primeiro momento dos homens – sobre si mesmas. Postula-se a liberdade definitiva e completa dos homens do domínio de outros homens, sua redenção histórica e a superação da alienação. Estas são as condições que a partir do século XVIII tornam-se características da história universal.

Marx, em certa medida, herdeiro do pensamento iluminista, buscou transformar o pensamento utópico numa ciência materialista ao mostrar que a emancipação humana poderia emergir quando os produtores diretos tivessem o controle do seu próprio destino, substituindo o domínio e a repressão por um reino da liberdade social, superando os estados de condicionamentos materiais.

Habermas, em conformidade com o projeto iluminista, embora com certa angústia quanto à relação entre meios e fins e certo pessimismo no tocante à possibilidade de realizar tal projeto nas condições políticas e econômicas contemporâneas, defende a importância de uma ra-

² KOSELLECK, 2012.

³ KANT, 1985.

⁴ Somente no Iluminismo surge a ideia de emancipação enquanto exigência da eliminação do domínio do homem sobre o homem; tem-se na Grécia, com Diógenes, a afirmação de que o senhor depende dos escravos; ou em Diderot e Hegel, na modernidade, para os quais com o curso do tempo o autêntico poder cresce nos servos, pois mediante trabalho e reflexão dos servos, os senhores tornam-se dependentes e perdem sua função. Trata-se de um segundo tipo de argumentação, que da servidão se infere um poder melhor fundamentado.

cionalidade comunicativa. Essa racionalidade que se estabeleceu com a modernidade, particularmente no Iluminismo, tencionava promover a emancipação do domínio da tradição e da autoridade, permitindo ao ser humano decidir, em sua capacidade comunicativa, as proposições – aceitáveis ou não –, na dimensão da verdade no mundo objetivo, da justiça no mundo social e da veracidade no mundo subjetivo.

Entretanto, sobre a noção de homem e de emancipação em Marx e Habermas, parte-se, na história do pensamento moderno, da relação entre trabalho e linguagem. Relação essa que foi estabelecida pelo jovem Hegel. O jovem Hegel, como indica Habermas em seu artigo *Trabalho e interação*, publicado na obra *Técnica e ciência como ideologia*, observa que na relação entre trabalho e linguagem, tanto o nome das coisas como os instrumentos de trabalho são o que permanecem das atividades de trabalho e das percepções, tratam-se, portanto, de universais que se fixam pelas regras de utilização. A essa concepção da relação entre trabalho e linguagem, Hegel acrescenta outras duas outras formulações, a primeira é a que estabelece a precedência da linguagem em relação ao trabalho, e a segunda é a que concebe linguagem e trabalho como vetores de uma mesma direção, no entanto, de sentidos opostos⁵.

No pensamento de Marx, quando procura-se o critério que distingue o trabalho do homem das primitivas formas instintivas de trabalho animal, tem-se que a diferença básica é dada pelo projeto feito pelo homem, pela intencionalidade, no fim do processo de trabalho surge algo que já existia idealmente na imaginação do trabalhador, na transformação do material o homem imprime um projeto que tinha conscientemente formulado. No entanto, no marxismo alguns pensadores sugerem uma primazia do trabalho em relação à linguagem. Engels em sua obra *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* faz remontar a origem da linguagem ao trabalho. Lukács em *Para uma ontologia do ser social* leva ao extremo essa hipótese ao buscar no trabalho o modelo de todas as atividades humanas. Já Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* entendem que nem o trabalho tem primazia sobre a linguagem, nem a linguagem tem primazia sobre o trabalho.

⁵ Essas reflexões entre trabalho e linguagem presentes no pensamento do jovem Hegel perdem importância no desenvolvimento de seu pensamento e passam a ser pensadas no interior do processo concebido segundo o modelo de autorreflexão.

Habermas, por sua vez, busca compatibilizar sua leitura do jovem Hegel e a moderna pesquisa em Antropologia, e compreende a relação entre trabalho e linguagem nessa perspectiva hegeliana, da precedência da linguagem em relação ao trabalho. Para Habermas, segundo Haddad em sua obra *Trabalho e linguagem*, é com o sistema social de papéis, de reconhecimento, fundado num conjunto de normas que pressupõe a linguagem integralmente constituída, o que completa o processo de hominização. E, essas estruturas do agir segundo um papel designam, com relação às estruturas do trabalho social, um novo grau de desenvolvimento, não sendo possível reduzir as regras do agir comunicativo às regras do agir instrumental ou estratégico. Trata-se de um diálogo hermenêutico com as posições dos textos de Kant, de Hegel e de Marx, numa comparação das virtualidades relativas do procedimento transcendental e do procedimento fenomenológico de elaborar a teoria da razão. E a apropriação do procedimento fenomenológico, como correção da perspectiva transcendental, permite pensar a relação transcendental entre sujeito e objeto como processo evolutivo, como história transcendental da consciência. Essa compreensão fundamenta a crítica de Habermas a Marx: a primeira, a de que Marx não explicita suficientemente a conexão entre trabalho e linguagem, concebendo-as como *práxis* social e reduzindo a ação comunicativa à ação instrumental, e a segunda, a de que Marx não compreende o intrínseco valor evolutivo que possuem os subsistemas regidos por meios generalizados de troca.

Para Sevilla, Habermas reduz a noção de trabalho e de *práxis* em Marx à ação instrumental⁶. Se considerarmos que Habermas faz uma leitura reduitiva e vemos em Marx uma teoria da racionalidade formada pelo sujeito do conhecimento e pelo sujeito da ação, a apropriação crítica do proceder fenomenológico pode ser outra. Pode-se entender que Marx, ao desmitificar a fenomenologia hegeliana, incorpora a sua teoria não só a dimensão 'produção' mas a totalidade das relações sociais que o homem constrói, historicamente em cada caso. Dessa forma, aparecem incluídas na história da autoconstituição da espécie todas as interações, sistêmicas e práticas. Deste modo, supondo que há algo assim como

⁶ Para Haddad é Habermas quem reduz a categoria trabalho à ação instrumental. Marx afirma que o trabalho não muda apenas as condições objetivas, transforma também as condições subjetivas, dessa forma, é Habermas quem se equivoca ao considerar o trabalho sob a ótica do agir instrumental (2004, p. 41).

uma história empírica da consciência transcendental – ou uma história empírica e transcendental da consciência da espécie –, essa história incluiria os processos formativos das diversas formas de interação social, e não unicamente a história da tecnologia (1989, p. 172).

MARX E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

A emancipação em Marx funda-se numa tripla exigência de conciliação: entre homem e natureza; entre homem e sociedade; entre homem e homem. Constitui-se na superação, supressão e transcendência de toda forma de alienação existente no contexto da produção e reprodução da vida, na superação da alienação no contexto da produção social, do trabalho e da práxis⁷.

Na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx identifica o proletariado como classe responsável por promover a emancipação. É a primeira vez que Marx utiliza o termo proletariado em seus escritos. A tarefa histórica do proletariado deve-se as suas características essenciais: suas cadeias e carências são universais, é a perda total do homem, logo, o único capaz de promover a recuperação total; é uma classe da sociedade civil exterior a sociedade civil, seu caráter e seu sofrimento são universais, estando completamente em oposição à sociedade civil e ao Estado político vigente,

quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem social existente, apenas declara o mistério de sua existência, portanto, a efetiva dissolução da ordem. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada apenas estabelece como princípio da sociedade o que a sociedade já elevava a princípio do proletariado e o que este já involuntariamente encontra enquanto resultado negativo da sociedade⁸.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx valoriza de forma particular as contribuições do conceito de trabalho em Hegel, a demonstração das características do trabalho, e do processo de reificação e sua abolição, para Marx, correspondem a maior conquista da obra *Fenomenologia do espírito*.

⁷ LÖWY, 2002, p. 97.

⁸ MARX, 1975, p. 92-93.

O comunismo, afirma Marx nos *Manuscritos*, é a realização da emancipação humana, sendo “a posição como negação da negação é, pois, o movimento da emancipação e recuperação humanas, momento efetivo e necessário para o movimento histórico seguinte”⁹. Este não significa o fim do desenvolvimento humano, “é a configuração necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é como tal, o objetivo do desenvolvimento humano, a configuração da sociedade humana”¹⁰. Segundo Marcuse, a emancipação humana proposta por Marx implica a existência de uma “ordem em que o princípio de organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social”¹¹.

Em *A ideologia alemã* ao tratar do desenvolvimento dos indivíduos, Marx afirma que “esse desenvolvimento é determinado justamente pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos”¹². Na primeira parte dessa obra, naquela dedicada a Feuerbach, temos os elementos que indicam a concepção do homem em Marx,

o primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir

⁹ MARX, 1975, p. 22.

¹⁰ MARX, 1975, p. 22.

¹¹ MARCUSE, 1969, p. 267.

¹² MARX; ENGELS, 2009, p. 423.

seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material¹³.

Para Aron nesse texto temos uma exposição simples e inteligível da concepção do homem em Marx enquanto fundamento de uma interpretação da história humana. E, a partir desse texto antropológico, descobre-se o movimento dialético da história “o homem produzindo seus meios de existência e transformando a natureza exterior por seu trabalho e se transformando a si próprio por seu trabalho e pela criação das condições artificialmente produzidas em que vive”¹⁴.

No *Manifesto do Partido Comunista*, ao tratar das relações entre trabalho, produção e emancipação, Marx reitera que “quando o capital é transformado em propriedade comum, pertencente a todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. O que se transformou foi o caráter social da propriedade. Este perde seu caráter de classe”¹⁵. Destarte, “o comunismo não priva ninguém de poder se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho dos outros por meio dessa apropriação”¹⁶.

A teoria da revolução em Marx será importante para investigarmos a concepção de emancipação, cunhada à luz de acontecimentos históricos, via atividade prático-crítica, do proletariado e de Marx, esta se insere no problema de uma teoria histórica e materialista da razão. Outro conceito também importante é a noção de crítica em Marx, originada dos estudos da Economia política, e que tem como característica, além do exame da Economia, a denúncia de instituições ou de ordens sociais, e é exercida de acordo com ideias da razão, em seu uso prático¹⁷.

Na obra *Grundrisse*, afirma Marx,

quando mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente como membro de um todo maior: de início, e de maneira

¹³ MARX; ENGELS, 2009, p. 87.

¹⁴ ARON, 2005, p. 212.

¹⁵ MARX; ENGELS, 2010, p. 53.

¹⁶ MARX; ENGELS, 2010, p. 54.

¹⁷ Trata-se de duas noções do conceito de crítica, o primeiro é aquele do exame das condições, do alcance e dos limites da capacidade de conhecer; e o segundo, esse que permite, a partir da razão prática, denunciar instituições ou ordem social. Nem em Kant, nem em Marx se pode reduzir uma noção a outra.

totalmente natural na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidades, resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista do indivíduo isolado é justamente a época das relações sociais (universais desse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente¹⁸.

Os indivíduos que produzem não se efetivam enquanto produtores de suas relações sociais, em todas as formas de sociabilidade espontânea, contrariamente, eles são determinados a partir de fora, pelas relações sociais inconscientes,

o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa, não como conduta recíproca, mas como sua subordinação à relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de indivíduos e produtores, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa¹⁹.

Segundo Schaff, Marx não analisou as diferentes formas de alienação, enfrentou a problemática econômica e a enfrentou também no sentido antropológico, pois, viu nesta uma forma fundamental de alienação e a fonte de fenômenos secundários. Neste sentido, “em tal terreno, devemos buscar o meio para vencer a alienação e, assim, garantir aos homens o pleno desenvolvimento da sua personalidade, criando-lhes condições máximas para a sua felicidade pessoal”²⁰. De acordo com Schaff, sobre este universo de relações antropologia e economia,

as pesquisas econômicas, porém, não representam um fim em si mesmo, e sim apenas um meio para o fim, fazendo com que os problemas econômicos, e, portanto, também os problemas políticos, estreitamente ligados, transformem-se somente num veículo para atingir o objetivo final – a libertação do homem²¹.

¹⁸ MARX, 2011, p. 14.

¹⁹ MARX, 2011, p. 105.

²⁰ SCHAFF, 1967, p. 27.

²¹ SCHAFF, 1967, p. 29.

A teoria da emancipação em Marx vincula-se à concepção de natureza humana, na qual a ideia de homem é dada pelas categorias de trabalho, de ser social e de ser histórico. A alienação enquanto negação da essência humana, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, perde seu status de centralidade, na obra *A ideologia alemã*. Nela o homem passa a ser um ser histórico e social, atenuando-se a ideia de alienação. É pelo trabalho que o homem emancipa-se da natureza – primeira natureza humana – estabelecendo uma natureza histórica e social – segunda natureza humana. O problema é que esta segunda natureza humana encontra-se em uma sociedade histórica cuja forma de existência é uma condição de exploração, dominação, opressão e alienação. Uma condição histórica social de não emancipação, pois o trabalho e a sociedade definem a natureza humana, no entanto, essa sociedade histórica provoca a alienação e opressão no trabalho e no social. Esse é o elemento que dá unidade ao pensamento marxista; a finalidade é atingir o livre desenvolvimento do humano.

A EMANCIPAÇÃO EM HABERMAS

A teoria crítica da sociedade em Habermas, situada dentro da tradição filosófico-histórica que vai de Kant a Adorno, Horkheimer e Marcuse, passando por Hegel, Marx e Freud, possui uma forma de reflexão sobre história da humanidade, na qual reflete-se acerca da história passada com uma finalidade prática. Habermas chamaria de interesse prático, que é a descoberta de determinados temas gerais de desenvolvimento e que pode orientar na tarefa de fazer avançar a história de forma mais consciente e racional. Essa reconstrução teórica do desenvolvimento histórico ocorre a partir de duas dimensões: da dimensão técnica, que reflete a relação do homem com a natureza externa; e da dimensão prática, que reflete a relação do homem com o ser humano. Essa reconstrução histórica pode se dar na análise do desenvolvimento progressivo das instituições sociais²²,

falamos, portanto, de um interesse técnico ou prático na medida em que, através de recursos da lógica da pesquisa, as conexões vitais da atividade instrumental e das interações mediatizadas

²² UREÑA, 1978, p. 95.

pelos símbolos pré-molduram o sentido da validade de enunciados possíveis de tal forma que estes, enquanto representam conhecimento, não possuem outra função senão aquela que lhes convêm em tais contextos vitais: serem aplicáveis tecnicamente ou serem praticamente eficazes²³.

A distinção entre o trabalho – ação dirigida à consecução de um fim – e a interação – ação comunicativa – é o instrumento teórico com o qual Habermas esboça um esquema interpretativo da evolução da sociedade e da história da humanidade. Seu diagnóstico sobre a sociedade contemporânea revela uma crescente tendência da dimensão técnica invadir e eliminar a dimensão prática – social ou da moralidade²⁴.

Em Habermas temos a apropriação do método fenomenológico como elemento que corrige a perspectiva transcendental permitindo pensar a relação transcendental entre sujeito e objeto como processo evolutivo, enquanto história transcendental da consciência. Essa noção de história possibilita introduzir a noção de trabalho social em Marx como um elemento fundamental da transformação materialista da filosofia transcendental. Pois, o sujeito da constituição do mundo é a concreta espécie humana que se reproduz em determinadas condições materiais, não é a consciência transcendental em geral. E o argumento de Habermas é que quando se restabelece o caráter natural do sujeito, afirma-se o elemento gnosiológico transcendental de sua atividade, sujeito empírico do trabalho real, em que sua atividade é compreendida como realização transcendental (SEVILLA, 1989).

Através do conceito de interesse do conhecimento Habermas busca resolver o problema da inter-relação entre a dimensão prática e a dimensão técnica. Este conceito permite elaborar uma teoria da evolução social e fundamentar uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade.

Em *Conhecimento e interesse*, Habermas define nos seguintes termos os interesses do conhecimento,

chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundantes da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação. É por isso que cada

²³ HABERMAS, 1987, p. 217.

²⁴ WELLMER, 1985, p. 310.

uma destas orientações fundamentais não visam à satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas à solução de problemas sistêmicos propriamente ditos²⁵.

De acordo com a definição, o conhecimento humano não pode ser compreendido independentemente de uma reflexão sobre o que o processo histórico nos ensina sobre o ser humano: que este se especifica frente ao animal pelo duplo fato de transformar, primeiro, as condições materiais que determinam suas relações com a natureza externa e, segundo, as normas que regulam as relações dos indivíduos entre si.

O conceito de interesse do conhecimento expressa a íntima relação entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade. Demonstra a necessidade que a teoria do conhecimento tem de uma teoria da sociedade, uma vez que, os interesses do conhecimento fundamentam-se a partir da teoria social que concebe a história como um processo de autoconstituição do homem. A teoria da sociedade necessita da teoria do conhecimento, pois o desenvolvimento histórico da sociedade humana só pode compreender-se a partir dos processos de transformação da dimensão técnica e da dimensão prática, e esses processos de transformação estão possibilitados pelo conhecimento humano.

Habermas percebe uma indecisão em duas versões marxistas do processo histórico, a primeira, da autoconstituição mediante o trabalho social concebida como categoria do processo de produção; e a segunda, nas investigações materiais, Marx considera uma prática que compreende trabalho e interação. Dessa segunda, Habermas cria a tese da necessidade de pensar dois tipos de ação e duas formas de racionalidade: a ação instrumental e a ação comunicativa. E o ideal de emancipação da ação comunicativa surge de uma interação social fundada numa comunicação livre de dominação, não por causa da atividade produtiva, mas devido à atividade revolucionária, incluída a atividade crítica das ciências reflexivas (SEVILLA, 1989).

Trata-se do aparecimento da atividade revolucionária no âmbito da ação comunicativa e mediante uma redução da interação social fundamentada pelas relações de produção, práticas sociais e instituições, à autocompreensão da espécie em termos de ação comunicativa.

²⁵ HABERMAS, 1987, p. 217.

Segundo Habermas, trata-se dos interesses a orientar o conhecimento no quadro da concepção de história da espécie considerada como processo formativo:

penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma, transparente na história de sua gênese. A experiência de reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito de processo formativo; metodicamente ele leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na auto-reflexão um conhecimento entendido como o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato-de-executar da reflexão sabe-se simultaneamente, como movimento emancipatório. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ela persegue um interesse emancipatório do conhecimento e que este tem por objetivo a realização da reflexão²⁶.

O interesse emancipatório corresponde ao processo histórico da autoconstituição humana. Esse processo é concebido como a liberação progressiva do homem das condições reais opressoras causadas por uma natureza externa não dominada e por uma natureza própria deficientemente socializada. O interesse técnico e o interesse prático aparecem, assim, como duas especificações de um mesmo interesse emancipatório.

Habermas chega ao interesse do conhecimento emancipatório através de uma ciência determinada, a psicanálise. Na psicanálise, teoria e terapia, autoconhecimento e autoliberação convergem. Neste caso, não ocorre uma separação entre conhecimento e aplicação, o interesse de emancipação, libertador, do conhecimento psicanalítico é inseparável do conhecimento. Na obra *Conhecimento e interesse*, Habermas tem na psicanálise um modelo de ciência emancipadora na qual a filosofia poderia se inspirar²⁷.

²⁶ HABERMAS, 1987, p. 219.

²⁷ O modelo psicanalítico deixará de ser adequado para desenvolver uma teoria da emancipação, Habermas, a partir de 1970, estabelece os fundamentos de uma teoria da comunicação, concebida como aliança entre uma teoria da sociedade e uma teoria da linguagem (DUPEYRIX, 2012, p. 47).

É uma peculiar síntese realizada entre a ideia de um processo autoformativo da racionalidade e a tese do caráter quasetranscendental de cada uma das estruturas histórico-evolutivas desse processo. O que gera o problema, segundo Sevilla, de aceitar como possível a síntese de duas teorias da racionalidade em princípio incompatíveis, o procedimento transcendental de Kant e o procedimento fenomenológico de Hegel.

Habermas pensa ambas as formas de atividade, instrumental e comunicativa, sob a noção de síntese. A noção de síntese em Habermas é ampliada, pois em Kant ela serve para nomear a união do juízo do sujeito e predicado, para denotar atividade produtiva e atividade crítico revolucionária. E para desfazer os equívocos da redução de formas de atividades ao âmbito das teorias, Habermas busca a solução nos escritos do jovem Hegel, na dialética da eticidade, afirmando que a síntese mediante o trabalho estabelece uma relação teórico-técnica e forma o saber de produção, já a mediante luta estabelece uma relação teórico-prática, formando o saber da reflexão.

Em *Técnica e ciência como ideologia*, Habermas acentua a dimensão da interação que está no âmago da reprodução da existência humana, sem a qual não existe emancipação possível. Dimensão esta, segundo Habermas, que Hegel e Marx evidenciaram, no entanto, acabaram por abandoná-la.

A linguagem torna-se princípio da razão e a razão torna-se ato. Trata-se da linguagem enquanto pressuposto que possibilita a sociedade e a justiça – não é simples meio, fonte de erro e de manipulação. A linguagem em Habermas possui a tentativa de uma racionalidade moral e prática possível dos atores da vida em sociedade, de normas e instituições. “Habermas é herdeiro do Iluminismo, mas ele põe sua herança racionalista em luta com as ordens sociais e políticas, não a imaginando fora de contexto”²⁸.

Para Melo, a partir da teoria social crítica contemporânea, o desenvolvimento do socialismo pode corresponder,

aos limites de uma concepção de emancipação que teria mantido um paradigma produtivista como modelo para formas de vida emancipadas, cuja consequência seria tornar a reflexão mais aprofundada sobre a democracia e as condições institucionais

²⁸ DUPEYRIX, 2012, p. 41.

de realização da liberdade um problema derivado. Isso permite retomar, com novas bases teóricas, a relação com o marxismo iniciada no projeto teórico crítico de 1930 e compreender as condições atuais para seu desenvolvimento ou continuidade²⁹.

Nesse sentido, a tarefa da teoria crítica contemporânea consistiria na superação do paradigma produtivista enquanto orientação emancipatória, via caracterização e resgate do projeto de uma democracia radical, um projeto de autodeterminação e de autorrealização organizado pelos próprios cidadãos de forma livre e igual.

Para Molina, Habermas descobre dois níveis incoerentes no pensamento de Marx, no plano das categorias, o trabalho social é o único fundamento da autoprodução da espécie humana, e introduz seu próprio esquema categorial, ação instrumental e ação comunicativa. Dessa forma, o homem autoconstitui-se numa esfera de duas dimensões: na ação instrumental, onde o homem se relaciona com a natureza, e na ação comunicativa, onde o homem se relaciona com a sociedade³⁰.

Em Habermas, a teoria da emancipação vincula-se à concepção de natureza humana³¹ – a ideia de homem fundamenta-se na razão e na comunicação, esta última como linguagem e interação. A partir dessa relação – razão e comunicação, interação e linguagem –, a emancipação vincula-se ao interesse de liberação, ao interesse do conhecimento³². As noções de interesse e de conhecimento são importantes, pois em Habermas a autorreflexão corresponde a emancipação e o conceito de interesse é o mediador para a emancipação. Na obra *Conhecimento e interesse*, o esquema de Habermas segue a filosofia kantiana, no entanto, com uma nova ordem de categorias, pois, os interesses do conhecimento constituem as condições de possibilidade da experiência em geral – não mais de um sujeito transcendental –, mas da espécie

²⁹ MELO, 2013, p. 31-32.

³⁰ MOLINA, 2012.

³¹ Habermas reivindica uma filosofia pós-metafísica, que renuncia a tentativa de fundação essencialista e evita inconvenientes de definições, todavia, é possível reunir em sua obra aspectos e compor um conjunto de competências, de aptidões e de potencialidades – linguísticas, morais, cognitivas, sociais – de uma imagem do homem habermasiano.

³² “a categoria do interesse, suscetível de orientar o conhecimento é chamada pelo interesse inato à razão. Interesse cognitivo técnico e prático só podem ser entendidos isentos de ambigüidade [...] como interesse orientador do conhecimento emancipatório do conhecimento da reflexão racional” (HABERMAS, 1985, p.219).

humana que em sua antropogênese e em sua formação relacionam-se com a natureza e com a sociedade através do trabalho, da linguagem e da dominação, ou via o interesse técnico, o interesse prático e o interesse emancipatório. Desta forma, em Habermas, a ação instrumental e a ação comunicativa constituem as dimensões a partir da qual a espécie humana constitui sua identidade pessoal, social e histórica.

Em sua compreensão de emancipação, Habermas atenua a ideia de conflito, não utiliza mais a noção de alienação em contraposição a emancipação, há o conflito e este é caracterizado como a impossibilidade plena na comunicação – a comunicação é restrita e restringida – e o interesse universal da emancipação é estrangulado. Na ontologia habermasiana o homem é comunicação, e a linguagem é a centralidade da natureza humana – atenua a ideia de essência humana. A questão torna-se simbólica dado que a ideia de comunicação e a ideia de emancipação correspondem à comunicação livre, embasando, por sua vez, os conceitos de interação e interesse. A interpretação habermasiana de Marx manifesta a possibilidade de uma teoria materialista do conhecimento na qual a autoconstituição da espécie humana se exhibe tanto na atividade produtiva quanto na atividade revolucionária, categorias sobre as quais é preciso aplicar o conceito hegeliano de dialética da eticidade, segundo o qual o processo de formação da espécie humana é explicitado ao mesmo tempo como um processo de reflexão. E, nesse sentido, segundo Habermas, a psicanálise é considerada como o único exemplo tangível de um saber que recorre metodicamente a autorreflexão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de emancipação originado no direito romano, desenvolvido até o século XVIII sob essa característica jurídica, a partir do Iluminismo, em seu desenvolvimento histórico conceitual, será resignificado. Tornar-se-á exigência da eliminação total do domínio do homem sobre o homem. Emancipar-se, a partir do uso social, político, psicológico e filosófico, provocará uma transformação em seu significado, trata-se do uso verbal reflexivo, a emancipação torna-se ato de autoemancipação. Estas são as características que a partir do século XVIII tornam-se características da história universal.

As teorias da emancipação em Karl Marx e em Jürgen Habermas podem ser compreendidas como herdeiras do movimento iluminista no sentido em que partilham da possibilidade de livre desenvolvimento humano, da necessidade de criação das condições para a emancipação. No entanto, são teorias da emancipação que diferem completamente uma da outra. Desta forma, buscamos compreender como essas teorias da emancipação se diferenciam e explorar os elementos próprios de cada uma dessas teorias. Em Marx temos uma condição histórica social de não emancipação, pois o trabalho e a sociedade definem a natureza humana, no entanto, essa sociedade histórica provoca a alienação e opressão no trabalho e no social. E a emancipação significa a superação dessa condição e a finalidade é atingir o livre desenvolvimento do humano. Em Habermas, a teoria da emancipação vincula-se à concepção de natureza humana na qual a ideia de homem fundamenta-se na razão e na comunicação, esta última como linguagem e interação, e a partir dessa relação – razão e comunicação, interação e linguagem – a emancipação vincula-se ao interesse de liberação, ao interesse do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. 4ª Ed. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Arx. 2005.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. 3ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp. 1997.
- DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Loyola. 2012.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. I. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987.
- _____. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard. 1976.
- _____. *Erkenntnis und interesse*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 1978.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70. 2011.
- HADDAD, Fernando. *Trabalho e linguagem*. Para a renovação do socialismo. Rio de Janeiro: Azougue Editorial. 2004.

HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1995.

_____. *Filosofia do direito*. 2ª Ed. Trad. Paulo Meneses [et al]. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2010.

_____. *Fenomenologia do espírito*. 7ª Ed. Trad. Paulo Meneses [et al]. Petrópolis: Vozes. 2012.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?*. In: Immanuel Kant – textos seletos. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 1985.

_____. *Crítica da razão pura*. 2ª Ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2013.

_____. *Crítica da razão prática*. 3ª Ed. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos* Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Editorial Trotta. 2012.

_____. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio. 2006.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2011.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2013.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclams Universal. 2010.

_____. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. 39ª. Bd. I, II, III. Berlin: Dietz. 2008.

_____. *Oeuvres*. Philosophie. Vol. III. Paris: Galimard. 1982.

_____. *Oeuvres*. Economie. Vol. I e II. Paris: Galimard. 1982.

_____. *Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por um Prusiano”*. In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. *Obras fundamentais: Marx – escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.I.

- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1975.
- _____. *A questão judaica*. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- _____. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- _____. *Miséria da filosofia*. 3ª Ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Para a crítica da economia política*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Victor Civita, 1974.
- _____. *O Capital*. Crítica da economia política. Livro Primeiro: Vol. I e II. 27ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ökonomische manuskripte 1857/1858*. Werke. Bd 42. Berlin: Dietz. 2005.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MELO, Rúrion. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva. 2013.
- MOLINA, Antonio M. L. *Teoría postmetafísica del conocimiento*. Madrid: Escolar y Mayo. 2012.
- NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus. 2012.
- _____. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras. 1998.
- PLAMENATZ, John. *Karl Marx y su filosofía del hombre*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica. 1986.
- PONSETTO, Antonio. *Emancipazione e mondo della vita*. In: BRENA, G. L.; CORTELLA, G; Et al. *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*. Milano: Franco Angeli. P. 90-119.
- RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. *Ler Marx*. São Paulo: Ed. Unesp. 2011.
- ROCKMORE, Tom. *Habermas on historical materialism*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 1989.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática. 1981.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

SCHAFF, Adam. O marxismo e o indivíduo. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 1967.

SEVILLA, Sergio. *La transformación materialista de la filosofía transcendental*. In: *Daimon*, nº I. 1989. p. 159-175.

UREÑA, Enrique M. *La teoría crítica de la sociedad de Habermas la crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Tecnos. 1978.

WELLMER, Albrecht. *Comunicazione e emancipazione: riflessioni sulla svolta della Teoria crítica verso l'analisi del linguaggio*. In: AGAZZI, Emilio. *Dialettica della razionalizzazione*. Milano: Edizioni Unicopoli. 1985. P. 297-324.

Critérios para legitimação de uma ação transformadora em Ernst Bloch

Anna Maria Lorenzoni

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Quando o filósofo Ernst Bloch, na obra *O Princípio Esperança*, aponta a incompletude do humano, isto é, sua condição aberta ao futuro encontrada no processo do mundo, emerge um imperativo categórico: importa transformar, deve-se transformar. Tendo em vista que a transformação da realidade é um processo prático material, exige-se uma relação íntima entre teoria e práxis para que esta ação no mundo seja reconhecida como autêntica. Entretanto, quais seriam os critérios que legitimam uma ação transformadora? O que indica a verdade de uma teoria?

A análise que o autor alemão faz das *Onze Teses* de Marx sobre Feuerbach, na obra supracitada, contém indícios de como responder estas questões a partir da perspectiva blochiana. A investigação das teses 2 e 8¹, especificamente, aponta para o grupo teoria-práxis das teses, e trata dos critérios que justificam a verdade de uma ação transformadora (comprovação e validação).

¹ *Tese 2*: O problema de saber se o pensamento humano pode alcançar uma verdade objectiva não é um problema teórico, mas sim um problema *prático*. É na prática que o homem deve provar a verdade, ou seja, a realidade e o poder do seu pensamento. A controvérsia em torno da realidade ou irreabilidade do pensamento – isolado da prática – é um problema puramente escolástico. *Tese 8*: Toda a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que fazem desembocar a teoria do misticismo encontram solução racional na prática humana e na compreensão da prática. (Teses extraídas da tradução de Carlos Grifo *in*: MARX, Karl; Engels, Friedrich. *Textos filosóficos*. 3ed. Lisboa: Editora Presença, s/d).

A VERDADE DE UMA TEORIA

Apoiando-se em Marx e na crítica que faz a Feuerbach, Bloch afirma que, para este último, o pensar é uma contemplação passiva a-sensorial, que não sai do nível puramente teórico. Marx, por outro lado, concebe o pensar como uma contemplação que é sensorial acrescida da mediação fenomenal. Nesse sentido, a função do pensar é “bem mais do que a contemplação sensorial, uma atividade, e uma atividade crítica, penetrante, decifradora; e a melhor prova disso é, por isto mesmo, o teste prático dessa decifração” (*PE, I*, p. 264).

Tendo em vista que, para Bloch, a verdade é verdadeira apenas enquanto verdade para algo, conclui-se que não existe verdade em função de si mesma. Nesse sentido, um pensamento (uma tese) só pode ser provado em relação com o objeto, pois a verdade é uma relação de teoria e práxis, uma demonstração da imanência do pensado.

Uma teoria que é “aplicada” na prática não tem caráter de verdade. A própria noção de “aplicação” traz consigo o pressuposto da existência de um fora que depois é empregado a um outro. Quando se aplica algo, aquilo sob o qual se aplica é transformado, entretanto, não se trata de uma transformação legítima, pois altera o objeto, tornando-o diferente por meio de uma imposição externa. Dessa forma, “aplicar” uma teoria diz respeito a elaborar algo sem mediação com o concreto, para depois realizar uma intervenção. Parte-se de um raciocínio indutivo que direciona metodicamente o “experimento” e encontra na práxis apenas uma recompensação daquilo definido de antemão, de sua coerência interna.

O conceito de verdade como aplicação de uma teoria é fruto do pensamento contemplativo passivo que difere muito do pensamento marxiano. Em Marx, uma teoria é concreta, ou seja, verdadeira, quando é atestada na realidade. Verdade, aqui, é sinônimo de retratação da realidade; uma intervenção material é verdadeira – e, portanto, correta – se segue o critério dos agentes e das leis identificadas na realidade (*PE, I*, p. 265). Dessa forma, o critério último de validação de uma teoria é a práxis e sua demonstração.

Essa concepção de verdade coloca os pensadores em uma posição nada confortável. Teorias possivelmente não perdurariam por

muito tempo e não seriam autossuficientes na validação de si próprias. Trata-se de um cenário, de certa forma, estarrecedor, pois, como se apreende uma verdade que sempre muda?

Oscilando alternada e reciprocamente, a práxis pressupõe teoria tanto quando ela própria desencadeia e necessita, por sua vez, nova teoria para dar seguimento a uma nova práxis. Nunca o pensamento concreto foi tão valorizado como aqui, onde ele tornou-se a luz para o ato, e o ato nunca foi tão valorizado como aqui, onde ele tornou-se o coroamento da verdade (PE, I, p. 268).

No entanto, ALBORNOZ (2006, p. 112) alerta:

Não é a prova lógica que se exige das afirmações dessa teoria-práxis. Uma afirmação logicamente plausível, sem contradição interna de seus termos, pode contudo ser um absurdo, uma bobagem do ponto de vista prático, ou mesmo uma afirmação ideológica e errônea, se vai no sentido da conservação de uma ordem que impede a felicidade dos homens, contrariando a ética da transformação que visa àquela felicidade. Será uma afirmação praticamente falsa não porque seja logicamente impensável, mas porque seu conteúdo é um pensamento sem verdade: sem validade diante da tarefa eticamente imposta, que se impõe por si mesma ante o contrastante da realidade do homem e de suas possibilidades reais.

Nesse sentido, a verdade de uma relação teoria-práxis está subordinada à realização do imperativo ético, qual seja, segundo a comentadora, *é preciso transformar*. Transformar é preciso, porque os homens se percebem como incompletos, e um caminho concreto – com orientações práticas para realizar as possibilidades reais-objetivas, dependentes da percepção, antevisão e ação dos homens – abre-se diante deles (diante de nós); tornar efetivas essas possibilidades objetivo-reais é tarefa que nos é imposta imperativamente, que se impõe por si mesma (ALBORNOZ, 2006, p. 110)².

² ALBORNOZ (2006, p. 111) afirma que “o objetivo final da ética continua sendo a felicidade humana – *summum bonum*”.

AS CORRENTES FRIA E QUENTE DO MARXISMO

Embora a relação dialética teoria-práxis possa parecer o “método” mais óbvio, que até o senso comum indicaria como mais adequado, no que se refere à transformação, seu aparecimento é da ordem da raridade. A história mostra teorias enrijecidas, que parecem perdurar no tempo exatamente por não se “contaminarem” com as influências da práxis; e, ao mesmo tempo, nota-se práticas avessas ao pensamento de cunho científico, ineficazes em suas ações, justamente por perderem-se no entusiasmo gerado pelas mais boas intenções.

A busca pelo *Novum*, isto é, a realização do possível dialético, que orienta as revoluções, não pode ser desviada pela queda em um ativismo ingênuo ou de um mero teorismo revolucionário. Quando Bloch chama a atenção para necessidade da prática revolucionária conter em si, dialeticamente relacionados, teoria e práxis, ganha destaque aquilo que o autor denomina “corrente fria” e “corrente quente” do marxismo; a primeira dizendo respeito ao elemento teórico-revolucionário, e a segunda ao elemento prático-revolucionário. Ambas são imprescindíveis pois, como Marx aponta nas teses 2 e 8, o pensamento não pode se perder em generalidades e abstrações, mas estar ligado à uma prática; isto só é possível tendo-se a percepção de que a realidade está em constante movimento e, portanto, a teoria do conhecimento não pode se esgotar em si mesma – no sentido de se criar uma teoria pura da ação.

Embora andem sempre juntos, os modos de ser frio e quente, são distintos um do outro. “Eles se relacionam um com o outro como o que não pode ser enganado e o que não pode ser decepcionado, com azedume e fé, cada qual no seu lugar e sendo utilizado para o mesmo fim. O ato analítico-situacional do marxismo está entrelaçado com o ato prospectivo-entusiástico” (*PE, I*, p. 206).

A investigação analítica vê no horizonte um *limite*, o horizonte do limitadamente possível; ela se identifica com o resfriamento, pois o realmente possível possui determinações rígidas e impenetráveis que exigem uma estratégia cuidadosamente precisa, uma análise fria. Trata-se da ciência do materialismo marxista, que se opõe a todos os entraves e dissimulações ideológicos das condições de última instância; do

exame das condições históricas e das condições práticas. Entretanto, a “doutrina do calor” blochiana alerta que o rigor criterioso da corrente fria pode sucumbir a um economicismo ou oportunismo caso afaste-se do movimento dialético, por isso precisa ser aquecida pelo entusiasmo da corrente quente, evitando a reificação da teoria.

Se o resfriamento teórico é responsável por “manter os pés no chão”, conscientizando-se dos limites do objetivamente possível, o calor da práxis dirige-se para o horizonte nos termos mais amplos do possível ainda não esgotado e ainda não realizado. A corrente quente permite a elaboração de perspectivas não só do *totum* existente em cada caso, mas de um *totum* utópico no nível da história em seu conjunto; ela é a inesgotável expectativa em sua plenitude, que ilumina a teoria-práxis revolucionária com o entusiasmo. Conjurada à análise fria, ela recorda que é em função de seu alvo que todos os desencantamentos são empreendidos: “daí provém o forte recurso ao ser humano humilhado, escravizado, abandonado, feito desprezível, daí provém o recurso ao proletariado como ponto de transbordo para a emancipação” (PE, I, p 207).

Suzana ALBORNOZ (2006, p 120) explica:

A ação é o regulador do conhecimento. Pela ação é que pode orientar-se a ciência. A ação é pauta, o referencial da ciência. A ação é a finalidade, o limite dialético e o sentido do conhecimento da tendência. A prática se une e se conjuga ao conhecimento. A ciência toma sua razão de ser e sua força na ação que tem sua cientificidade garantida na união com a análise das tendências. A ciência se põe como fundamento da práxis na mesma medida em que a ação se torna a regra da ciência.

O alvo, que aquece o sentido da revolução, permanece sendo, desde Marx, a “naturalização do ser humano, humanização da natureza inerente à matéria em desenvolvimento”. De acordo com Bloch, “a matéria derradeira ou o conteúdo do reino da liberdade apenas está se acercando na construção do comunismo, que é o seu único espaço, sendo que em lugar algum ela se faz presente” (*Idem*). Da mesma forma que isto é “líquido e certo”, também é certo que seu conteúdo encontra-se no processo histórico, e o marxismo representa sua consciência mais aguçada, sua reflexão mais prática.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: Movimento, 2006.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança, Volume I*. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. *Textos filosóficos*. Tradução de Carlos Grifo. 3ed. Lisboa: Editora Presença, s/d.

Haveria uma ciência social marxista?

Jair Antunes

Universidade Estadual de Campinas

Pode-se definir *ciência* como o “conjunto de conhecimentos fundados sobre princípios certos”. Augusto Comte teria criado a Sociologia para ser a “ciência humana” por excelência, pois toma como objeto o homem em sua empiricidade cotidiana, em contraposição à Filosofia, voltada para as questões metafísicas. Essa *física social* comteana percebe a regularidade dos fenômenos sociais obedecendo às leis idênticas dos fenômenos naturais. No marxismo, há uma corrente sociológica que defende a tese de que o marxismo seria também uma ciência autônoma, a *Sociologia Marxista*, pois os ditos “fundadores do marxismo”, Marx e Engels, teriam criado, segundo essa corrente, um método de análise dos fatos sociais com rigor científico inequívoco. Assim é que ao longo de todo o século XX, e ainda hoje, os sociólogos marxistas adotam o “método marxista” para suas pesquisas empíricas quotidianas sobre a exploração do trabalho nas fábricas, sobre os ditos “movimentos sociais”, os povos oprimidos, a descolonização, etc. Mas, perguntamos: há mesmo uma Ciência Marxista? Teriam fundado Marx e Engels uma nova “ciência humana” para ser aplicada a experiências da ordem dos fatos cotidianos e compreendê-los puramente em sua positividade empírico-comteana? É em torno dessa questão da cientificidade do marxismo e da (im)possível existência de uma Ciência Social Marxista que debateremos nesse trabalho.

As chamadas Ciências Humanas - a Sociologia, a História, a Antropologia, a Economia, etc. - utilizam-se dos trabalhos de Marx e de Engels para produzir textos que fazem a crítica tanto do grau de injustiça da forma de exploração do capital sobre a classe trabalhadora, quanto dos modos dominadores da cultura ocidental sobre outros povos “não-ocidentais”, bem como da previsão “fatal” do fim do modo de produção capitalista pela próxima crise.

Por essa perspectiva, podemos afirmar provisoriamente: o marxismo é sim uma Ciência, posta ao lado das outras ciências, que procuram descobrir a positividade contida nas coisas e na experiência social em geral.

As ciências humanas “marxistas” apropriam-se de partes específicas da obra teórica de Marx e Engels para desenvolver e justificar suas próprias pesquisas na produção de positividade e objetividade científicas. Mas, do ponto de vista da própria teoria dos fundadores do marxismo, seria legítima essa forma de utilização apenas de partes específicas de suas obras para desenvolverem e justificarem as produções na área das Ciências Humanas e mesmo da Filosofia?

Pensamos que em parte esta forma de abordagem da teoria de Marx e Engels como ciência positiva, tal qual desenvolveu-se ao longo do século XX, justifica-se sim, mas em parte não. Ela é uma teoria científica se a lermos privilegiando certas obras dos fundadores do marxismo, como por exemplo, pelas lentes da obra do Engels de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. E é uma teoria filosófico-programática se a estudarmos pela ótica de *O capital*, de Marx.

Engels, em 1884, um ano após a morte de Marx, publicou *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Nesta obra, ele abre mão da reflexão filosófico-dialética com a qual partilhou durante quatro décadas com o amigo e assume uma perspectiva teórico-metodológica da novíssima Ciência da Antropologia Evolucionista para compreender como teriam se originado as primeiras formações sociais e como estas teriam evoluído até chegar na forma da civilização: “Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade...”¹

¹ ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. Tradução de Leandro Konder. 1995. 13a edição, p.21.

O referencial do Engels pós-Marx deixa de ser filosófico, deixa de ser uma *reflexão* filosófica. Engels assume, a partir das leituras de Morgan e outros especialistas da história primitiva da humanidade daquele momento, uma perspectiva teórica cientificista - ou científica. Deste modo, o método por ele utilizado não é mais a reflexão em torno dos fundamentos da história da luta de classes, mas a indução experimentalista da universalização das conclusões de uma pesquisa empírica determinada; a dialética não é mais aquela que aparece como um modo filosófico de exposição, mas a dialética das leis da necessidade de transformação dos elementos tanto sociais quanto da Natureza; o pesquisador referencial não é mais Marx, mas o antropólogo norte-americano Lewis Morgan, que havia publicado uma obra de pesquisa em torno das formações sociais gentílicas dos Estados Unidos.

Engels desenvolveu em *A origem da família* uma teoria de dialética evolucionista, próprio daquela ciência antropológica do final do século XIX, focada em buscar as origens da evolução humana através dos tempos: “Das três épocas principais - estado selvagem, barbárie e civilização [e suas subdivisões] ele [LH MORGAN] se ocupa, naturalmente, das duas primeiras e da passagem à terceira”.² Engels equipara a sociedade gentílica sem-Estado dos índios norte-americanos às *genea* dos gregos e às *gentes* dos romanos, afirmando que elas seriam “essencialmente idênticas”:

Toda a organização social dos gregos e romanos dos tempos primitivos em gens, fratria e tribo *encontra seu fiel paralelo* na organização dos indígenas americanos; de que a gens (...) é uma *instituição comum a todos os bárbaros até sua passagem à civilização e mesmo depois dela*.³

Estes “descobrimientos” de Morgan parecem ter sido a “grande luz” que repentinamente iluminou para Engels todo o entendimento do início da história de todos os povos, fossem eles bárbaros ou civilizados. Principalmente, esclareceu o início da *história do Ocidente*, ou seja, a história de como iniciou a história da civilização greco-romana, pois, afirma: “Essa demonstração [de que a gens iroquesa é a forma primitiva da gens reconhecida entre todos os povos, J.A.] esclareceu, de repente,

² Idem.

³ Engels, op. cit., p. 91-92.

as partes mais difíceis [os principais enigmas⁴] da antiga história grega e romana e, ao mesmo tempo, revelou-nos os traços fundamentais do regime social da época primitiva, anterior à criação do *Estado*".⁵

Esta forma de dialética evolutiva adotada por Engels em *A origem da família* parece ver a história como uma determinação teleológica, como se toda a história, desde sua origem, desenvolvimento e fim tivesse já uma pré-determinação divina, como se toda a história humana não fosse mais que o desenrolar do Ser em busca de seu *telos* que está posto já desde o início, tal qual posto na filosofia hegeliana da história universal (*Weltgeschichte*), que encara a história como a evolução do Espírito Absoluto (*Weltgeist*) em suas determinações para saber-se de si, para encontrar seu *telos* originário, a liberdade, posta já desde o princípio.

Na forma da dialética hegeliana, as contradições vão sendo necessariamente superadas umas após outras em um processo de acúmulo de sínteses positivadas e que em um momento determinado necessariamente afloram e trazem o novo, ou seja, necessariamente se transformam de um acúmulo quantitativo em uma riqueza qualitativa, negando o velho e dando origem a novas formas naturais e ou sociais, superiores:

Conforme esta determinação abstrata, pode-se dizer que a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. e, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contêm também, virtualmente, toda a história (...) a história universal é o progresso na consciência da liberdade - um progresso cuja necessidade temos de reconhecer".⁶

Engels, por essa visão progressivo-evolucionista da dialética, aplica em *A origem da família* a metodologia dialética apreendida nas leituras da obra de Hegel, trocando basicamente a perspectiva idealista pela materialista. Porém, diferentemente de Hegel, Engels encontra dialética não apenas nas relações sociais, mas também na Natureza. Para Engels, a dialética aparece como uma contradição interna a todo e qualquer ser, seja ele natural ou social:

⁴ Engels, op. cit., p.17.

⁵ Engels, op. cit. p.92.

⁶ HEGEL, Georg W. Friedrich. Hegel: filosofia da história. 2a edição. Brasília: Editora UnB, 2008, p.24-25.

As leis da Dialética são... extraídas da história da Natureza, assim como da história humana. Não são elas senão as leis mais gerais de ambas as fases do desenvolvimento histórico, bem como do pensamento humano. Reduzem-se elas, principalmente, a três: 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; 2) A lei da interpenetração dos contrários; 3) a lei da negação da negação. Essas leis foram estabelecidas por Hegel...".⁷

Para Engels, todo ser tem, necessariamente, dentro de si, o germe tanto de seu desenvolvimento quanto de sua destruição. Por isso, em Engels pode-se afirmar que o transformação ocorre sem ajuda externa, sem que fatores extrínsecos ao objeto intervenham em seu processo de modificação, tal qual teria ocorrido na formação estatal grega, romana e germânica, que teria nascido de condições idênticas às da "história" iroquesa:

Dada a gens como unidade social, vemos, também, com que necessidade quase iniludível, porque natural, dela se deduz todo o sistema gens-fratria-tribo.⁸ (...) Desse modo, vemos na constituição grega da época heróica, ainda cheia de vigor, a antiga organização gentílica, mas já observamos igualmente o começo de sua decadência (...)Faltava apenas uma coisa: um instituição ... que não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes... E essa instituição nasceu. inventou-se o *Estado*".⁹

Porém, como nos ensina Benoit, em Marx não é legítimo pensarmos a dialética pela perspectiva engelsiana e nem mesmo pelo método científico da experiência indutiva da ciência positiva. Não é legítimo ler-se a obra *O capital* de Marx, diz Benoit, meramente como um texto científico no sentido de ciência positiva que descreve o real objetivado tal qual se nos aparece em sua forma fenomênica, no sentido kantiano do termo:

Se por ciência entendemos exclusivamente o conhecimento e a compreensão positivos (ou afirmativos) de um determinado objeto em suas diversas particularidades e aspectos temporais ou estruturais, certamente, esta [*O capital*] não é uma obra científica

⁷ ENGELS, Friedrich. *A Dialética da Natureza*. 3a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973, 34.

⁸ Engels, op. cit., p.106.

⁹ Engels, op. cit., p. 119-120.

ca. *O capital* não é uma obra científica, ao menos como se compreende que uma obra acadêmica (burguesa) de história, de sociologia ou mesmo de economia é chamada de “científica”.¹⁰

O capital é, ao mesmo tempo, segundo Benoit, uma obra científica e não-científica, pois no mesmo movimento que explica o objeto em sua positividade mostra seu caráter negativo, apontando as contradições imanentes contidas em cada mercadoria individual e em cada processo de produção e organização do modo de produção capitalista: “*capital* é uma obra científica, mas também, ao mesmo tempo e na mesma relação, isto é, de maneira inseparável, é uma obra revolucionária, ou seja, uma teoria revolucionária”.¹¹

A dialética aplicada em *O capital*, portanto, não é a mesma de Engels, e nem mesmo totalmente extraída de Hegel. A dialética aplicada em *O capital* é um modo de exposição do real, uma dialética que somente pode ser apreendida pelo pensamento, na reflexão em torno dos fundamentos das relações sociais, um modo de exposição da teoria que fundamenta o modo de exposição da realidade, e não uma dialética que exista em si nas leis da Natureza, com Engels, e que explicaria também as leis necessárias da evolução das sociedades humanas. Em Marx, a dialética atua como o modo de expor o real dentro de uma lógica que mostra não apenas o objeto em sua positividade visível de coisa, como também seu aspecto oculto aos olhos, apreensíveis apenas pela reflexão do pensamento e que devem ser trazidas à luz pelo poder do negativo, como explica no Posfácio à Segunda Edição de *O capital*:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta (...). A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento (...) em sua forma mistificada, a dialética foi moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente. em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende

¹⁰ BENOIT, Hector. Sobre a crítica (dialética) de *O capital*. In: http://www.ifch.unicamp.br/critica-marxista/arquivos_biblioteca/3_Hector_Benoit.pdf. p. 14. Acesso em 22/09/2014.

¹¹ Benoit, op. cit., p.14.

cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.¹²

Na forma como Marx entende o desenvolvimento da história, as contradições não-necessariamente se desenvolvem apenas desde seu movimento de dentro, suas contradições não são unicamente internas ao objeto. Como mostra Marx (e o próprio Engels) em *O Manifesto comunista*, por exemplo, a história como um desenvolvimento contraditório, que supera o atual e traz o novo: “A burguesia desempenhou na História um papel eminentemente revolucionário (...). tudo o que era sólido e estável evapora-se, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são, finalmente, obrigados a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas”.¹³

O próprio Engels parece não ter compreendido em sua totalidade o caráter programático-revolucionário de *O capital*, pois mescla em sua obra mais famosa tanto uma dialética como existente em si no real quanto o método empírico das ciências naturais. Como dissemos, Engels parece estar mais próximo da dialética de Hegel que de Marx, pois, assim como Hegel procura explicar a história universal como sendo a história da progressão *necessária* do Espírito em direção à consciência de sua liberdade, Engels explica também o surgimento da civilização como sendo um *movimento evolutivo necessário* desde as formas mais elementares de organização humana (a família matriarcal de casamentos mistos, a propriedade comunal e o governo coletivo da comunidade) até o surgimento da sociedade civilizada e contraditória. Essa seria uma marcha progressiva, onde os elementos negativos vão necessariamente minando as formas elementares de relações e progredem para formas evolutivas superiores, culminando necessariamente na forma da sociedade classista, caracterizada então pela forma da família monogâmica, a propriedade privada e do Estado com seu aparato jurídico-policial e garantidor da nova ordem classista.

¹² MARX, Karl. *O capital*. Livro Primeiro. Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Posfácio à Segunda Edição, p.20.

¹³ MARX & ENGELS. *O manifesto comunista*. São Paulo: Global Editora, 2006, p. 86-88.

E é fundamentado nessa perspectiva engelsiana de dialética positivista, pensamos, que operam as chamadas Ciências Humanas marxistas: procuram encontrar aquilo que seria a especificidade fenomênica de dado aspecto do real: sociológico, histórico, cultural, econômico, psicológico, etc.

O sociólogo marxista desenvolve pesquisas específicas no interior do processo de produção capitalista e no processo de circulação de mercadorias para tanto denunciar os altos graus de exploração da força de trabalho do trabalhador assalariado como das condições precárias de existência no interior da sociedade burguesa. A História utiliza-se do referencial metodológico de Marx para “encontrar” a luta de classes em sociedades pré-capitalistas e assim mostrar que o modo de produção capitalista tem uma historicidade e que as formas de exploração do homem pelo homem são comuns a todas as formações sociais. A Antropologia estuda sociedades pré-capitalistas ou que até a pouco estavam fora dos círculos da mercadoria e que estas formações sociais tem também uma cultura complexa, denunciando assim o eurocentrismo burguês que gaba-se do monopólio de ser a única sociedade “cultura”. A Economia tem na teoria marxista um referencial importante para compreender as causas das crises e os movimentos do capital em geral.

No entanto, não têm estas ciências como objetivo último propor a organização da classe trabalhadora em torno de um programa revolucionário que justifique na totalidade a necessidade de superação da sociedade burguesa por uma sociedade baseada na livre associação dos indivíduos. Os historiadores, por exemplo, por mais que reconheçam a historicidade do modo de produção capitalista, que o mesmo tem uma certidão de nascimento datada, não conseguem justificar com argumentos da própria história como luta de classes que o modo de produção capitalista é nada mais que o resultado do próprio processo histórico dado, como um processo de negação da propriedade originária comum e a transformação da maioria dos indivíduos em indivíduos expropriados e transformados em mera força de trabalho. Normalmente acabam por apenas encontrar provas na história de que tal ou qual evento justifica, ou nega, a teoria da história como fundamentada na luta entre as classes pela apropriação da riqueza.

Do mesmo modo que o antropólogo não consegue compreender, em sua crítica legítima à pretensa auto-superioridade da cultura ocidental, que o modo de produção capitalista tem um caráter necessário de destruição e incorporação das culturas tradicionais num movimento incontrolável que a tudo e a todos absorve e submete. A crítica antropológica procura refrear a ambição dos capitalistas tentando conter-lhes o desejo de transformar culturas não-ocidentais em meros consumidores de suas mercadorias. Marx mostra que isso é impossível nas condições da produção concorrencial-imperialista do capital, e que essa concepção é ingênua e não contribui para a organização programática da classe operária mundial pela revolução socialista.

Assim, pensamos que as Ciências Humanas, ao apropriarem-se de partes específicas da obra de Marx para explicar apenas aspectos, fenômenos específicos da realidade, negam o caráter de totalidade compreensiva desenvolvida por Marx e sobretudo podam o caráter revolucionário de *O capital*. O que fazem é tornar a obra de Marx mero suporte crítico da sociedade burguesa, pois não negam *in toto* essa sociedade contraditória, mas apenas aspectos de sua realidade. Essa crítica científica das Ciências Humanas acaba por não negar a sociedade burguesa, mas apenas a reforça, pois normalmente acaba por dar “receitas” de como corrigir seus defeitos e assim reforçar o *status quo* de sociedade classista que a caracteriza.

O capital é, pois, como explica Benoit, uma obra que somente pode ser compreendida em sua totalidade, como uma obra filosófica que contém não apenas a explicação científica dos fundamentos da sociedade burguesa mas também os fundamentos revolucionários de negação desta forma de sociedade fundada na luta de classes e exploração do sangue e suor da classe trabalhadora. *O capital* é antes de tudo, ainda segundo Benoit, uma obra programática, a obra que contém o programa revolucionário da classe trabalhadora para negar a propriedade historicamente roubada dos indivíduos em geral por parte da burguesia.

Pensamos que somente através de uma reflexão filosófico-dialética sobre os fundamentos da história universal passada e presente se pode compreender todo o caráter eminentemente transformador dessa obra-prima do proletariado revolucionário mundial chamada *O capital*, de Karl Marx.

REFERÊNCIAS

MARX, Karl. *O capital*. Livro Primeiro. Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX & ENGELS. *O manifesto comunista*. São Paulo: Global Editora, 2006.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 13a edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. Tradução de Leandro Konder. 1995.

_____. *A Dialética da Natureza*. 3a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Hegel: filosofia da história*. 2a edição. Brasília: Editora UnB, 2008.

BENOIT, Hector. *Sobre a crítica (dialética) de O capital*. In: http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/3_Hector_Benoit.pdf. Acesso em 22/09/2014.

Capital(ismo) e produção desejante: agenciamentos entre a crítica de Marx e a filosofia política deleuze-guattariana

Paulo Roberto Schneider

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

INTRODUÇÃO

No seio da filosofia política deleuze-guattariana transpassa o conceito de *desejo* que é problematizado, especialmente na obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972), a partir da concepção marxista de produção e do processo de crítica à economia política capitalista. Nesse texto interessa-nos analisar e discutir uma possível aproximação conceitual-filosófica de Deleuze e Guattari à filosofia política econômica de Marx. Para tanto, fazemos o seguinte questionamento: em que medida a teoria de Marx é relevantemente aferida, agenciada e/ou criticada no interior da filosofia deleuze-guattariana em seu intento de análise crítica da economia política do desejo, no *Anti-Édipo*? Primeiro, apresentaremos alguns dos elementos teóricos da análise crítica apresentados por Marx na obra *O Capital* (1889) que descrevem as bases sociais da espoliação capitalista e do papel revolucionário da classe proletária. Em seguida, apresentaremos alguns dos possíveis agenciamentos conceituais da análise de Deleuze e Guattari sobre o capitalismo na obra *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* e da relação que estabelecem com os pressupostos da análise de Marx, os quais serão importantes para o projeto de análise crítica da economia política do desejo, estabelecido pelos franceses.

1. KARL MARX E A CRÍTICA POLÍTICA ECONÔMICA AO CAPITALISMO

Há um tempo, ministrando uma aula sobre o assunto “Marxismo e teoria crítica” fui indagado por um aluno do Ensino Médio que me perguntava: “*Professor, que frase definiria o capitalismo?*”. A resposta que me ocorreu mais fortemente, dentre tantas que me vieram à mente, veio por consequente acordo com um, dois ou três filósofos, mas que não definiria o capitalismo, serviria somente para uma possível análise, qual seja: “o capital é a produção contínua de necessidades”.

A leitura de *O Capital* (1996) complementaria expressivamente a resposta, mas não desejei que lessem de imediato, pois não teríamos tempo sem que adentrássemos com mais propriedade no estudo de alguns conceitos ou pressupostos filosóficos que o próprio Marx considerou. Dentre esses, por exemplo, estão: a leitura crítica do pensamento clássico dos economistas ingleses, em particular Adam Smith e David Ricardo, que é marcada pelo desenvolvimento de conceitos importantes como alienação, classes sociais, valor, mercadoria, trabalho, mais-valia e modo de produção; o contato com o pensamento socialista francês e inglês do século XIX, o qual Marx criticou na medida em que julgava suas propostas utópicas como insuficientes, pois nenhum considerou seriamente a necessidade de luta política entre as classes sociais e o papel revolucionário do proletariado na implantação de uma nova ordem social; a vinculação teórica com Engels e a co-fundação do socialismo científico e, a partir daí, o objetivo de implementação do *comunismo*.

Hoje, tanto como na época de Marx, entender o mecanismo de funcionamento do capitalismo perpassa os esforços de quem queira mostrar-se à parte de um processo de subserviência, de aceitação de um aparato tecnológico que parece trazer satisfação e qualidade de vida, mas que está a serviço de um modelo econômico e político que estimula o controle, a exploração e a apropriação. Assim, a crítica ao capitalismo recai sobre o mecanismo “por meio do qual a acumulação de capital produz, ao mesmo tempo, a riqueza e aquilo que é caracterizado como seu contrário, a miséria, imprescindível à existência de mais e mais riqueza” (COIMBRA *et al*, 2008, p. 91).

O esforço filosófico de Marx na obra *O Capital* (1996) recaiu sobre a análise crítica da origem das desigualdades sociais da sociedade capitalista. Vale lembrar o subtítulo da obra que bem explicita o seu objetivo: uma *Crítica da Economia Política* capitalista. Essa crítica, segundo sua análise, diferentemente dos socialistas franceses e ingleses do século XVIII e XIX, sustenta a origem das desigualdades sociais como derivada do advento da propriedade privada e uma enorme quantidade de riquezas que se concentra, na Europa, do século XII até meados do século XVIII, nas mãos de poucos indivíduos. A partir do século XVI, o artesão e as corporações de ofício foram substituídas, respectivamente, pelo trabalhador “livre” assalariado – o operário – e pela indústria. Nesse processo, paulatinamente, surgiram oficinas organizadas por comerciantes enriquecidos que produziam mais e a baixo custo.

O trabalho assalariado, aparentemente considerado livre no capitalismo, caracteriza as novas condições em que o indivíduo operário é obrigado a sobreviver da sua força de trabalho. No capitalismo, ele se torna uma mercadoria, algo útil, que se pode comprar e vender por um contrato entre proletário e capitalista, em troca de uma quantia em dinheiro, o salário. O salário é o valor da força de trabalho. O cálculo do salário depende do preço dos bens necessários à subsistência do trabalhador. O capitalismo vê a força de trabalho como mercadoria, porém a única capaz de criar valor. Por essa razão, o trabalho é reconhecido como a verdadeira fonte de riqueza das sociedades (MARX, 1996, I, cap. I).

Porém, de acordo com a análise de Marx, não é no âmbito da compra e da venda de mercadorias que se encontram as bases estáveis para o lucro dos capitalistas individuais nem para a manutenção do sistema capitalista. Ao contrário, a valorização da mercadoria se dá no âmbito de sua produção social de bens, englobando dois fatores fundamentais: as forças produtivas (matérias-primas e instrumentos) e as relações de produção (forças produtivas, técnica, os próprios trabalhadores e o produto final). A forma pela qual ambas existem e são reproduzidas numa determinada sociedade constitui o que Marx denominou modo de produção e, em *O Capital*, seu objetivo será o de analisar o modo de produção capitalista com maior demora. (MARX, 1996, I, p. 130).

Em cada modo de produção, a desigualdade de propriedade como fundamento das relações de produção, cria contradições básicas com o desenvolvimento das forças produtivas. No interior dessas relações, no modo de produção capitalista, se entenderia que o aumento do lucro dos capitalistas é gerado no interior do processo de produção de mercadorias. Porém, por parte de uma multidão de trabalhadores assalariados que se acha auxiliado por uma base equivalente de troca, na verdade se sugere a exploração do trabalho por um processo de mais-valia cuja produção fixável na fábrica é mensurável o suficiente para o capitalismo expropriá-la.

A abordagem crítica ao capitalismo marxiana ampara-se na análise dialética da história, concepção oriunda da influência da filosofia hegeliana, a partir da qual Marx produziu uma percepção diversa de dialética: não um movimento linear ascendente como propunham os evolucionistas, nem o resultado da ação voluntariosa e consciente dos heróis envolvidos, como pensavam os historiadores românticos. Enquanto Hegel entendia a história como um processo coeso que envolvia diversas instâncias da sociedade – da religião à economia – e cuja dinâmica se dava por oposições de forças antagônicas – tese e antítese, Marx, com uma interpretação científica materialista e dialética da realidade social, evidencia que as contradições históricas se acirram até provocar um processo revolucionário, com a derrocada do modo de produção vigente e a ascensão de outro. No caso do capitalismo, necessariamente, as contradições por ele provocadas levariam à sua superação e a ascensão de um regime igualitário e democrático, que seria a sua antítese. (MARX, 2008, p. 276).

Segundo essa forma de conceber, a história tem sido narrada pelas vozes da dominação e exploração dos trabalhadores por uma classe de privilegiados. As classes sociais formadas no capitalismo – burgueses e proletários – estabelecem relações de antagonismo e exploração. O proletariado, a classe daqueles trabalhadores que não possuem os meios de produção, terá que vender a sua força de trabalho em troca de salário. Os burgueses, fazendo parte da classe daqueles que possuem os meios de produção sob a forma legal da propriedade privada, apropriam-se do produto do trabalho de seus operários em troca do salário do qual dependem para sobreviver.

Detentores dos meios de produção, os burgueses, também chamados de capitalistas, expropriam o fruto do trabalho, pagando o menor salário e auferindo o maior lucro possível. O capitalista deseja preservar seu direito à propriedade dos meios de produção e dos produtos e à máxima exploração do trabalho do operário, pagando baixos salários ou ampliando a jornada de trabalho. O trabalhador luta contra a exploração, reivindicando menor jornada de trabalho, melhores salários e participação nos lucros que se acumulam com a venda daquilo que ele produziu. Na história do capitalismo o processo de exploração se reproduz indefinidamente. Os trabalhadores são enganados pela cultura, condicionados pela moral e controlados pela política e pelo direito, os instrumentos da ideologia (chamados de *superestrutura* da sociedade) estão a serviço da classe dominante na regulação da *infraestrutura* econômica (das forças de produção, das relações de produção e do modo de produção) (MARX, 2008, p. 274-276).

Marx, não se restringe a uma análise unicamente teórica, busca formular princípios de uma prática política voltada para a revolução, evidenciara a necessidade histórica de ruptura radical e revolucionária a ser operada pelo proletariado contra o mecanismo de produção social, política e econômica que mantém o capitalismo. Contra esse processo é preciso conscientizar as massas trabalhadoras, organizar a revolução e tomar o poder dos senhores do capitalismo, instaurando uma sociedade sem classes, justa, culta e livre; ou seja, destruir a sociedade capitalista para construir uma sociedade sem classes, chegando ao fim do Estado e, daí, promover o comunismo pleno em que trabalhadores consomem plenamente o que produzem (MARX, s.d., pp. 203-234).

Na égide dessa tentativa revolucionária, a história mostrou o desenvolvimento progressivo de diferentes correntes sejam políticas ou teóricas, a partir do pensamento de Marx. Não é nosso propósito adentrarmos em especificações dessas correntes, porém vale destacar que o denominador comum entre essas é que a interpretação do pensamento de Marx – seja de aplicação econômica, política, histórica ou filosófica –, recai sobre o intento de modificação da sociedade capitalista e seus desdobramentos. A filosofia deleuze-guattariana mostra referência a esse propósito através da crítica da economia política do desejo, como veremos.

2. DELEUZE E GUATTARI E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO DESEJO

A influência da obra de Marx estende-se por muitas direções não somente para a filosofia, bem como para a economia, a ciência política, a história, a psicologia. Para Deleuze e Guattari a teoria de Marx se mostrará um aporte conceitual importante e imprescindível para analisar e criticar o capitalismo e seu decorrente processo de subjetivação e de determinação social - objetivos realizados nas obras *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*. Deleuze (2008, p. 210), em uma entrevista, declara a sua “filiação”, e a de Guattari, ao marxismo, quando se trata de fazer filosofia política, conforme se lê:

O Anti-Édipo foi todo ele um livro de filosofia política [...] Não acreditamos (Félix e eu) numa filosofia política que não seja centrada numa análise do capitalismo [...] Creio que Felix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas.

Ainda que essa “filiação” a Marx seja crítica e um tanto excêntrica, especialmente no que se refere às aproximações entre os conceitos de produção e de desejo e as necessárias torções conceituais operadas pelos franceses, sobretudo relativo ao conceito de produção que, como lembra Guéron, “poderia sofrer algum tipo de objeção que chamaria a atenção para o fato de que a produção em Marx não tem exatamente o mesmo sentido por ele apresentado” (2012, p. 162), afirmamos que o primeiro ponto de encontro dos franceses com o marxismo é o objetivo comum de mobilizar o interesse da filosofia pela economia política. No entanto, Deleuze e Guattari estão interessados numa economia política do desejo: desejo e produção serão agenciados e servirão de suporte para o intento filosófico-político de análise crítica da economia política do desejo.

Podemos dizer que Deleuze e Guattari se interessam por Marx sob o ponto de vista de sua interpretação materialista e imanente da vida, que tem a produção identificada com o trabalho, considerada como a principal atividade humana. Mas e o desejo humano, o que tem a ver com isso? Tem a ver com aquilo que a inspiração spinozana lhes dará, a de que “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção

qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (SPINOZA, 2007, p. 237). O desejo, na interpretação deleuze-guattariana, se configurará longe de antropologismos e psicologismos – e mesmo um tanto distante da psicanálise –, ou seja, não como uma zona indeterminada entre sujeito ou consciência/inconsciência e o social, já que “o que existe é o desejo e o social” e, como o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, é, portanto “produção historicamente determinada” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 35-36).

Para Deleuze e Guattari, o desejo e o trabalho são como fluxos de uma mesma produção, a vida. Eles consideram o ponto de vista marxiano de que as lutas de classes são o motor da história, no entanto, uma vez que as principais transformações estruturais são impulsionadas por meio dessa luta, o desejo, necessariamente, está presente, ele é constituinte da configuração de forças que estabelecem a luta e, por isso, é remetido à política como força produtiva, e não simplesmente como instância interpretativa da psicanálise. O que Deleuze e Guattari inauguram, ao relacionarem desejo à produção, é a positividade do desejo, eles evidenciam sua riqueza e multiplicidade produtiva pondo-o ao lado do social. Para tanto, procura-se “não apenas descrever e delimitar essa noção, mas expor suas operações e deixar que suas experimentações se desdobrem e se efetivem” (CRAIA, 2009, p. 07). A efetivação do desejo não se restringe à esfera da subjetividade, da individualidade, Deleuze e Guattari afirmarão que o desejo produz o real, as relações sociais, as formas de subjetivação, o sentido do aparecer das coisas, as figuras de representação. Para eles,

[...] o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto histórico determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 36).

Para Deleuze e Guattari, o desejo não deve ser representado a partir de uma repressão sempre atuante, pelo contrário, ele deve ser colocado em ação. “O desejo não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimen-

tação incessante, uma montagem experimental” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 69).

As relações de produção capitalista tem por base o mercado onde a força de trabalho é negociada (MARX, 1989). Na sociedade capitalista a ideia de igualdade é essencial para estabilidade da mesma. De um lado está o trabalhador que oferece sua força de trabalho e, do outro, o empregador que detém os meios de produção. No entanto, o valor que o trabalhador produz é superior àquele pelo qual ele vende sua força (o valor de troca de uma mercadoria é calculado medindo o tempo necessário para sua produção, sugerindo um *plus* de lucro na mão do capitalista).

Ao que pareceria justo, mas não é, já que não é a troca que garante um *socius* equivalente, mas a exploração no interior do tempo decorrido para a produção de mercadoria. E, conforme dito anteriormente, se o que existe é o desejo e o social, e o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, sendo, portanto, “produção historicamente determinada” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 35-36), Deleuze e Guattari afirmam negar “os postulados subjacentes às concepções de troca (*échangistes*) da sociedade” capitalista (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 166). Para esses, a sociedade, em primeiro lugar, não é originada de um meio de troca cuja particularidade seja a circulação, mas, antes, de um movimento de codificação dos corpos, de inscrição, de marcar, baseado numa inscrição inconsciente regrada e de falta, negativando o desejo (ROUDINESCO, 2007, p. 215).

Conforme essa lógica, a produção do sentimento da falta ou da dívida é socialmente originada por uma operação do poder, e cujo intensificador disso seja o dinheiro. Se não bastasse o problema se amplia, sendo que se o dinheiro é um intensificador do processo de endividamento, piores serão as sobrecodificações operadas para restabelecer o processo de endividamento (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 261).

A condição de *divida infinita* é uma operação sobrecodificada transcendente da economia de mercado do Estado capitalista que tende a ser universalizada entre fluxos de territorializações e desterritorializações imanentes. O capitalismo, na especificidade de sua economia de mercado, tenderá a manter esse processo, operado pela arte de uma classe dominante em

organizar a falta na abundância da produção, despejar todo o desejo no grande medo da falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao **fantasma**. (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 35 e 36; **grifo nosso**).

A operação de manutenção do medo da falta assemelha-se ao da culpa, pelo cristianismo. Bem lembrado por Nietzsche (1974, p. 55) que o próprio cristianismo favoreceu o desenvolvimento do capitalismo. E por Marx, da mesma forma, mas com uma intensidade maior já que o cristianismo se transformou ele mesmo em capitalismo, pois esse tornou-se uma religião que, pela primeira vez na história, supõe um culto que não expia a Culpa, mas a promove.

Na égide desse processo negativo de manutenção da falta e da culpa tem-se que conviver como que constantemente malogrados por um fantasma criado a partir das determinações para a produção do desejo. Esse fantasma ou a “produção de um fantasma” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 42) é que objetiva a falta na medida em que ativa o desejo para o medo, o medo da falta.

A operação da economia do desejo não é *a posteriori* à falta, não é ativada pela falta, já que o desejo é absolutamente positivado, pleno, e a sua realidade mesma, a sua existência, é a da produção da realidade. Em termos marxianos o fantasma no capitalismo não é o dinheiro em si, mas a mercadoria. O caráter fantasmagórico da mercadoria revelaria uma concepção idealista ao afirmar aquilo que o desejo precisa escolher, dada sua passividade e impotência perante aquilo que não se pode ter. No plano da realidade econômica se vê o quanto o capitalismo naturaliza esse processo à maneira que remete e reduz toda a avaliação e produção de valor à forma-mercadoria e à constituição de produção social em favor da organização produtiva do capital.

O desejo como aquisição e não como produção, esse é um dos aspectos centrais da crítica de Deleuze e Guattari e que “chama a atenção para as implicações negativas, para a dimensão de enfraquecimento, sujeição e despotencialização do ser, que advém deste mecanismo que aliena o homem do processo de produção de bens” (GUÉRON, 2012, p. 168). Pela lógica da aquisição, o capitalismo opera a captura do desejo

e torna o homem um estranho de si mesmo, sempre prestes a sofrer os efeitos da mobilização do capital.

A noção de *captura* sugere que o capital terá de incitar o desejo ou de até mesmo de se antecipar e estar onde o desejo opera, mas sempre sob a égide de que tudo seja diluído na forma mercadoria e moeda.

Fluxos são criados, liberados e ao mesmo tempo precisam ser capturados ou codificados, mas logo em seguida poderão ser sobre-codificados, desde que interessem ao capital e o Estado já que o capital perpassa o Estado, mas não “passa sem” o Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 153).

O devir ou a dialética de inspiração hegeliana da crítica marxiana será posta à prova de acordo com o fluxo de contradições no capitalismo. Deleuze e Guattari colocam essa problemática em jogo ao afirmarem que as possíveis falhas no interior do capitalismo constituem parte fundamental do seu funcionamento. São desterritorializações sendo percebidas até mesmo pelos socialistas, pois como “máquina social, esta se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita (...) e até os socialistas deixaram de duvidar de sua morte por natural desgaste”. (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p.178).

A racionalidade capitalista sugere, conforme essa capacidade de sobre-codificar ou descodificar, que a noção de “historia universal” só poderia nascer no seu interior. Essa já seria o resultado da descodificação operada supondo que toda a produção histórica existiu como preparação da sociedade capitalista. No capitalismo a produção e o consumo são globais, não havendo a necessidade de produção de singularidade. Tudo o que sugere diferenciação precisa ser capturado e escravizado. O desejo precisa ser moldado, produzido ininterruptamente sob regras repressivas do meio social (pela família, o Estado, a Religião, a pátria, etc...) para a constituição de subjetivação anti-produtiva.

Deleuze e Guattari olham para Marx e enxergam a necessidade de compreensão da historia universal para além do que pareça o mais eminente, para ver o que lhe escapa, o que não quer ser assimilado conforme a produção do capital. Mas, ao contrário de Marx, conforme o mecanismo de territorialização e desterritorialização que mostra a grande força do capitalismo e sua capacidade de modulação, a expli-

cação dialética da história e seu progresso não é aceita abertamente, e com ela, nem a divisão antagônica das classes e do aparelho do Estado.

Sugerem que o capitalismo sim que é dialético dado sua capacidade de reincorporar ou capturar tudo o que tenta contra ele. É preciso enxergar os limites, os devires, as singularidades, as rupturas, os movimentos do desejo que não se deixam equivaler à neurose do mundo contemporâneo e sua codificação sintética. Ao invés de uma tentativa de resolução dos conflitos, das contradições, como afirmara Marx, para Deleuze e Guattari a questão é propor “uma noção de práxis militante que, sem ceder às exigências do poder, mas ao mesmo tempo sem aspirar ao poder, abraça-além de governo e oposição, a vocação de resistência” (JAIN, 2009, pp. 104 -105).

O ensino é de permanente resistência, por todos os lados e pela grande minoria, sem totalitarismos, já que o próprio capital opera uma constante mutação. Como afirma Pellejero no artigo *Minor Marxismo* (JAIN, 2009, p. 117), a questão é de não objetivar um processo de unificação de resistência por parte do proletariado, haja vista que isso já aspirasse à totalidade.

O mundo contemporâneo confirma que a práxis revolucionária do proletariado não surtiu efeito e como o capitalismo operacionaliza decalques anti-revolucionários a quem se lhe oponha. Muitas das tentativas na história falharam e uma em especial chama a atenção dos filósofos franceses, o Maio de 68, operando “uma espécie de passagem para a política, uma passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos” (DELEUZE, 2008, p. 210) e, um dentre esses era a questão de como o espírito militante que agitara operários e estudantes desaparecera na mesma velocidade como surgira.

Segundo Deleuze, fora uma revolução abortada, cujos ideais políticos fracassaram, mas mesmo assim mostraram a capacidade de agitação nas estruturas sociais, jurídicas, econômicas e espirituais da sociedade francesa. Para esses, mesmo tendo fracassado na concretização de seus objetivos políticos revolucionários, Maio de 68 trouxe efeitos para a sociedade daquele tempo sendo que o objeto de luta, como resultado, não é o cumprimento de uma utopia possível, mas a “multiplicação de perspectivas” (JAIN, 2009, p. 106) e espaços de liberdade.

Como Marx, Deleuze e Guattari estão preocupados com a “criação de espaços de liberdade, as estratégias de torção do poder, a conquista de formas individuais e coletivos da subjetividade, invenção de novas formas de vida”, mas ao contrário de Marx, eles não têm dúvidas sobre o fato de que nós não possuímos quaisquer meios confiáveis para preservar a resistência que visa minar o conhecimento e o poder de tornar-se a si mesmo (JAIN, 2009, pp. 109-10) comprometida. Por esta razão, de acordo com os franceses, estamos condenados a eterna inquietação numa contínua luta.

A sociedade contemporânea capitalista é de controle onde as empresas tem “alma” (DELEUZE, 2008, p. 224), são fechadas em si mesma, como espaços particulares e exclusivos, promovendo a naturalização de uma subjetivação subservil e de consumo, determinada pela descodificação interminável feita pelo Capital. Novos movimentos produtivos do desejo serão capturados, num movimento contínuo, ao qual restam linhas de fuga que o desejo deve produzir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como buscamos apresentar, Deleuze e Guattari propõem uma tipologia em linhas diferentes do que Marx, renunciando os instrumentos marxistas de contradições sociais, classes e do aparelho de Estado, que eram tão importantes para a práxis militante marxista. Falando em termos de linhas de fuga, as minorias e as máquinas de guerra, em vez de movimento dialético, rompem com qualquer lógica teleológica progressista.

Deleuze e Guattari aproximam-se de Marx pelo mesmo objetivo filosófico, o de investigação crítica do capitalismo. A esse, aqueles levantam o problema do tipo de luta que, como Marx, podia chegar a produzir um deslocamento no nível da *práxis*. As linhas de fuga (e não as contradições de uma sociedade), as minorias (pelas classes), as máquinas de guerra (contra o aparato de Estado), não implicavam uma mudança no quadro conceptual da análise sem implicar, ao mesmo tempo, uma profunda renovação das questões que contornam a prática militante. Esse processo deveria começar pela forma como a subjetividade humana e o desejo são entendidos.

Como Spinoza, para aqueles o desejo esta em tudo e tudo nele. È ativo, pulsante no interior das coisas, das relações, dos afetos, das impressões, do que existe e pode existir. Os fluxos desejantes percorrem a realidade infinitamente. A natureza funciona por processos de produção, de um querer constante, inclusive por poder. O desejo por fascismo, como afirmam Deleuze e Guattari. A isso então consideram não como um problema da falta de consciência, mas porque que a servidão (daqueles que servem voluntariamente) pode acontecer? Nenhuma revolução acontece pela vontade geral e no mesmo momento ou com os mesmos resultados ou no tempo todo frente o intolerável. Veja-se o exemplo das manifestações sociais pelas ruas de algumas cidades no mundo. O caso no Brasil, no ultimo ano, por exemplo.

A questão então é de explicar como é possível recalcar o desejo. Querer ser dominado ou servo, escravo de uma raça de senhores, como diria Nietzsche. Nesse sentido que o propósito de Deleuze e Guattari em o *Anti-Édipo* era de realizar uma crítica da economia política do desejo mostrando como o capitalismo opera sua maquinaria de funcionamento de codificação e descodificações do desejo, na sociedade. No capitalismo se vê a grande maquina de captura da subjetividade sendo a mercadoria como o hiper-redutor do valor do Capital. Por isso precisa colonizar todos os campos de possibilidade do desejo, ou seja, permear e/ou se antecipar aos fluxos de desejos e lhes extrair lucro. É preciso governar o que se quer ingovernável, o desejo que quer sempre mais.

Não é de balde que se vejam tantas novidades nas lojas, sem contar que o trabalhador precise ser ao máximo competente na capacidade colaborativa da produção de mercadorias. E essas também acessíveis aos que dedicaram à sua produção, pois também devem ser seus possíveis consumidores e devedores. Não capitalismo sem dividas e cobranças, sendo que, conforme vimos, pela lógica da falta, devemos mais do que podemos pagar.

É falsa ideia de um sujeito universal, com autonomia pelo credito ou a renda e a escolha do produto (como objeto universal). Cada vez mais se espera que sejamos capazes de investir como empreendedores individualizados não esperando contar com os serviços básicos comuns, como é o caso do serviço público brasileiro. O próprio Estado é subserviente ao Capital e seu mecanismo decodificador de qualquer

diferença qualitativa que possa ter sido produzida, pois, como afirmam Deleuze e Guattari, o Capital “perpassa o Estado”, sem que isso signifique que ele possa “passar sem” o Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 153).

A ruptura desse modelo não é histórica como se houvesse um fim da história, como propôs Marx sob inspiração dialética-hegeliana. O capitalismo sim é dialético sendo capaz de se alimentar das contradições que provoca ou daquilo que suscita, como angustias pela dívida, a fome ou os desastres que deixa acontecer. Por isso, segundo Anti-Édipo, o problema no capitalismo não é a produção, mas a anti-produção que provoca pela axiomática da falta, de dívida, da divisão do trabalho, do consumo desenfreado.

Deleuze dissera que uma análise crítica do capitalismo é a função primordial da Filosofia e, senão muito, o único modo de se fazer Filosofia Política. Isso implica então a necessidade de ruptura dos mecanismos de captura da subjetividade e a instauração de um processo produtivo do desejo resistente ao constituído pelo sistema de codificações dos fluxos do desejo. A ação política, portanto, assim como a filosófica, são máquinas de resistência (máquinas de guerra) que tem a ver com a liberação de forças produtivas que possam aprisionar a um estado de impotência, de debilidade, conforme ordens causais socialmente estabelecidas.

O agenciamento conceitual aqui apresentado esta longe de ser uma novidade, mas no que pretendemos, serviu de suporte para compreendermos a relação da filosofia deleuze-guattariana com a filosofia marxiana, sobretudo para o movimento produtivo de conceitos e o de crítica do capitalismo, pelo qual se efetiva uma filosofia política.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO JR. “*Psiquiatria materialista*”: inconsciente produtivo e sintoma. Texto não publicado, cedido pelo autor, 2007.
- COIMBRA, C. M. B. et al. *Invenção Ética dos Direitos Humanos*. Revista Psicologia Clínica. Rio de Janeiro, vol. 20, nº.2, pp.89 – 102, 2008.
- CRAIA, Eladio. *Lei e Desejo: O Comercio Impossível*. Curitiba: PUC/PR, 2009.

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'AntiÉdiipe, capitalismo et schizophrénie*. Paris: Lês ditions de Minuit, 1972.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de (org). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólón Editorial, 1991.
- GASTALDI, Juan Luis. *La politique avant l'être. Deleuze, ontologie e politique*. In: *Cités 40: Deleuze Politique*. Paris: PUF, 2009.
- GUÉRON, Rodrigo. *Filosofia Política de Deleuze e Guattari: as relações com Marx*. Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ – Vol 1, n. 1, (1997) – Rio de Janeiro: UFRJ, n. 37-38, pp. 159-172, mai-dez 2012.
- JAIN, Dhruv (org.). *Deleuze e Marx*. Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009.
- MARX, Karl (1818-1883). *O Capital*. Os Economistas, Livro I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *O Capital*. Os Economistas, Livro II. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Crítica ao Programa de Gotha*. In: **Obras Escolhidas de Marx & Engels**. São Paulo: Alfa-Ômega, s/ d, vol. 2, pp. 203-234.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral. in: *Os Pensadores. Nietzsche*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Investigação sobre sua Natureza e suas Causas. Os Economistas. Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SPINOZA, Baruch. *Ética* (edição bilingue Latim-Português) [Trad. Tomaz Ta-deu]. 3ª edição. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2007.
- ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Sinergia; Ediouro, 2003.

Análise crítica de Antonio Gramsci ao conceito de Filosofia em Benedetto Croce

Ana Maria Said

Universidade Federal de Uberlândia

Analisar a concepção de Filosofia em Antonio Gramsci sem a crítica sobre Benedetto Croce, que este sardo materialista histórico constrói, ao desenvolver sua construção filosófica, seria proceder a uma análise inconsistente do tema a que nos propusemos. É assim que pretendemos desenvolver uma análise da concepção de Filosofia em Benedetto Croce, a partir da análise crítica de Antonio Gramsci, que desenvolve sua concepção como superação dos limites que aponta na concepção croceana. Retomar esse conceito em Benedetto Croce é crucial para compreender sua proposta de uma “nova produção de pensamento ou idéias”, (...) “introduzindo assim, uma nova idéia da Filosofia”, o que Gramsci fará a partir da Filosofia da práxis, ou seja, do materialismo histórico. Já em 1917, Gramsci reconhece a influência croceana em sua própria concepção, apontando elementos da Filosofia da práxis na elaboração de Croce.

No *Caderno 10* (1932-1935), afirma que em 1917, em artigo na Revista *Critica* escreveu que, assim como o hegelianismo foi premissa da filosofia da práxis no século XIX, na origem da “civiltà contemporânea”, também a filosofia croceana poderia ser premissa de uma retomada da filosofia da práxis nos dias atuais (isto é, na década de 1930). Argumenta, porém, que nesse momento, apenas esboçava essa questão, e sua posição era inadequada, pois naquela época não era ain-

da claro para ele o conceito de unidade entre teoria e prática, de filosofia e política, e que se posicionava então, como croceano. “Mas, agora, com a maturidade e a capacidade que ao assunto são necessárias, parece-me que se deve retomar a posição e apresentá-la de forma crítica mais elaborada”. (GRAMSCI, 1975, pág. 1233) Acrescentando:

Isto é: ocorre refazer para a concepção filosófica de Croce a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram com a concepção hegeliana. É este o único modo historicamente fecundo de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de ressaltar esta concepção que advém da necessidade da vida prática imediata, “vulgarizando”, no nível que deve atingir para a solução das tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe, isto é, a criação de uma nova cultura integral, que possua as características de massa da Reforma protestante e do Iluminismo francês, juntamente com as características clássicas da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que tomando as palavras de Carducci, sintetize Maximiliano Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia em uma dialética intrínseca a um grupo social e não somente francês ou alemão, mas europeu e mundial. (GRAMSCI, 1975, p. 1233)

Garin escreve que Croce polemizava com o espiritualismo acadêmico e com o positivismo, e tratava de “salvar aquelas ‘formas’ ideais, mas no concreto do devir histórico, unia verdadeiramente ‘universal e particular em um’”; na verdade, escreve ainda Garin, “desde a primeira experiência de fins de 1800, o tema central do pensamento croceano foi uma exigência de valores ideais, mas casada a uma rigorosa fidelidade à experiência do real concreto”. (GARIN, 1959, págs.192,194,198 e 210)¹

Se existe um fio condutor por encontrar no arco da inteira especulação croceana, este será certamente a defesa da individualidade, da realidade efetiva, mesmo no quadro geral da Filosofia do Espírito, seguida por ele; não por acaso a estética e a economia são as duas ciências filosóficas a que Croce dedica a mais intensa e persistente atenção.

¹ Tradução de todas as obras em italiano pela autora.

Gramsci, que acredita que uma corrente filosófica deve ser criticada e avaliada não pelo que pretende ser, mas pelo que realmente é e como se manifesta nas obras históricas, entende que a filosofia de Croce “representa essencialmente uma reação ao “economicismo” e ao mecanicismo fatalista, mesmo que se apresente como superação destrutivo da filosofia da práxis, do materialismo histórico.

Croce se pergunta em *Cultura e vita morale*, se há, no início de 1900, um despertar da filosofia na Itália.(CROCE, 1993, pág. 12). Para que isso acontecesse, explica, é necessário que haja nova produção de pensamentos ou idéias. É necessário primeiramente, que se produza um novo pensar, a partir de grandes pensamentos. E enfatiza que a nova produção de pensamentos, e de idéias, devem afirmar-se como produção de sistemas, porque filosofar é unificar, conectar, sistematizar. E, também, porque “cada novo sistema filosófico modifica a idéia mesma de filosofia (que é elemento intrínseco ao sistema) devendo introduzir uma nova idéia da filosofia”. (CROCE, 1993a, p. 12)

Croce aprofunda essa concepção, nesse trecho de *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, de 1908:

A última condição é que o novo sistema, e a nova idéia da filosofia seja, como se costuma dizer, à altura dos tempos; isto é, demonstre a capacidade de dominar e resolver todos os problemas que até agora o espírito humano se propôs, e de dominá-los e resolvê-los melhor que qualquer outro sistema do passado. (CROCE, 1993a, pág. 12)

Ponderava que, não sendo assim, haveria apenas continuação por força de inércia, de qualquer velha tradição filosófica; um trabalho erudito em torno da literatura filosófica, somente com o interesse de curiosos ou colecionadores. E às antologias e às edições críticas dos filósofos, se seguiriam as biografias, as monografias, as bibliografias, os dicionários, as enciclopédias se multiplicariam; mas, a filosofia estaria ausente. A história da filosofia estaria condenada e abolida, se novas idéias e pensamentos não se desenvolvessem. (CROCE, 1993a, págs. 12 e 13 respectivamente) Croce compara a filosofia à arte, analisando que o despertar artístico também não pode advir nem da mecânica imitação da arte já produzida, nem da

ampliação e enriquecimento dos museus e das pinacotecas, ou do crescimento da erudição em torno da arte. Nem uma, nem a outra, poderia ter o lugar ou preencher a função da outra, entre o período de erudição e de criação.

Para ele, filosofia “é sem dúvida ciência, isto é, obra do pensamento lógico, construída com procedimento metodológico rigoroso, e tal, que pode e deve dar conta de cada passo seu.” (CROCE, 1993a, p. 14) Assim como em Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, para ele, a filosofia é a verdadeira ciência, enquanto as disciplinas naturais e matemáticas são apenas dominadas pelas exigências práticas.

A filosofia se estrutura sobre a história da filosofia, sobre os problemas que o espírito humano se propôs e as soluções que lhe deu. E esses problemas e soluções são exatamente a história da filosofia. A consciência filosófica vive na sua história. A consciência que o indivíduo atinge, da verdade filosófica, não pode manter-se e desenvolver-se no mundo espiritual, se não for reforçada pela consciência de todas as provas que o espírito humano já sustentou na sua vida filosófica: deve deixar-se estimular por todos os estímulos mentais, ou seja, de todos os problemas postos no passado e utilizar-se de todos os resultados atingidos no passado, para dar novas soluções e pôr-se sempre novos problemas. (CROCE, 1993a, pág. 17)

E continua:

É por isso que a nova idéia de filosofia reporta a um contínuo manter-se em relação a todas as formas de filosofia afirmadas através da história, e com aqueles filósofos que foram condensadores da filosofia anterior a eles, entre os quais, em particular, Aristóteles no mundo antigo e Hegel, no moderno. (CROCE, 1993a, p. 17)

Para Croce, a filosofia não é filologia, porém, a filosofia não pode atualizar-se historicamente sem a filologia. Com Herbart afirma que “Quem espera encontrar a verdade nos livros dos filósofos, está perdido. A verdade não está atrás, mas diante de nós, e quem a procura, olha a frente, não as costas. Mas, retruca Croce, não se pode olhar a frente sem primeiro ter olhado para trás, nem combater cara a cara,

sem estar protegido nas costas”. E conclui: “o mundo próprio da Filosofia é a sua história”. (CROCE, 1993a, pág. 18)

Comparando, novamente, a filosofia à arte, ressalta a importância da filosofia olhar em si mesma, quando explica que quanto mais a filosofia se libera de elementos estranhos, mais se preenche de si mesma:

Uma obra de arte é tanto mais bela, quanto mais é puramente arte, ou seja, quanto mais exclusivamente apóia-se sobre razões estéticas, desprezando a base que as obras de arte de qualidade inferior mendigam da moralidade, do erotismo, da política e de outros sentimentos na sua extra-estética materialidade. (CROCE, 1993a, pág.19)

A filosofia dará novamente a mão às ciências naturais, através da História, que necessitou primeiramente afastar de si, pois põe a claro e produz aquela a que se chama a história da natureza.

A filosofia também se conjuga com a prática, isto é, com os problemas que a vida apresenta e que devemos resolver com nossa ação. Porque a ação é condicionada pelo conhecimento das situações, dos fatos como são, ou seja, como são formados; e esse conhecimento é a história condicionada por sua vez ao pensamento filosófico.

Mas, a filosofia serve à prática, afirma, e continua a ser filosofia, tentando conseguir afirmar-se sempre mais como filosofia, porque a ciência, quanto mais especulativa, mais prática, repetindo Leibniz.

O despertar filosófico, nascendo de uma nova e mais completa idéia de filosofia, deve trazer consigo uma nova e mais completa idéia da cultura intelectual, harmônica cooperação da Filosofia e da história, compreendida uma e outra palavra no seu verdadeiro e largo significado. Afirma que “uma filosofia que não se aplique aos fatos concretos e não se integre e renove na História, continua complexo de fórmulas, que perdem pouco a pouco toda vida e significado, e esteriliza, e mecaniza-se”. (CROCE, 1993a, p.21)

E propõe, a seguir:

A este tipo de cultura do homem inteiro, é necessário voltar-se o desejo; e promover com todo o esforço a formação dos filósofos, que não ameacem a filosofia com uma abstração impotente, mas estejam sempre abertos e dispostos a passarem e repassarem da

filosofia à história, da história à prática; e àquela dos homens práticos e de históricos, que saibam reconduzir as suas ações e suas observações de fato à fonte suprema delas, à consciência do universal. (CROCE, 1993a, *idem*)

Croce elabora uma crítica severa, à contemporaneidade, que troca o ter acesso a conhecimentos com o conhecimento em si, e que faz em nossa época que, homens de ciência (médicos, cirurgiões, obstetras, dentistas, etc) sejam a encarnação da barbárie lógica, com a substituição dos conceitos pelos esquemas, do organismo filosófico-histórico, por pedaços de notícias. Afirma que esses novos diretores da vida social são insensíveis à arte, ignoram a história, soluçam, como vilões bêbados, diante da filosofia, e satisfazem, talvez, as necessidades religiosas naqueles lugares sagrados, que são as lojas maçônicas e os comitês eleitorais.

Gramsci, atento às obras croceanas, argumenta que a concepção historiográfica de Croce da história como ético-política, deve ser estudada e analisada com a máxima atenção, que a herança da filosofia alemã deve ser inventariada para que se transforme em vida operante. Chega a afirmar que Croce, com sua análise dos distintos, retrocede a Hegel. E assim, os italianos devem fazer as contas com a filosofia croceana porque “para nós italianos, sermos herdeiros da filosofia croceana, representa o momento hodierno da filosofia clássica alemã”. (GRAMSCI, 1975, pág. 1234) É a partir dessa análise que Gramsci propõe um “Anti-Croce”.

O pensamento de Croce deve, portanto, ser apreciado, ao menos, como valor instrumental, e assim se pode dizer que isso chamou energicamente a atenção sobre a importância dos fatos de cultura e de pensamento no desenvolvimento da História, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, sobre o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. (...) Para a filosofia da práxis, a concepção da história ético-política, mesmo independentemente de qualquer concepção realista, pode ser tomada como um “cânone empírico” de pesquisa histórica, para ter sempre presente no exame e no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se se quer fazer

história integral e não história parcial e extrínseca (história das forças econômicas como tais, etc.). (GRAMSCI, 1975, p. 1235)

Há um confronto teórico e político, uma “oposição” como define Gramsci, entre a concepção da história ético-política croceana com a concepção gramsciana da filosofia da práxis. Croce pretendia, a partir da concepção de história ético-política, liquidar definitivamente o materialismo histórico, definindo-o como história da unidade da vida do espírito em todas as suas manifestações. Segundo Gramsci, porém, essa postura croceana seria resultado da dificuldade em que se encontra frente ao materialismo histórico. Seria uma posição filosófica que representaria uma aporia não resolvida internamente a seu pensamento. Croce tenta isolar a ação econômico-política.

Gramsci, *no Caderno 10*, demonstra que, ao contrário do que pensava Croce, a fase recente do marxismo (década de 1920), com Lênin, revalorizou a frente de luta cultural, construindo a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado- força. Afirma, em outro momento, que tudo é político, mesmo a filosofia ou filosofias, e que a única filosofia é a história em ato, a própria vida. É nesse sentido que afirma que a teorização e realização da hegemonia feita por Lênin é também, um grande acontecimento “metafísico”.

Então, afirma Gramsci,

(...) se pode dizer que não somente a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, mas que, ao contrário, a fase mais recente de desenvolvimento desta, consiste exatamente na reivindicação do momento da hegemonia como essencial na sua concepção estatal e na “valorização” do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária junto àquelas meramente econômicas e meramente políticas. (GRAMSCI, 1975, pág. 1224)

E conclui que, “a oposição entre crocismo e a filosofia da práxis deve ser procurada no caráter especulativo do crocismo”. Porque a filosofia da práxis não reduz a história a apenas história ético-política, mas ao contrário, a abrange.

Croce prescinde do momento da política ao tratar da história ético-política e, assim, afirma Gramsci, mostra-se incapaz de pensar profundamente o nexo de história e filosofia que havia colocado na

base do próprio pensamento, pois sua história, na verdade, seria a história dos intelectuais, das camadas dirigentes. (GRAMSCI, 1975, pág. 1084) E, sendo assim, exclui as massas organizadas, porque nega que sobre o terreno da política seja possível qualquer tipo de organização. Para Croce, a única política possível é aquela dos intelectuais com suas obras sobre intelectuais, isto é, com a filosofia, com a cultura. Caberia aos intelectuais e à filosofia, a reforma intelectual e moral, que Gramsci retoma com o embasamento do materialismo histórico. Em Croce, essa reforma intelectual e moral se dá como “religião”, não no sentido confessional, mas como aspecto político da filosofia, entendida como ideal e “fé” difusa. Na História da Europa (CROCE, 1993, pág.20), Croce define “religião” como a unidade de uma “concepção do real” e de uma “ética conforme”, isto é, cada sistema mental, de cada concepção do real que se transforma em fé, tornando-se fundamento de ação e base de vida moral. Caberia aos intelectuais a tarefa de promover uma reforma intelectual e moral, intelectuais no sentido tradicional.

Já em Gramsci, reforma intelectual e moral não se separa de transformação material. Transformar a sociedade intelectual e moralmente implica transformá-la materialmente, “(...) por isso uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica, e mais, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral”. (GRAMSCI, 1975, 1561) Nesse sentido, os intelectuais orgânicos da classe operária teriam papel fundamental na transformação, assim como o Intelectual orgânico coletivo (Partido), como germe da nova sociedade a ser criada.

Gramsci critica a filosofia especulativa de Croce, questiona se ele, ao falar do devir, parte do próprio devir ou de seu “conceito”.

Se, é necessário no perene fluir dos acontecimentos, fixar os conceitos, sem os quais a realidade não poderia estar contida, ocorre também, e antes, é imprescindível, fixar e recordar que realidade em movimento e conceito de realidade, se podem ser distintos logicamente, historicamente devem ser concebidos como unidades inseparáveis. (GRAMSCI, 1975, pág. 1241)

Sem isso, a história torna-se uma história formal, uma história dos conceitos, uma história dos intelectuais, que Gramsci define

como história autobiográfica do pensamento de Croce, e a filosofia não seria a história em ato, como em Gramsci.

Gramsci responde à filosofia especulativa de Croce com a filosofia da práxis, que para ele, não separa Filosofia, História e Política, que formam um bloco histórico.

A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou outro filósofo, de um ou outro grupo de intelectuais, de uma ou outra grande parte das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos que culmina numa determinada direção, em que o seu apogeu se torna norma de ação coletiva, ou seja, se torna “história” concreta e completa (integral). (Gramsci, 1975, p. 1255)

Então, a atividade filosófica para Gramsci não é somente elaboração individual de conceitos sistematicamente coerentes, mas é, mais que isso e principalmente, luta cultural para transformar a “mentalidade” popular e difundir as inovações filosóficas que se demonstrarão “historicamente verdadeiras”, na medida em que se tornarão concretamente universais como história real. Filosofia é a própria vida, a vida em ato, a direção que se imprime historicamente a ela.

REFERÊNCIAS

BONETTI, P., *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1989. CROCE, B., *Cultura e vita morale*, Napoli – Bibliopolis, 1993a.

_____ *Storia d'Europa no século XIX*, Milano, Adelphi, 1993.

GARIN, E., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Ed. Laterza, Bari, 1959.

GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana – 2^a Ed., Torino, Ed. Einaudi, 1975.

Economia e Política no *Behemoth* de Franz Neumann*

Gustavo Pedroso

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Na Introdução de seu livro *Between the norm and the exception: the Frankfurt School and the Rule of Law*, William Scheuerman diz que um de seus objetivos nesta obra é revisar algumas concepções errôneas e amplamente aceitas acerca da Escola de Frankfurt. Diferente da postura mais comum, que valoriza sobretudo a produção teórica do chamado “círculo interno” do Instituto de Pesquisa Social, Scheuerman considera que

a teorização política e jurídica de Neumann e Kirchheimer aponta para uma ‘oportunidade perdida’ teórica – uma ‘escola’ de Frankfurt alternativa e há muito esquecida – em alguns aspectos superior tanto à versão profundamente pessimista da Teoria Crítica oferecida por Horkheimer e Adorno e esboçada mais dramaticamente na *Dialética do esclarecimento*, quanto ao estranho ramo de teoria revolucionária mais associado a Herbert Marcuse. (...) A concepção disseminada, segundo a qual Neumann e Kirchheimer eram representantes de um tipo de marxismo mais dogmático e ortodoxo que Horkheimer, Adorno ou Pollock, é não apenas enganadora, mas, em certas formas, uma inversão do efetivo estado de coisas. (Scheuerman, 1994, p. 7)

* Este artigo sintetiza parte dos resultados de uma pesquisa de pós-doutorado intitulada *Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo*, desenvolvida com financiamento da Fapesp.

Mais adiante, ao abordar especificamente o *Behemoth*, o clássico estudo de Neumann sobre o nazismo, Scheuerman nota a ironia histórica na relação destas duas “vertentes” da Teoria Crítica com a fama: enquanto o livro de Neumann causou um forte impacto quando de sua publicação, levando a um convite do governo americano para que ele fosse trabalhar no OSS¹ colaborando com seus conhecimentos no esforço de guerra, o trabalho dos demais frankfurtianos permanecia na obscuridade, ignorado pela comunidade acadêmica americana²; cinquenta anos mais tarde, o *Behemoth* tinha sido esquecido, enquanto que a *Dialética do esclarecimento* era considerada um clássico.

É curioso, entretanto, que justamente Scheuerman seja um dos autores que, apesar de tudo, acaba por endossar a leitura segundo a qual Neumann, em função de seu marxismo, incorreria em uma postura fundamentalmente economicista. Com efeito, em *Between the norm...*, ao discutir o *Behemoth*, Scheuerman distingue duas linhas temáticas importantes nas quais se articula a exposição do livro. Há, por um lado, um conjunto de análises sociais e econômicas que apresentam a Alemanha nazista como sendo essencialmente um contexto de capitalismo monopolista instável e socialmente antagônico; e, por outro lado, as análises políticas e jurídicas que a caracterizam como um “não-Estado, um caos, uma situação de anomia”. Esta segunda linha seria o traço mais inovador do livro, enquanto que a primeira reúne seus aspectos mais questionáveis:

¹ O OSS (*Office of Strategic Services*) foi a primeira agência de inteligência dos Estados Unidos. Fundada durante a Segunda Guerra Mundial, ela deu, mais tarde, origem à CIA. Durante o período da guerra, Neumann, Kirchheimer e Marcuse, afastados do Instituto de Pesquisa Social por Horkheimer e Pollock devido a problemas de fundos, foram trabalhar na divisão de pesquisas da OSS. Cf. Katz, 1989.

² Como relata Wiggershaus, esta obscuridade era, em parte, resultado de uma opção dos próprios membros do Instituto de Pesquisa Social. Preocupados com a maneira como um conjunto de marxistas emigrados poderia ser visto nos EUA, por um lado, e como sua situação precária os deixava expostos à intervenções externas (principalmente na forma de pressões pela adoção do padrão americano de organização de universidades e instituições de pesquisa, no qual o costume era a inclusão de empresários no conselho diretor como forma de direcionar “socialmente” as pesquisas), eles decidiram manter certo fechamento e adotar uma atitude mais discreta.

Muito da argumentação do *Behemoth* é indubitavelmente marxista tradicional e, de muitas formas (e especialmente na discussão da “economia monopolista totalitária” alemã, a qual constitui a parte 2 de seu livro), Neumann sucumbe a uma interpretação abertamente economicista da natureza e dinâmica do fascismo: “A completa subjugação do Estado pelos dirigentes industriais só podia ser realizada em uma organização política na qual não houvesse controle a partir de baixo, a qual faltassem organizações de massas autônomas e liberdade de crítica. Uma das funções do nacional-socialismo foi suprimir e eliminar a liberdade política e econômica (...) empurrando assim toda a atividade econômica da Alemanha para uma rede de conglomerados industriais controlados por gerentes”. Dito de maneira (apenas um pouco) mais direta, o capitalismo monopolista necessitava do fascismo. (Scheuerman, 2006, p. 124-125)

Scheuerman considera que este economicismo acaba até por prejudicar em certa medida as análises político-jurídicas. Na medida em que Neumann via a tendência do nazismo à dissolução do Estado em um caos anômico como resultado do capitalismo monopolista, ele restringe as possibilidades da lei desformalizada à mera instrumentalização por parte do setor mais poderoso da burguesia, quando este tipo de lei se mostraria importante ainda em contextos democráticos e no funcionamento do *welfare state*.

Neumann pode enfatizar as funções econômicas da lei radicalmente desformalizada no capitalismo organizado porque ele faz a pressuposição inaceitável de que a elite de poder nazista, mesmo que apenas “em última instância”, busca primariamente preservar a dominação do capital monopolista. Mas esta concepção tem uma série de fraquezas empíricas. Além disso, é notável que a análise de Neumann obscureça uma das fontes do renascimento da política democrática nas sociedades capitalistas pós-fascistas depois de 1945. O *welfare state* do pós-guerra não só se mostrou essencial em garantir às formas políticas democráticas uma base popular, mas ele se apoiou amplamente precisamente naquelas formas de lei que Neumann, como Weber, tão veementemente critica. (Scheuerman, 1994, p. 141)

Deve-se, porém, notar que as interpretações da obra de Neumann, embora contendo afirmações semelhantes, são muitas vezes mais matizadas, ou melhor, ambíguas (ou contraditórias). É o que podemos observar tanto na leitura de Rolf Wiggershaus quanto na de Martin Jay.

Ao abordar o *Behemoth* em sua história da Escola de Frankfurt, Wiggershaus diz inicialmente que o livro “tinha uma construção totalmente marxista clássica”: “Começava pela superestrutura política, para continuar com a infraestrutura econômica e concluir pela apresentação da estrutura de classe” (p. 315). Em seguida, ele relata como Neumann considera que os primeiros beneficiados pelo nazismo eram os grandes empresários, os quais passavam a dispor de uma grande variedade de meios para impor seus interesses e obter vantagens. Menciona depois os dois outros grupos que (além do partido nazista e dos empresários industriais) compunham a elite, a saber, a cúpula da burocracia estatal e o exército, e resume brevemente os termos pelos quais Neumann explicava o controle da classe operária através do pleno emprego, da cultura de massas, da propaganda e do terror.

Ora, tendo chegado a este ponto, Wiggershaus diz que, na polêmica que dividiu os membros do Instituto em torno da interpretação do nazismo, as divergências entre Neumann e Friedrich Pollock acabavam quase por se reduzir a questão de palavras. Como se sabe, ao desenvolver sua explicação do nazismo no *Behemoth*, Neumann também é motivado justamente pela intenção de se contrapor à concepção elaborada por Pollock³. Este último considerava que as mudanças na Alemanha já não podiam mais ser compreendidas a partir de um referencial marxista, pois elas teriam resultado em uma mutação qualitativa, representando já uma superação do capitalismo. O progresso técnico e as novas possibilidades de planejamento tinham levado à substituição do mercado autônomo pelo controle e planejamento estatais. Desaparecia, assim, a economia como referência fundamental do pensamento crítico, uma vez que agora o direcionamento passa a ser dado pela esfera da política e a compreensão dos fenômenos sociais passava pelo entendimento das disputas pelo poder. A esta nova configuração Pollock dava o nome de *capitalismo de Estado*.

Segundo a interpretação geralmente adotada pelos comentaristas, a concepção de Pollock foi acolhida por parte dos outros membros do Instituto, especificamente pelo grupo que constituiria o chamado

³ A concepção de Pollock fora apresentada em dois importantes artigos, “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations” e “Is National Socialism a New Order?”, ambos incluídos no nono e último volume da revista do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung* (então portando também o título *Studies in Philosophy and Social Sciences*), publicado em 1941.

“círculo interno” (o qual incluiria, além do próprio Pollock, Horkheimer, Adorno e Löwenthal). Ela teria sido um dos principais motivadores de uma importante inflexão da Teoria Crítica tal como desenvolvida por este grupo, inflexão que, por sua vez, consistiria essencialmente no afastamento do marxismo e na elaboração de uma nova concepção filosófica (exposta na *Dialética do esclarecimento*) que vê a dominação como o resultado inevitável do desenvolvimento da racionalidade e que fica, em função disso, presa à contradição performativa.

Neumann fora, desde logo, crítico da concepção de Pollock, considerando-a (como disse em carta a Horkheimer) um efetivo abandono do referencial teórico fundamental do Instituto (Wiggershaus, p. 314). Como, então, poderia se resumir a diferença entre os dois a uma questão de palavras? O caso é que Wiggershaus cita um artigo escrito por Neumann no início dos anos 50, “Approaches to the study of political power”, onde se encontra o seguinte trecho:

A União Soviética apresenta um claro caso limite onde o poder político não apenas se fez supremo, mas se tornou a fonte de quaisquer posições de poder econômico que existam. A Alemanha nazista, por outro lado, exibia um caso transicional. É inquestionável que o partido nazista ascendeu ao poder com a ajuda financeira e política dos líderes das grandes empresas alemãs, os quais indubitavelmente esperavam usar o partido para a promoção de seus próprios interesses. Mas o partido, uma vez tendo alcançado o poder, se emancipou do controle das empresas e seu poder político se tornou autônomo. (Neumann, 1957, p. 15)

A “construção marxista clássica”, portanto, que sustentava que o nazismo era um contexto no qual os empresários haviam sido os grandes beneficiados enquanto a classe operária era mantida sob controle, esta construção chegava à conclusão de que a política superara a economia como determinante central?

Antes de examinarmos melhor esta questão, consideremos ainda a maneira como Martin Jay caracteriza o *Behemoth*. Também aqui o que encontramos é o delineamento de aspectos pelos quais Neumann é aproximado ou afastado do “círculo interno”. Assim, apesar de todas as suas qualidades, as conclusões e a metodologia presentes no *Behemoth* não teriam permitido que ele pudesse ser considerado “uma

verdadeira expressão do ponto de vista do Instituto” (Jay, p. 162). Havia pontos de contato, como a consideração de que no fascismo o antissemitismo desempenhava apenas um papel subordinado, de que o fascismo não tinha uma teoria política e de que o regime não cairia a não ser que houvesse uma práxis política consciente. Mas “as diferenças eram mais significativas no todo”. Em primeiro lugar porque, com exceção de uma curta seção sobre a questão do carisma, Neumann não atribuía importância à psicologia e à psicanálise como instrumentos para a compreensão do nazismo, chegando mesmo a ignorar os importantes trabalhos do Instituto sobre esta temática. Mas, mais importante, Neumann discordava da tese pollockiana sobre o capitalismo de Estado. Ele insistia no caráter capitalista do nazismo, citando “o testemunho dos próprios líderes nazistas, nenhum dos quais parecia indicar uma política deliberada de controle estatal” (Jay, p. 163), destacando a legislação sobre cartelização compulsória, a ausência de nacionalizações e interpretando o fato de que o partido se vira obrigado a construir uma estrutura alternativa como comprovação de que o poder econômico ainda era central.

Jay nota que a concepção de Neumann a respeito do quadro geral era, porém, mais complexa do que poderia parecer. Afinal ele distinguia um duplo caráter na economia, isto é, sua existência como economia privada e como economia de comando, além de diferenciar os grupos que compunham a elite, de modo que sua caracterização do nazismo não reduzia este último simplesmente a uma ferramenta da indústria monopolista. Ainda assim, curiosamente, Jay sustenta que suas análises estavam enraizadas em categorias marxistas mais tradicionais que aquelas de Pollock, uma vez que ele mantinha o lucro como motivação fundamental e insistia no exame ortodoxo das relações de classes. Mais que isso, “o principal tema do argumento de Neumann era que, ao contrário do que dizia Pollock, o nazismo era uma continuação do capitalismo monopolista, embora por outros meios” (Jay, p. 165).

Podemos ver, portanto, que esta oscilação dos comentadores é constante. O *Behemoth* é recorrentemente elogiado por sua complexidade, pela amplitude temática, pela quantidade de dados e pelo refinamento da análise. Não há, no entanto, um acordo a respeito do sentido essencial do diagnóstico ali apresentado. Neumann reduz ou não o

fascismo ao capitalismo monopolista? Qual é o papel por ele atribuído à política? Como entender a concepção expressa no trecho citado por Wiggershaus?

Tentemos responder a estas perguntas recorrendo a outro ensaio escrito por ele no início dos anos 50, “Economics and politics in the twentieth century”⁴, cujo foco está nas diferentes formas como foram entendidas as relações entre economia e política desde os clássicos do liberalismo até o nazismo e o bolchevismo. A certa altura, Neumann se propõe a abordar a questão no âmbito do marxismo e, para tanto, examina rapidamente três momentos do percurso histórico do movimento operário: o cartismo, a Revolução Francesa de 1848 e a Revolução Alemã de 1918. O cartismo é visto por ele como a primeira vez em que o movimento operário aparece como um poder político independente; seu fracasso teria sido o resultado da falta de uma ideologia uniforme, por um lado, e o aparecimento dos sindicatos, por outro, os quais defendiam “o ponto de vista de que a situação do trabalhador poderia ser melhorada a longo prazo sem o poder político”. De seu exame do cartismo Neumann extrai três inferências:

[O cartismo] tinha uma ideia do significado do elemento político em relação à economia, mas não tinha reconhecido que o poder político pode ser usado conscientemente para moldar a economia e, finalmente, ele mostrou quão perigoso pode ser, na política, o puro interesse dos grupos que se preocupam apenas com a melhoria da situação econômica. (Neumann, p. 261)

A Revolução Francesa de 1848, por sua vez, interessa a Neumann não apenas por ter sido a primeira vez em que os representantes dos trabalhadores chegaram ao governo, mas porque ele a vê como um ensaio da Revolução Alemã de 1918. Também na França de 1848 tinha havido uma tendência reformista e uma tendência revolucionária no movimento operário, a primeira representada por Louis Blanc, e a segunda tendo Auguste Blanqui como figura principal. Ambas pe-

⁴ Trata-se, na verdade, de uma palestra apresentada na *Hochschule für Politik* em 1951. Ao preparar *O Estado democrático e o Estado autoritário* para publicação após a morte de Neumann, Marcuse decidiu acrescentar ao livro uma versão condensada desta palestra por considerá-la “um bom exemplo do pensamento político concreto de Neumann”. Cf. o Prefácio de Marcuse ao livro em Neumann, 1957, p. x.

cam, aos olhos de Neumann, na medida em que teriam sido apolíticas. Blanc se preocupava com a política apenas de forma mediada, isto é, esperava obter o poder político por meio da reforma social. Blanqui, por outro lado, embora pareça valorizar imensamente a política, na verdade a comprime em curtos períodos de atividade conspiratória, simplesmente abandonando a agitação, a educação, a organização, isto é, a atividade política laboriosa do dia-a-dia.

De modo semelhante, na Alemanha de 1918 os socialdemocratas se recusaram “a empregar o poder político para fortalecer seu poder”, enquanto que “a confiança na espontaneidade e a recusa em participar nas eleições para a Assembleia Nacional revelam a afinidade dos comunistas com Blanqui”. Neumann considera que os dois casos comprovam o quão pouco os socialdemocratas e os comunistas compreendiam a teoria marxista da relação entre economia e política, à qual ambos apelavam.

Mas em que consiste, então, a teoria marxista da relação entre economia e política? Para Neumann, o mal-entendido compartilhado por socialdemocratas e comunistas está em que ambos confundem a análise sociológica com a teoria da ação política. Ele tenta, então, fazer a distinção entre ambas, nos seguintes termos.

A tese marxista do caráter de classe do Estado foi corretamente entendida como uma teoria da sociedade; ela foi incorretamente interpretada como uma teoria da ação. Na teoria sociológica de Marx a política aparece como uma função da economia: o Estado é visto como um Estado de classe, o qual serve à preservação da estrutura de classes; as classes, por sua vez, estão baseadas nas relações de produção. A função do Estado é assim decisivamente determinada pela economia. Mas segue-se daí que de acordo com Marx a ação do proletariado deva ser predominantemente econômica e não política? Para o próprio Marx a resposta não dá margem a dúvidas: é a ação política, e não a econômica, que decide a questão. Segue-se da análise sociológica – o Estado como Estado de classe – que o Estado de classe deve ser derrubado. Como? Não pela greve geral, como sustentavam os sindicalistas, mas por meios políticos, não necessariamente apenas por instrumentos democráticos. A revolução como um meio político é, para Marx, necessária quando se trata de implantar a democracia ou de defendê-la. (Neumann, p. 263)

A formulação é extremamente sintética, mas ela permite que entendamos as linhas gerais da concepção de Neumann. Aos olhos de Neumann, portanto, o marxismo não consiste na atribuição de uma precedência plena à economia. A ênfase na economia tem uma função crítica – em relação à política, esta ênfase indica o fato de que, sob o capital, o espaço político está marcado por uma restrição essencial, a saber, o Estado é, em primeiro lugar, um instrumento da classe dominante. Mas isto não significa que a política deva se reduzir a uma simples função da economia. Na verdade, a possibilidade de mudanças depende, antes de tudo, da ação política, e é justamente por isso que Marx fala na revolução.

Neumann, portanto, *sustenta a precedência da política* (embora em um sentido mais sutil e preciso, isto é, *distinguindo* os papéis da economia e da política), e o faz de um ponto de vista que considera não como um abandono do marxismo, mas como efetivamente marxista, ou melhor, *marxiano*. O problema relativo à interpretação de seu diagnóstico do nazismo não pode, portanto, ser reduzido à formulação “precedência da economia versus precedência da política” como uma forma de se localizar sua relação com o marxismo.

Mas será realmente assim? O texto que estávamos comentando é de 1951. Será que as concepções nele expostas não representariam um outro ponto de vista, uma mudança de concepção? É o que Wiggershaus sugere de modo discreto⁵, e Scheuerman afirma diretamente⁶. Para termos, porém, uma ideia mais precisa a respeito, voltemo-nos agora para o *Behemoth*.

Tomemos inicialmente o relato sobre o colapso da República de Weimar, que compõe a Introdução do livro e acompanhemos a exposição que é feita ali. Como Neumann explica este colapso? Seu ponto de partida é a discussão do significado que o movimento operário teve na história da Alemanha ao despontar como uma força política importante no final do séc. XIX. Ao longo de mais ou menos cinquenta anos até então, o eixo da história da Alemanha fora a expansão imperialista através da guerra. O movimento operário, ao surgir como

⁵ “[S]eis anos depois, Neumann – em seu artigo publicado em 1950, ‘Approaches to the Study of Political Power’ – expressou a ideia de que, na sociedade industrial desenvolvida, a política adquiria uma independência maior diante do poder econômico” (Wiggershaus, 2002, p. 317).

⁶ Cf. Scheuerman, 1994, p. 191-211.

uma ameaça aos poderes econômicos, configura uma emergência interna que interrompe este processo de expansão. Esta ameaça foi enfrentada de diversas maneiras, sem sucesso, até que “nada restou senão uma guerra até a morte contra o socialismo como um movimento político e industrial organizado”.

Os métodos de luta utilizados nesta guerra assumiram três formas básicas: a) a reorganização da burocracia prussiana como fortaleza do semi-absolutismo; b) o estabelecimento das forças armadas como baluarte do poder monárquico; e c) a união (fusão) das classes proprietárias. Este arranjo tornou possível a permanência da estrutura de poder então existente, fornecendo-lhe sustentação. Ele era frágil, porém, o que se exprimia na ausência de qualquer teoria política ou constitucional que pudesse justificá-lo para além do combate ao movimento operário. Com a derrota da Alemanha no final da Primeira Guerra Mundial, ele já não se mantém mais e as forças da reação simplesmente abdicam do poder, abrindo espaço para a nova ideologia dominante, a Nova Liberdade do presidente americano Woodrow Wilson, com suas promessas de democracia e liberdade em substituição ao absolutismo e à máquina burocrática.

Mas que estrutura democrática é construída então em Weimar? Como se sabe, foi decidido que a nova constituição deveria ter uma segunda parte, na qual seria elaborado de forma completa o sistema de valores democráticos que deveriam embasar a nova sociedade. Ocorre que não bastaria simplesmente assumir os princípios do liberalismo, pois a Revolução de 1918 tinha sido obra dos socialistas e era necessário, portanto, que fosse satisfeita a demanda dos trabalhadores por uma participação na determinação dos destinos do Estado. A solução foi tentada na forma da colaboração entre as classes (objetivo para o qual apontava a constituição), e o dispositivo utilizado para a harmonização dos interesses antagônicos seria a estrutura política pluralista.

O pluralismo consistia na redução do Estado a uma instituição social entre outras (igrejas, sindicatos, partidos, associações, etc). Valorizando as organizações independentes, ele deveria proteger os indivíduos da expansão do Estado, preencher a distância entre ambos, realizar a identidade entre governante e governado e alcançar a máxima eficiência pela colocação de tarefas administrativas nas mãos de

instituições competentes. Porém, Neumann considera que o pluralismo produziu mais dificuldades e instabilidade. O enfraquecimento do Estado gerava uma situação em que a satisfação dos diversos interesses ficava na dependência de pactos entre os corpos sociais independentes. Em um contexto de antagonismo social, tais pactos eram, por sua vez, muito efêmeros, o que acabava levando a duas possibilidades: ou um dos grupos procura se apossar do poder soberano, ou, caso os diferentes grupos se equilibrassem e neutralizassem mutuamente, o Estado (na figura da burocracia estatal) precisaria se tornar mais e mais poderoso, pois precisa se haver com grupos sociais muito fortes e organizados⁷. Deste modo, o pluralismo acabava por ser um fator que também contribuía para o desenvolvimento de tendências autoritárias.

A insustentabilidade do pluralismo acabou por assumir formas bastante concretas, de modo que ele também foi um fator que contribuiu para a emergência do fascismo. Segundo Neumann, os principais grupos que compunham a direita lançaram-se, desde o início, à luta contra a democracia: os grandes proprietários praticaram uma política reacionária em todas as áreas; a indústria monopolista combateu os sindicatos e o sistema político que dava a estes seu status; as forças armadas usaram todos os meios para fortalecer o nacionalismo chauvinista e retomar assim sua antiga importância; o judiciário tomava invariavelmente o lado da direita e o serviço público apoiava os movimentos contrarrevolucionários. Os pilares de sustentação do sistema pluralista, por outro lado, eram o Partido Socialdemocrata e os sindicatos, além das classes médias, a parte da população que mais sofrera com o processo de monopolização. O problema central no interior deste contexto, aos olhos de Neumann, foi a atuação do SPD.

Entretanto, a Socialdemocracia foi incapaz de organizar o conjunto da classe trabalhadora ou da classe média. Ela perdeu parte da primeira e nunca conseguiu uma verdadeira inserção na segunda. Faltava aos socialdemocratas uma teoria consistente, uma liderança competente e liberdade de ação. Eles fortaleceram inadvertidamente as tendências monopolistas na indústria alemã e, colocando total confiança na legalidade formal, foram

⁷ Como bem nota Scheuerman, neste trecho Neumann parece reconhecer a legitimidade de pelo menos algumas das ansiedades de Carl Schmitt, embora de modo algum concorde com a apreciação que este último faz delas. Cf. Scheuerman, 1994, p. 138-139.

incapazes de remover os elementos reacionários do judiciário e do serviço público ou limitar o exército a seu papel constitucional apropriado. (Neumann, 1966, p. 13-14)

Neumann também não aceita que este fracasso possa ser explicado como consequência dos impactos do Tratado de Versailles e da Revolução Russa:

O Tratado de Versailles naturalmente forneceu um excelente material de propaganda contra a democracia em geral e contra o Partido Socialdemocrata em particular, e o Partido Comunista avançou sobre o terreno socialdemocrata. Nenhum deles foi primariamente responsável pela queda da República, entretanto. Ademais, e se Versailles e Moscou tivessem sido os dois fatores principais na produção do nazismo? A tarefa de uma grande liderança democrática não teria sido a de fazer a democracia funcionar apesar de e contra Moscou e Versailles? O fato crucial continua sendo que o Partido Socialdemocrata fracassou, independente de qualquer explicação oficial. Ele fracassou porque não viu que o problema central era o imperialismo do capital monopolista alemão, tornando-se cada vez mais urgente com o crescimento continuado do processo de monopolização. Quanto mais o monopólio cresceu, mais incompatível ele se tornou com a democracia. (Neumann, 1966, p. 14)

O sistema monopolista alemão surgira estimulado por uma série de fatores que atuaram a partir do final da Primeira Guerra (inflação, empréstimos estrangeiros, etc) e acabaram por formar uma imensa “rede de organizações autoritárias” que cobria toda a economia. “Organizações patronais controlavam o mercado de trabalho e os lobbies das grandes empresas buscavam colocar o maquinário legislativo, administrativo e judiciário a serviço do capital monopolista” (Neumann, 1966, p. 15). Mas mais grave era o fato de que não havia oposição ao processo de trustificação, nem mesmo da parte do movimento operário. Comunistas, socialdemocratas e sindicatos, todos viam a concentração como um estágio inevitável e mais avançado no desenvolvimento do capitalismo, considerando inútil combatê-la. A este respeito, Neumann cita uma declaração feita por Hilferding na convenção do Partido Socialdemocrata em 1927, na qual o processo é apresentado como favorável ao movimento operário:

O capitalismo organizado significa a substituição da competição livre pelo princípio social da produção planejada. A tarefa da atual geração socialdemocrata é a de invocar a ajuda do Estado na conversão desta economia, organizada e dirigida pelos capitalistas, em uma economia dirigida pelo Estado democrático. (*apud* Neumann, 1966, p. 15-16)

Ocorre que havia uma forte disparidade entre a capacidade da indústria alemã e sua utilização efetiva. Com a Grande Depressão, esta disparidade se tornara mais grave, exigindo a assistência governamental. Surgia daí um problema:

Afinal, o quadro do governo alemão ainda era o de uma democracia parlamentar; e se movimentos que ameaçassem a estrutura monopolista estabelecida surgissem nas organizações de massa? Já em novembro de 1923 a pressão pública tinha forçado o gabinete Stresemann a aprovar um decreto sobre os cartéis, autorizando o governo a dissolver cartéis e atacar monopólios em geral. Estes poderes não foram usados nem uma única vez, mas o risco aos privilégios, inerente à democracia política, permanece e obviamente se tornou mais agudo em tempos de grande crise. (Neumann, 1966, p. 16)

Estes elementos da exposição de Neumann já são suficientes para que façamos uma análise. Qual é o quadro que eles traçam? A queda da República de Weimar é vista por Neumann como resultando fundamentalmente de fatores econômicos? Ora, a resposta a esta pergunta tem necessariamente que ser *não*. Há interesses e condicionamentos econômicos, mas não há fatores econômicos que determinem fatalmente o desfecho. Desde o início, a luta contra o movimento operário aparece como uma luta onde as forças da reação fazem uso de recursos políticos: o controle da burocracia estatal e do exército e a compatibilização dos interesses da elite agrária e da elite industrial. A precariedade do arranjo assim obtido consiste na ausência de uma justificativa aceitável para sua vigência, uma teoria constitucional.

Por outro lado, quando a democracia é instaurada, o problema principal apontado por Neumann está na falta de ação política por parte do Partido Socialdemocrata. A opção pelo pluralismo já neutralizava o espaço de poder conquistado pelos trabalhadores. Mas, para além

disto, o partido não organiza os trabalhadores e a classe média, não tem “uma teoria consistente, uma liderança competente e liberdade de ação”, não combate seus adversários políticos, não controla o exército. Seus líderes confiaram apenas na legalidade formal e nada fazem para se contrapor à atuação dos membros reacionários do serviço público. Sua situação é de paralisia.

O Partido Socialdemocrata estava preso em contradições. Embora ainda se dissesse um partido marxista, já há um longo tempo sua política era de puro gradualismo. Nunca reuniu coragem para desistir de um ou outro, a ideologia tradicional ou a política reformista. Uma ruptura radical com a tradição e o abandono do marxismo teriam levado milhares de membros para o campo comunista. Ter abandonado o gradualismo por uma política revolucionária, por outro lado, teria exigido o corte dos muitos elos que ligavam o partido ao Estado existente. Os socialistas mantiveram, por isso, sua posição ambígua e não puderam criar uma consciência democrática. A constituição de Weimar, atacada à direita pelos nacionalistas, nazistas e liberais reacionários, e à esquerda pelos comunistas, permaneceu um fenômeno meramente transitório para os socialdemocratas, um primeiro passo para um futuro melhor e mais grandioso. E um esquema transitório não pode despertar muito entusiasmo. (Neumann, 1966, p. 29-30)

A concepção de Neumann a respeito da queda de Weimar privilegia, portanto, o aspecto político. Mesmo quando ele aponta que a principal falha do SPD foi não ter percebido que o problema central era o imperialismo do capitalismo monopolista e o modo como este estava se tornando incompatível com a democracia, a queixa de Neumann é a de que o partido não agiu politicamente contra o monopólio.

Note-se ainda que a explicação para a ascensão do nazismo apresentada por Neumann na Introdução do *Behemoth* é repetida em “Economics and Politics in the Twentieth Century”:

O significado do poder político sempre foi claro para os reacionários, mesmo quando eles se apropriaram da teoria política e econômica liberal; de fato, a teoria da não-intervenção do Estado foi aceita pelos reacionários apenas quando o Estado começou a se tornar democrático. (...) Então a teoria econômica foi usada para enfraquecer o poder político da democracia. Afinal, mesmo

de acordo com a teoria liberal radical a economia não pode existir de modo algum sem a política. No mínimo são necessárias tarifas, receitas orçamentárias, exércitos e polícia. Mas no período de concentração monopolista é necessário mais que isto. O sistema econômico se torna rígido e assim mais sensível a crises. (...) Aqui estão os germes do fascismo. Já que a economia precisa do Estado, ela quer um Estado que não irá tocar nas relações de poder econômico. Portanto, pode-se dizer que o fascismo emergiu da necessidade que os detentores do poder econômico tinham de um Estado forte, o qual, entretanto, não deveria estar submetido ao controle do povo. O fascismo não se originou como uma reação ao perigo comunista, mas pelo propósito de se suprimir o movimento democrático que queria dar forma racional e democrática à economia. (Neumann, 1957, p. 264-265)

Trata-se, portanto, de uma luta política. A ameaça a ser enfrentada pelo poder econômico era uma ameaça política. Ele reagiu politicamente aliando-se ao movimento político que, por sua própria natureza totalitária, voltava-se contra o movimento democrático.

Porém, ao formular a questão nestes termos, Neumann não reduz o nazismo a um instrumento do grande capital? Na verdade, como nota Martin Jay, Neumann distingue reiteradamente os diferentes grupos que compõem a elite sob o nazismo apontando que eles têm interesses diferentes. Por exemplo, em um trecho muito famoso, no final da segunda parte do livro, ao defender que a importância do lucro como força motivadora, Neumann faz um raciocínio muito semelhante ao do trecho citado há pouco, mas termina diferenciando os interesses do monopólio e os do nazismo:

Qual é, entretanto, a força geradora desta economia: patriotismo, poder ou lucros? Acreditamos ter mostrado que o motivo do lucro mantém todo o maquinário unido. Mas em um sistema monopolista os lucros não podem ser produzidos e retidos sem o poder político totalitário, e este é o traço distintivo do Nacional Socialismo. (...) O sistema se tornou tão totalmente monopolizado que ele deve ser, por natureza, hipersensível a mudanças cíclicas, e tais perturbações devem ser evitadas. (...) Em poucas palavras, a democracia colocaria o sistema totalmente monopolizado em risco. A essência do totalitarismo é estabilizá-lo e fortificá-lo. Esta, é claro, não é a única função do sistema. O

Partido Nacional-Socialista está unicamente preocupado com o estabelecimento do domínio de mil anos, mas para alcançar este objetivo eles não podem senão proteger o sistema monopolista, o qual lhes fornece a base econômica para a expansão política. (Neumann, 1966, p. 354)

Este trecho é muitas vezes citado, mas frequentemente se deixa de notar que ele tem em vista uma esfera específica, a esfera da economia, que é justamente o tema da segunda parte do livro. Com efeito, Neumann não pergunta aí sobre qual é a força geradora do nazismo, mas qual é a força geradora desta economia. E indica que o NSDAP tem objetivos próprios.

Também ao final de sua discussão sobre a classe dominante, na terceira parte do livro, Neumann se refere às diferenças entre os quatro grupos e às condições necessárias para a continuidade de sua aliança:

A classe dominante da Alemanha nazista está longe de ser homogênea. Há tantos interesses quanto há grupos. Nada os mantém juntos senão o reino de terror e seu medo de que o colapso do regime os destrua a todos. Foram feitas tentativas de se fundir os quatro grupos hierárquicos em uma elite integrada, como no conselho supervisor da Continental Oil Corporation, a qual, sob certas condições, pode se tornar o modelo de uma nova classe dominante composta pelo partido, o exército, a burocracia e a indústria. Mas, como esta mesma empresa mostra, a unidade dos grupos dominantes se baseia na opressão e na exploração tanto de países estrangeiros quanto do povo alemão. A Alemanha deve conquistar para que os quatro grupos possam colher os benefícios. (Neumann, 1966, p. 396-397)

Neumann afirma que, caso a tentativa de conquista não fosse bem-sucedida, o mais provável era que esta unidade se desfizesse em função “da pressão do egoísmo impiedoso por um lado, e do ódio popular ao Nacional-Socialismo, por outro”. Afinal, a indústria não desejava ser controlada pelo partido, os comerciantes e artesãos se ressentiam dos expurgos contra parte de seus membros menores, os burocratas não estavam felizes com a supremacia dos hierarcas nazistas e os militares detestavam as interferências do partido. Afora os ganhos obtidos com as conquistas e o medo da ruína, nada mais havia que mantivesse estes grupos ligados.

Nada resta senão lucros, poder, prestígio e, acima de tudo, medo. Desprovidos de qualquer lealdade comum e preocupados unicamente com a preservação de seus próprios interesses, os grupos dominantes se separarão assim que seu *Führer* produtor de milagres se deparar com um oponente de valor. Atualmente, cada parte precisa da outra. O exército precisa do partido porque a guerra é totalitária. O exército não pode organizar a sociedade “totalmente”; isto é deixado ao partido. O partido, por outro lado, precisa do exército para vencer a guerra e assim estabilizar e mesmo aumentar o seu próprio poder. Ambos precisam da indústria monopolista para garantir a expansão contínua. E todos os três precisam da burocracia para alcançar a racionalidade técnica sem a qual o sistema não poderia funcionar. Cada grupo é soberano e autoritário; cada um deles está equipado com poderes legislativo, administrativo e judiciário próprios; cada um é assim capaz de realizar rápida e impiedosamente os compromissos necessários entre os quatro. (Neumann, 1966, p. 397-398)

Entretanto, apesar destas distinções entre os grupos dominantes e das recorrentes indicações de interesses divergentes entre o nazismo e os poderes econômicos, ou seja, mesmo que Neumann não reduza o nazismo às motivações econômicas, ele ainda assim dá a estas um papel central, como quando diz que a essência do totalitarismo é estabilizar e fortificar o sistema monopolizado. Neste caso, como não concordar com os críticos e admitir que ele recai em um economicismo?

Ora, ocorre que é preciso compreender como Neumann relaciona estes aspectos no que se refere ao nazismo. E, para tanto, é necessário que nos voltemos para suas explicações acerca do sentido destas conquistas, isto é, suas explicações sobre o imperialismo nazista.

Na parte final da Introdução, Neumann diz que durante todo o período de Weimar o problema fundamental com que a Alemanha se defrontava continuava a ser o da disparidade entre as potencialidades de seu aparato industrial e a utilização efetiva deste aparato. Antes, no período do Império, a política expansionista tinha fornecido sustentação à estrutura política autônoma, na medida em que obtinha vantagens materiais que satisfaziam as necessidades de boa parte da população. Com a república, buscou-se outro caminho. Foi tentada a fusão de três elementos: estruturas tradicionais (especialmente o serviço público), democracia parlamentar e coletivismo pluralista; mas esta

tentativa fracassou, produzindo “antagonismos sociais agudizados, a ruptura da colaboração voluntária, a destruição das instituições parlamentares, a suspensão das liberdades políticas, o crescimento de uma burocracia dominante e o renascimento do exército como fator político decisivo” (Neumann, 1966, p. 33-34).

Para que ela tivesse funcionado seria necessária a concretização de uma dentre três possibilidades:

a) a Alemanha empobrecida e socialmente polarizada poderia ter sido reconstruída “com a ajuda externa, expandindo seus mercados por meios pacíficos até o nível de sua alta capacidade industrial” – este foi o caminho para o qual tendeu o governo socialdemocrata, mas ele não foi apoiado nem pelos outros países, nem pelas forças econômicas domésticas;

b) os grupos dominantes poderiam fazer concessões voluntariamente ou sob pressão do Estado, o que melhoraria o padrão de vida dos trabalhadores e das classes médias às expensas dos lucros e do poder das grandes empresas – mas as empresas alemãs não estavam muito inclinadas a isto, e o Estado tomou cada vez mais o seu lado;

c) a Alemanha poderia ter sido transformada em um Estado socialista – mas isto não era mais possível, uma vez que SPD na prática abandonara seu programa original.

A falta de uma base econômica para a democracia (isto é, de um funcionamento da economia que permitisse atender às necessidades das pessoas) fez com que ela se reduzisse a uma “casca vazia”. Isto abriu espaço para um retorno à expansão imperialista. Ocorre, porém, que ela não podia ser simplesmente retomada no quadro de uma democracia, pois necessariamente haveria oposição. É este o contexto que, como vimos antes, produz os “germes do fascismo”.

BIBLIOGRAFIA

JAY, Martin. *The Dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Londres: Heinemann, 1973.

NEUMANN, Franz L. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism 1933-1944*. Nova York: Harper & Row, 1966.

_____. *The Democratic and the authoritarian state*. Glencoe: The Free Press, 1957.

SCHEUERMAN, William. *Between the norm and the exception: the Frankfurt School and the rule of law*. Cambridge: MIT Press, 1994.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Herbert Marcuse - 1966, deslocamento do lugar social da negação, compreensão marxista da alteração institucional qualitativa contemporânea

Alberto Dias Gadanha

Universidade Estadual do Ceará

Em conferência na cidade de Praga, com o título “Sobre o conceito de negação na dialética”, Marcuse reafirma que a grande tarefa do marxismo é desenvolver um conceito de dialética apto a responder às novas formas do capitalismo tardio e apto a determinar o conteúdo do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo com os conceitos originais de Marx ou mesmo com os desenvolvidos a partir de sua teoria. A contemporaneidade capitalista, como totalidade repressiva, já revelara que alteração institucional qualitativa poderia ser compreendida a partir da negação em sua acepção como superação interna. No entanto, fundado em experiência histórica, Marcuse destaca que a estratégia revolucionária fundada na relevância das forças negativas internas de sua sociedade antagônica, não significa por si, a certeza de uma alteração qualitativa e mais a história está repleta de experiências contra-revolucionárias demonstradoras da capacidade que a hegemonia organizacional do capital tem para absorver e reverter os elementos de sua entropia negativa em estabilidade e reforço do sistema. A compreensão marxista da alteração institucional qualitativa contemporânea exige que a superação interna da negatividade seja complementada pela compreensão da negação como uma intervenção externa ao sistema. Diante do todo social antagônico aos interesses e aptidões humanas, fortificado pela luta de concorrência, pela repressão e pela

violência pode-se contrapor-lhe a possibilidade do caminho humano da produção fundado na solidariedade, na eroticidade e na paz duradoura, negatividade externa à totalidade organizacional vigente. Desloca-se o lugar social da negação ao se partir de forças e movimentos que ou ainda não estão manietados pela totalidade repressiva do sistema ou que já se libertaram materialmente por uma produtividade cujas estratégias e valores políticos buscam garantir o aperfeiçoamento das aptidões humanas, ao invés de sua exploração instrumental.

1. TRABALHO VIVO, PULSÃO POR ALTERAÇÃO EFETIVA

O processo de libertação pode ser compreendido como efetividade concreta a partir da compreensão da negatividade como superação interna e externa do capitalismo tardio. Herbert Marcuse considera possível determinar o conteúdo do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo com os conceitos originais de Marx ou mesmo com os desenvolvidos a partir de sua teoria. A grande tarefa da determinação marxista é desenvolver o conceito de dialética apto a responder às novas formas do capitalismo tardio.

Creio que estamos todos de acordo em que existem certas dificuldades para determinar o conteúdo do período histórico atual e especialmente o desenvolvimento do capitalismo maduro com os conceitos originais ou mesmo os conceitos desenvolvidos da teoria marxista, ou, mais ainda, creio ser possível determiná-lo (Marcuse, 1972, p. 160)¹

Uma imediata observação é que havia uma apatia em relação à dialética da negatividade: “O que vemos no período atual parece representar algo como uma imobilização da dialética da negatividade. Defrontamo-nos com formas novas do capitalismo maduro e, portanto, com a tarefa de desenvolver o conceito de dialética adaptado a essas novas formas.” (Marcuse, 1972, p. 160) queixa já expressa no Prefácio de 1960 à obra “Razão e Revolução”: “Este livro foi escrito na esperança de ser um pequeno contributo para a revitalização, não de Hegel,

¹ Estas foram as primeiras palavras do texto “Sobre o conceito de negação na dialética”, lidas no Congresso Hegel em 1966 na cidade de Praga. O título original “Zum Begriff der Negation in der Dialektik” -foi publicado pela primeira vez no “Filosoficki Casopis” 3, Praga, 1967.

mas da faculdade mental que está na iminência de ser eliminada: o poder do pensar negativo.” (MARCUSE, 1960, vii)

Ao se caracterizar a negação como superação, Marcuse reconhece: “Essencialmente, tanto para Marx como para Hegel, as forças negadoras que rompem e levam a uma nova etapa as contradições que se desdobram em um sistema que se desenvolvem no interior desse sistema.” (Marcuse, 1972, p. 162) Esse desdobramento da negatividade a partir da própria interioridade do sistema, de constatação marxista e hegeliana, da negação como superação, é um elemento importante mas que trará dificuldades tanto sob o aspecto da compreensão do conceito de negação, quanto sob o aspecto da dinâmica da estratégia de alteração institucional sócio-política, “formulando a questão de modo mais geral: [...] a principal dificuldade reside no conceito dialético segundo o qual as forças negativas se desenvolvem no seio de um sistema antagônico existente.” (Marcuse, 1972, p. 160)

A concepção da negação como superação interna do sistema tornou-se primordial e caracterizadora de todo processo de alteração institucional, tanto para a sua compreensão quanto para as estratégias de alteração institucional revolucionária. A possibilidade da negação como superação interna, apesar de tão característica e tão primordial é verificada por Marcuse como uma principal dificuldade a se enfrentar na compreensão dialética da alteração institucional histórica. “Parece que esse desenvolvimento de negatividade no interior do todo antagônico é, hoje dificilmente demonstrável” (Marcuse, 1972, p. 160), porque o sistema estabelecido trabalha com inteligência gerencial de adequação a situações adversas. Ameaças internas do sistema são corrigíveis pela ação gerencial interna do próprio sistema que as pode anular ou direcioná-las por meio de medidas burocráticas ao seu próprio auto-aperfeiçoamento. Quanto a ameaças externas ao sistema, denominadas na linguagem gerencial-sistêmica de forças externas de contraposição, geradoras de possíveis avarias na harmonia da relação sistema e ambiente, o controle administrativo mesmo não tendo como evitar as forças ameaçadoras que não estão sob o controle interno do sistema, poderá prevenir por meio de pró-atividades internas, os desastres organizacionais previamente diagnosticados.

Marcuse destacou a relevância dada à negatividade interna pelas dialéticas hegeliana e marxista, no entanto, fundado na experiência histórica de revolucionário destaca que o simples desenvolvimento de forças negativas internas na totalidade da sociedade antagônica caracterizada aqui como o capitalismo tardio, não significa por si, a certeza de alteração qualitativa do antagonismo ao trabalho vivo. A estratégia fundada na relevância da negatividade interna não é suficiente para se compreender a alteração qualitativa.

As estratégias de alteração qualitativa revolucionária, por causalidade interna, tem como objetivo a libertação das forças reprimidas no sistema. Igualmente a alteração qualitativa institucional por intervenção externa, é uma ação para evitar a continuidade da contradição, da permissividade da repressão e da agressividade do *status quo*, estratégia fundada na teleologia da libertação do trabalho vivo. Cada contradição que aparece internamente no sistema é elemento que suscita externamente a necessidade de sua superação sintética, num terceiro momento construído a partir de uma negatividade externa. Este movimento tem como pressuposto o progresso como uma positividade da razão, “também a dialética materialista permanece no terreno da razão idealista, na positividade, na medida em que não destrua a concepção do progresso, segundo a qual o futuro já está sempre enraizado no seio do existente.” (Marcuse, 1972, p. 161)

A positividade, a concepção do progresso, tem significado enquanto garantia para uma motivação sintética, como reforço a um dos elementos responsáveis pela dinâmica do processo. A dialética marxista permaneceria sob uma concepção idealista do progresso, se não integrar na concepção alteração institucional a efetivação histórica, “na medida em que a dialética marxista não radicaliza o conceito de transição no sentido de uma nova etapa histórica, isto é: a conversão, a ruptura, na teoria, como passado e o existente, a diferença qualitativa na direção do progresso.” (Marcuse, 1972, p. 161)

A pulsão pela alteração, é pulsão pela positividade sintética de um elemento diverso, busca-se uma diferenciação verdadeira, da hegemonia do trabalho objetivado para a do trabalho vivo. A pretensão marxista, pela exigência de Marcuse, é resolução verdadeira se for resolução das necessidades do trabalho vivo em efetiva instituição histórica.

2. DESLOCAMENTO LÓGICO DA INTERIORIDADE À EXTERIORIDADE DO SISTEMA.

A dinâmica de diferenciação qualitativa em relação ao capitalismo faz deslocar o lugar lógico da negação da interioridade do sistema para sua ultrapassagem. A pulsão de negatividade interna se transfere para a negatividade do sistema mais amplo, de maior flexibilidade institucional, de maior capacidade de diversificação, de maior possibilidade de alternativas críticas, “a diferença qualitativa que vai além das contradições existentes no interior do todo-parte antagônico, por exemplo, a contradição entre capital e trabalho, e não é redutível a essas contradições.” (Marcuse, 1972, p. 164) Não se detém a insatisfação com a injustiça. À injustiça não se dá tregua. A coerência formal e de conteúdo se impõem como teleologia de ultrapassagem infinita, apesar de contingencialmente dependente de elementos contraditórios anteriores. Não se detém inteligência e vontade compromissadas pela busca da efetivação do justo e do bem, elementos éticos conforme Marcuse em 1964:

Nessa hipótese, “justo” e “bom” significariam o que serve para estabelecer, promover ou ampliar a liberdade e a felicidade humanas numa coletividade, independentemente da forma de governo. Esta definição preliminar vincula o bem individual e o bem geral, o bem privado e o bem público. (Marcuse, 1998, 137)

Se no sistema geral do capitalismo a injustiça se impôs, há um eco de negatividade que a ultrapassa. Se o direito positivo, não pode garantir sob sua instância que a justiça se configure como tal, a sede de justiça o ultrapassa. Se a moralidade do senso do dever não for suficiente para garantir a efetividade da atuação ética, a força política deverá fortalecê-la. Ao continuar das injustiças, se a recorrência à política não restaurar a justiça na instância do Estado, pela linguagem hegeliana, infere-se que a busca da justiça fluirá para a interioridade do ser humano, da ultrapassagem política para as exigências da verdade filosófica no âmbito do espírito absoluto:

O lugar que a Filosofia do Direito ocupa no sistema hegeliano torna impossível considerar o Estado, que é a realidade suprema

dentro do reino do direito, como a realidade mais alta dentro da totalidade do sistema. Mesmo a mais enfática divinização hegeliana do Estado não pode eliminar a subordinação definitiva do espírito objetivo ao espírito absoluto, da verdade política à verdade filosófica. (Marcuse, 2004, 158)

Os campos da arte, da religião e da filosofia respectivamente poderão, pelas características próprias de cada uma dessas instâncias, instigar uma nova instituição política capaz de efetivar politicamente a justiça e o bem. A sede pela justiça e pelo bem ultrapassa os limites de sua própria efetivação sócio-política. “Na medida em que a sociedade antagonica se transforma em uma totalidade repressiva terrível, por assim dizer se desloca o lugar social da negação. O poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva” (Marcuse, 1972, p. 165)

A pressão repressiva sócio-cultural sem tréguas faz com que se desloque o lugar lógico da negação, da busca pela justiça, mesmo que o sistema objetivado pelo capital procure diminuir a gravidade das suas contradições tecno-sociais. As artimanhas inteligentes e traiçoeiras da burocracia, a racionalidade legal weberiana, fazem surgir a compreensão de que o capitalismo apesar de se estruturar como um sistema funcionalmente fechado, não consegue tapar o sol com a peneira, não consegue impedir que suas contradições internas passem despercebidas.

O sistema torna-se vulnerável a tais vazamentos, apesar de as repressões econômicas, sociais, administrativas ou policiais procurem deter as reações às injustiças da reprodução do trabalho objetivado. O sistema potencialmente fechado se revela mero contingente histórico, perde sua invulnerabilidade sustentadora de suas propagadas características de fatalidade e de necessidade. O todo integralizado perde a impermeabilidade de sua clausura, revelando-se um sistema aberto não só às permissividades do controle burocrático da racionalidade legal, mas aberto também a elementos que o podem destruir em sua pretenciosa essência, de impermeabilidade histórica. Diante da fragilidade exposta, a referência de Marcuse a Marx pode ser compreendida: “Temos hoje o sistema global do capitalismo, que para Marx ainda representava a totalidade, como todo-partes no sistema mundial de coexistência entre capitalismo e socialismo;” (Marcuse, 1972, p. 164)

O capitalismo todo-parte, de uma totalidade maior está em contraste com as experiências ainda não integradas ao controle de troca de capitais ou mesmo em contraste com a possibilidade conceitual de uma organização não capitalista do trabalho. Essa força cultural, a compreensão difusa da negação, é conseguida pela urgência das necessidades do trabalho vivo. Força cultural, de imediato não é perceptível devido a contraposição determinada pela continuidade da mais-valia mascarada pela abstratividade do mercado. A acumulação institucional da mais-valia, apesar de não poder ser um todo definitivo, já fora classificada pela inteligência sistêmica do mercado, por mais um escamoteamento próprio do discurso estabelecido, como o fim da história, como o estágio definitivo de um processo que atingiu sua última complementação.

A totalidade a que o todo-parte se contrasta é a sociedade nova das forças sociais reprimidas, das necessidades do trabalho vivo: da solidariedade, eroticidade e paz duradoura, valores simplesmente construídos por referência negativa aos valores da sociedade repressiva, como a concorrência entre desiguais, a vulgaridade cultural, a brutalidade gerencial e a violência dos mais fortes. A possibilidade da quebra do cerco do capitalismo, todo-parte, faz transparecer um outro todo mais amplo, que tanto pode caracterizar-se como hegemonia contra-revolucionária, “e dentro dessa totalidade o fenômeno da absorção do potencial revolucionário no próprio capitalismo maduro”, (Marcuse, 1972, p. 164) quanto como hegemonia revolucionária. Só as circunstâncias históricas determinadas é que direcionarão uma ultrapassagem negativa de alteração. “Em consequência dessa absorção, a negação se defronta com a negatividade como um todo geográfico e socialmente separado e independente. A contradição se desdobra e se transforma nessa contradição global.” (Marcuse, 1972, p. 164)

A sede de justiça, provocada pela sua não-vigência na relação entre trabalho e capital, quebra a clausura das artimanhas de oportunismos gerenciais e mesmo de crimes do colarinho-branco com certeza de intermináveis impunidades jurídicas. Mas mesmo sob o controle mediático do todo-parte, a fraude pode vazar como contradição global. O vazamento das injustiças ecoam para fora dos limites geográficos, se deslocam logicamente. A justiça em sua contingência de não-implemентаções, aparece transfigurada sócio e culturalmente numa totali-

dade mais abrangente, na totalidade que vence em si a contrariedade e as injustiças existentes. A negatividade se fortalece enquanto crítica, enquanto contradição global a contingências localizadas no subsistema capitalista. A situação geográfica do escape e do respiro ao sufoco do todo-parte, não é um elemento espacial, “o externo de que falo não deve ser entendido mecanicamente em sentido espacial, e sim como a diferença qualitativa que vai além das contradições existentes no interior do todo-parte antagônico,” (Marcuse, 1972, p. 164) A contradição capital-trabalho ultrapassa as razoabilidades burocráticas de racionalidade legal, delinea os limites da racionalidade geral do sistema. Configura-se todo o processo como racionalidade reduzida à instrumentalidade dos objetivos do capital. O *know-how* estabeleceu-se no todo-parte como o conhecer válido. Camufla-se a capacidade humana por excelência, a crítica dos objetivos da produtividade e do desempenho. Destaca-se o obter os melhores meios para atingir fins determinados. Não são questionados os fins e os meios quanto a sua integridade relativa à justiça e ao bem. Configura-se como unidimensionalidade humana, a redução do social humano ao performaticamente adequado à interioridade do sistema, abandonando-se outras aptidões humanas além da performática institucional.

O deslocamento lógico ultrapassa os controles rígidos do todo-parte que prima pelos índices do desempenho da mais-valia absoluta e relativa. A alternativa lógica floresce distante da repressão geral, geograficamente limitada, a escravidão foi vencida “...a diferença qualitativa que vai além das contradições existentes no interior do todo-parte antagônico, por exemplo, a contradição entre capital e trabalho, e não é redutível a essas contradições.” (Marcuse, 1972, p. 164) O deslocamento lógico destaca-se como o lugar da diferença qualitativa que apesar de ter sido compreendida a partir da negatividade das contradições do todo antagônico, deslocou-se para um lógico além. “Isto é: externo no sentido de forças sociais que representam necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se.” (Marcuse, 1972, p. 164)

Há a necessidade de se adiar a alteração e de se adiar o deslocamento total dos objetivos do desenvolvimento técnico da produção da sociedade antagônica que utiliza o que é oferecido à sociedade, o *panem*

et circenses para a satisfação de necessidades vitais e espirituais de seus súditos. No entanto, tal satisfação se dá no campo geográfico anterior e a diferença é qualitativa e determina um novo espaço, determina uma nova sociedade, fundada em novas necessidades, as reprimidas na velha sociedade. “A diferença qualitativa da nova etapa da nova sociedade deveria ser vista... sim no aparecimento de satisfação de novas necessidades, reprimidas na sociedade antagonica.” (Marcuse, 1972, p. 164) As novas necessidades, transformadas em valores, tornam-se os objetivos para o controle político-governamental de uma nova sociedade. São novos valores e novos objetivos porque foram estabelecidos por uma nova forma de configuração, a partir de necessidades específicas do trabalho vivo, determinadas pela nova postura da diferença qualitativa do estabelecimento não-crítico determinado pela racionalidade instrumental, ápice cultural do aparato técnico objetivado pelo capital. “Tais necessidades novas encontrariam sua expressão em uma relação radicalmente modificada entre os homens e em um meio ambiente social e natural radicalmente distinto” (Marcuse, 1972, p. 165) Configurar esse novo processo, desenvolver esse externo, é tarefa da dialética hoje. O todo geográfico global da contradição é contraposto por um todo lógico, constituído de novas necessidades, as reprimidas internamente nos sistemas econômicos sociais e políticos, necessidades dialeticamente reveladas e que para tornarem-se dialeticamente efetivas deverão transformar-se em valores teleológicos norteadores da efetivação política e cultural, do processo de reciprocidade entre atuação política e reflexão cultural.

3. CONTESTAÇÃO GENÉRICA E IRRECONCILIÁVEL DA ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO OBJETIVADO.

A diferença qualitativa é negação incontestável das relações gerais vigentes, sejam as interpessoais ou as dos homens com a natureza ou com seu ambiente social. A diversidade geral das atuações da sociedade antagonica ao trabalho vivo ocasiona uma contestação igualmente diversificada, de caráter genérico. A contestação é contestação genérica porque há mais elementos a serem negados do que os que no momento podem ser especificados. Mesmo generalizada ela é uma

contestação clara, mesmo sendo um protesto não-organizado é uma oposição que se sustenta na diferença qualitativa. É um protesto diante das necessidades reprimidas, é insatisfação generalizada diante do que se vislumbra como significado do político. Ambiente radicalmente distinto propicia a valorização de novas necessidades garantidas como alteração à sociedade vigente pela diferença qualitativa, possível de determinação teleológica da nova sociedade radicalmente distinta: “solidariedade ao invés da luta de concorrência; rivalidade ao invés de repressão; desaparecimento da brutalidade, da vulgaridade e de sua linguagem; a paz como situação duradoura.” (Marcuse, 1972, p. 165)

A efetivação da diferença qualitativa, conforme a primeira concepção de negatividade, se desenvolve na interioridade da sociedade a ser negada. “a dialética materialista permanece no terreno da razão idealista, na positividade, na medida em que não destrua a concepção do progresso, segundo a qual o futuro já está sempre enraizado no seio do existente”. (Marcuse, 1972, p. 161) A alteração qualitativa, como fruto da negatividade interna à sociedade antagônica, desempenha seu papel de causa final do processo de alteração. As necessidades do trabalho vivo se transformam, conforme a concepção da negatividade interna, no fim imanente, motivo interno da alteração ao sistema. Ao se fixar nesta explicação corre-se o perigo de uma paralisia do poder da negatividade, porque o próprio sistema antagônico às necessidades do trabalho vivo, reage às possíveis consequências de instabilidades do sistema por meio das medidas de pró-atividades aniquiladoras das eclosões causadoras da instabilidade. Marcuse caracteriza como idealista a concepção do fim imanente, do contraditório interno à sociedade antagônica, como o responsável suficiente pela revolução do sistema. Esta concepção não levou em consideração a possibilidade do revés contra-revolucionário. Historicamente se verifica a reação contra-revolucionária do todo já estabelecido à qualquer iniciativa de alteração institucional causada por contradições internas no bloco do capitalismo tardio.

A reação contra-revolucionária impõe mecanismos para paralização da ultrapassagem da sociedade antagônica ao trabalho vivo para uma sociedade da justiça e do bem. A concepção da negatividade como uma força externa de alteração, surge para corrigir as consequências culturais de paralização da crítica causadas pelo aniquilamento das

forças internas de alteração. A reação contra-revolucionária à pulsão de libertação por motivação interna, fez com que Marcuse compreendesse a necessidade de complementação externa como agente motivador da alteração institucional. “Na medida em que a sociedade antagônica se transforma em uma totalidade repressiva terrível, por assim dizer se desloca o lugar social da negação.” (Marcuse, 1972, p. 165) A totalidade repressiva terrível, não prevê todas as infinitas possibilidades de escape de suas garras. A repressão reage com pró-atividade aos elementos que ela consiga antever como ameaça a sua estabilidade, no entanto há forças não previstas pela gerência de contenção das ameaças ao sistema. Os imprevistos Marcuse os matiza como o poder negativo de fora. O lugar social da negação se desloca para um outro espaço lógico à medida que a totalidade repressiva, produtora de bens físicos e igualmente produtora de bens simbólicos, se torna terrivelmente adversa sócio e culturalmente às necessidades do trabalho vivo..

A efetivação do social vislumbrado a partir da força externa de alteração, como a necessidade exterior, como um poder superior, tem repercussão histórica. Os movimentos de protesto acontecem apesar de todo aparato paralizador da crítica e das amarras de sociedades controladas pelo aparato burocrático ou pelo aparato mercadológico do consumo. “O poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada “sociedade da abundância” (Marcuse, 1972, p. 165) Esta avaliação é uma correção por efetividade histórica de uma compreensão da alteração revolucionária como simples dedução interna de sua necessidade. Os tentáculos de atuação e de prevenção do sistema estão estendidos com câmeras e vigilância por todo o território em que o todo-parte do capitalismo consegue o seu controle, no entanto Marcuse alerta para a reação de negatividade possível por elementos ainda não-manietados pelo sistema de controle e organização de toda produção capitalista, seja de bens e serviços seja da produção simbólica.

Além da matização das possíveis contradições do sistema como os não-manietados, Marcuse acrescenta, como matiz de contradição, a possibilidade da sobrevivência física e cultural à margem do sistema hegemônico já instituído; o poder da negatividade daqueles “que já

se libertaram desse desenvolvimento e, portanto, têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano de progresso.” (Marcuse, 1972, p. 165)

O caminho humano de progresso será compreendido a partir das duas concepções de negatividade, como superação interna e por contraposição externa e a construção da nova sociedade alternativa será construída pela explosão da negatividade de forças sócio-políticas concretas: pelos não-manietados pela sociedade da abundância e por aqueles que constroem sua liberdade com uma nova organização da produção alternativa e distinta da consolidação de um trabalho à mercê de heterogestão.

Assentada nestas forças sócio-políticas concretas, a negatividade determinada contra a organização agressiva e repressiva do trabalho, apresenta duas características: a de contradição generalizada e a de contradição irreconciliável com o histórico vigente. Contradição generalizada é uma reação anárquica, ainda dispersa, é uma oposição caótica, como os prisioneiros que ao saírem da caverna se ofuscam diante de tanta luz do sol, é o contraste insuportável depois de tanto tempo de trevas, de tanta repressão bruta ou burocraticamente dosada.

A força da negação não é específica, não está concentrada em classe alguma, mas mesmo genérica tem por trás de si o aval e a garantia dos trabalhadores. A negação apesar de genérica diz respeito aos responsáveis pelas funções socialmente necessárias por todo funcionamento social, os trabalhadores. “A força da negação, como sabemos, não está hoje concentrada em classe alguma. Ela hoje ainda é uma oposição caótica e anárquica, política e moral, racional e instintiva.” (Marcuse, 1972, p. 165) O funcionamento determinado pela hegemonia do trabalho objetivado pelo aparato técnico sob o controle do capital, transforma toda a possibilidade de autonomia em heteronomia, transforma toda possibilidade de construção libertária em solidificação contrária. O bom funcionamento no sistema não garante o bem estar humano em seu interior. O funcionamento do sistema se instalou confortavelmente sob os privilégios permitidos pelo que Max Weber denomina de dominação racional-legal. Racionalidade que deixa escapar, devido às receitas da procedurística moral, a avaliação crítica

de uma racionalidade que ultrapassasse a lógica da instrumentalidade funcional. Subordinada à legalidade vigente, a dominação racional legal weberiana não avalia a efetivação da justiça pelo critério do efetivo bem histórico, permite assim que suas justificativas se restrinjam a um racional abstrato, sem a sua avaliação perante os valores e objetivos do bem social geral, da autonomia de todos. A avaliação do funcionamento abstraída do questionamento dos seus fins e valores, permite a aversão à autonomia social no controle do funcionamento produtivo. O funcionamento do sistema está averso à autonomia ética e à autogestão, autonomia gestonária.

Marcuse considera que a diferença qualitativa ao sistema do trabalho objetivado pelo capital não pode estar ancorada em classe alguma que estiver funcionalmente harmonizada ao sistema do trabalho objetivado. O trabalho tendo como substrato a possibilidade da negação a partir de fora do sistema, segundo a concepção de negatividade, poderia libertar-se do funcionamento heterônomo. O trabalho, fundado em funcionamento autogestionário, é reificação da liberdade, é efetivação contínua e processualmente dirigida à positividade do progresso racionalmente configurado pelas necessidades do trabalho vivo. A aversão a qualquer classe manietada pela processualidade do sistema antagônico ao trabalho vivo, dignifica a raiz marxista específica de Marcuse, a liberdade da classe trabalhadora construída pelos próprios trabalhadores. A alteração qualitativa, construída pelos trabalhadores em procedimento autogestionário, está fundada igualmente numa ontologia autogestionariamente determinadora de liberdade. A classe trabalhadora é motriz da organização social, não há substituto para a efetivação da revolução, para a efetivação da síntese entre a pulsão da realidade e a pulsão do prazer.

Conforme testemunho de Martin Jay em seu estudo sobre “A gênese da teoria crítica”, segundo capítulo do livro sobre a história da Escola de Frankfurt, reconhece a raiz marxista de Herbert Marcuse, já em 1928, de que o verdadeiro sujeito histórico era o proletariado.

Mas o que Marx reconheceria e Heidegger ignorara era a divisão da sociedade em classes. Naquele momento histórico, apenas uma classe era realmente capaz de se engajar numa ação radical, transformando-se no verdadeiro sujeito histórico: ‘O ato histó-

rico só é possível hoje como ato do proletariado, pois [o proletariado] tem o único ser-aí [*Dasein*] com cuja existência o ato é necessariamente dado.’(MARCUSE, 1928, 68)² Por causa de seu papel-chave no processo de produção, o proletariado tinha o potencial de praticar atos radicais. Só com a revolução se podia mudar o mundo histórico e materializar a possibilidade da universalização do ser autêntico, além da classe trabalhadora. (JAY, MARTIN, 2008, 117)

Marcuse não exclui a classe trabalhadora do papel de negatividade diante do capitalismo tardio, ele realmente considera que a classe trabalhadora se tornou na contemporaneidade do capitalismo uma classe manietada pela sociedade de consumo, ele afirma por isso que a força da negação não está concentrada em classe alguma do ponto de vista das condições existenciais contingentes, mas não há substituto da classe dos trabalhadores como sujeito e agente da revolução.

Doze anos depois da apresentação desta conferência, Marcuse confirma sua fundamentação e clarividência marxista numa entrevista que serve como ratificação da importância da classe trabalhadora no processo de negatividade seja pela concepção interna como pela externa, como objetivo e causa da efetivação da liberdade. Em entrevista a BBC em Londres no ano de 1978, um ano antes ao seu falecimento, Marcuse respondendo a uma interrogação de malícia liberal, com o propósito de desclassificação dos movimentos revolucionários da época, esclarece que grupos marxistas, denominados de nova esquerda, nunca seriam substitutos da própria classe trabalhadora na tarefa da revolução na contemporaneidade. Mesmo tendo afirmado que a sociedade estabelecida da produção e do discurso tem imobilizado os trabalhadores por meio da estrutura que efetiva a ideologia da sociedade industrial, que torna o homem unidimensional, isto não significa dizer que está na hora de substituir a classe trabalhadora como motriz da revolução. Marcuse esclarece: “Eu nunca sustentei que estes grupos catalíticos³ poderiam de algum modo substituir a classe trabalhadora

² Martin Jay cita de Marcuse “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico” destacando ser esse trabalho o primeiro a comentar os “Manuscritos Econômico-filosóficos de K. Marx.

³ Marcuse se refere a grupos de atuação social, que privilegiados por educação e treinamento especiais tiveram muito influência política, que faziam parte da denominada New Left. Referência no vídeo especificado na próxima nota, ocorrida aos 7:07 deste quinto vídeo.

como sujeito e agente de revolução, [...] não são certamente um substituto da própria classe trabalhadora.”⁴

Negatividade determinada, contradição generalizada e contradição irreconciliável coincidem como diferenciação qualitativa, como contraposição ao sistema estabelecido. É irreconciliável a contradição entre os valores do trabalho vivo e os valores do trabalho objetivado pelo aparato técnico do capitalismo. São irreconciliáveis os objetivos da efetivação política do trabalho vivo em relação aos do trabalho objetivado. Por reação à intensidade, abrangência gerencial verticalizada, e à extensibilidade, abrangência horizontalizada do controle burocrático do aparato técnico produtivo do trabalho objetivado, quanto maior for o distanciamento e o impulso ao protesto, maior será a recusa em participar e colaborar com o sistema global do capitalismo.

Trata-se, aqui, não de forças espirituais, ideológicas, e sim de forças sociais suficientemente poderosas e materiais para neutralizar as contradições durante todo um período, para suspender as forças negativas, destruidoras, ou mesmo transformá-las em forças positivas, que reproduzem o existente ao invés de destruí-lo.”(Marcuse, 1972, p. 163)

A motivação revolucionária será força proporcionalmente inversa ao controle vigente. A chave da independência está em que o movimento alternativo não esteja manietado, porque comportamento de marionetes é modelo de comportamento clássico das subjetividades tornadas objetivadas pelo aparato técnico. “O poder do negativo surge

⁴ Herbert Marcuse responde a Bryan Magee, no ano de 1978, em entrevista denominada “Herbert Marcuse sobre a Escola de Frankfurt” no Programa da BBC “Homens de Ideias”. O trecho citado se dá entre o minuto 1’:56 até 2’:30 do vídeo de sete minutos de duração, que pode ser acessado na rede mundial no seguinte endereço: <http://www.youtube.com/watch?v=Mn0PW-Cvymk>. Este é o quinto vídeo dos cinco que compõem a entrevista na British Broadcasting Corporation-BBC. Eis o trecho do qual foi tirada a citação: “...they have (...) are simply groups which I would like to call catalist groups, because of the privilege of their education and training, indeed they developed intelligence, theory, as entire, the material process of production that can not be remedy by any dictum. This can remedy only in the process of changing it self. Now, I have never maintain, that these catalist groups could ever replace the working class as the subject and agent of revolution, they are educational groups mainly political, but not only political educational, their main task, the development of conscientiousness trying to contact the management and control of conscientiousness by the established power structure and so one, certainly not a substitute for the working class itself.”

fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada “sociedade da abundância” (Marcuse, 1972, p. 165)

A reação qualitativa ao jogo no qual as cartas já estão marcadas, faz parte do enfrentamento de movimentos independentes não manietados. A diferenciação qualitativa ainda como alteração à sociedade antagônica pelas necessidades do trabalho vivo, se apresenta como fundada na compreensão de que deve-se recorrer à exterioridade do sistema repressor quando dentro do sistema as possibilidades de alteração estão sob controle. “Este humanismo, contudo, só pode tornar-se força social concreta se ele for empunhado pelas novas forças sociais e políticas já existentes, que se levantaram e se levantam contra o todo repressivo, velho. (Marcuse, 1972, p. 165)

O deslocamento lógico do lugar da diferença qualitativa, para tornar-se deslocamento efetivo da dinâmica dos objetivos necessitará que as novas forças sociais e políticas existentes não estejam manietadas pelas ramificações contra-revolucionárias, e que estejam realizando a liberdade em sua efetividade histórica. As novas forças só sustentar-se-ão se independentes das ramificações do controle do consumo e das especificações do controle administrativo anterior.

Como efetividade histórica de diferença qualitativa, fruto da negatividade crítica à sociedade antagônica, as novas forças sociais existentes estão fundadas primeiro na libertação das estratégias de marionetes exercidas pelo consumo e pela administração da mão-de-obra, cada vez mais conscientes de sua função de contrariar a manietação pelo sistema e de liberarem-se das arapucas gerenciais e do consumo. Em segundo lugar, as novas forças sociais existentes estão fundadas em ações positivas de construção de alternativas de vida, independentes do sistema antigo, em contraposição à sociedade do trabalho objetivado, impulsionadas pela compreensão de que sua força provém do deslocamento e da diferença em relação ao estabelecido.

Libertar-se das amarras do controle clássico da produção significa construir uma alternativa de produção independente dos aperfeiçoamentos elaborados pelo trabalho objetivado, pelo trabalho tornado estranho às necessidades e aptidões humanas. Desde há muito, procura-se impedir qualquer alternativa qualitativa ao processo de pro-

dução capitalista desde as estratégias tayloristas, os aperfeiçoamentos dos instrumentais psicossociais da Escola das Relações Humanas até os aprimoramentos contemporâneos da Teoria dos Sistemas, em suma, toda inteligência gerencial está voltada para a objetivação e o controle do humano. O poder de negação qualitativo poderá ser considerado libertário se estiver livre das estratégias de manietação por parte do sistema e libertado das regras da administração da produção fundadas no trabalho objetivado. As forças sociais implícitas dos não-manietados pela produção constituem-se como elementos de alteração social qualitativa, de origem interna à sua própria totalidade mas de qualidade externa. A totalidade, alvo de alteração, é a totalidade-parte, a que se permite vislumbrar um diferencial, uma alternativa ao sistema repressor. A negação, a diferença qualitativa da totalidade-parte é compreendida tanto como de origem interna do sistema, como de origem externa, tanto como uma força superior à totalidade-parte, como uma necessidade, fim, que já lhe é interna.

REFERÊNCIAS

- MARTIN, JAY *A Imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.
- MARCUSE H. *Razão e Revolução - Hegel e o advento da teoria social*, São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- _____ *A note on Dialectic - em Reason and Revolution – Hegel and the rise of social theory*, Boston: Beacon Press, 1960.
- _____ *Ética e Revolução*. em Marcuse, H. *Sociedade e Cultura* vol. II, São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- _____ *Sobre o conceito de negação na dialética* em HERBERT, M. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1972.

Marx entre Lucien Sève e Gustavo Bueno

Antônio José Lopes Alves

Universidade Federal de Minas Gerais

I

O presente trabalho discute criticamente o estatuto categorial do conceito de *pessoa* conforme se acha desenvolvida em duas das mais importantes elaborações reflexivas formuladas contemporaneamente a partir da perspectiva materialista: nas teorias filosóficas de Lucien Sève e Gustavo Bueno. O exame proposto se reveste de importância decisiva no que tange à posição de um novo parâmetro de pensamento para os problemas e categorias da bioética, o qual busca se desvencilhar das aporias e inocuidades que têm caracterizado atitude e o discurso bioéticos quando arrimados em pressupostos conceituais e/ou axiológicos de caráter transcendentalista.

Neste sentido, a reflexão que ora se desdobra tem como escopo a delimitação de um entendimento da categoria da pessoa em bases materialistas. Posição que necessariamente deve ser articulada com o desenvolvimento da cientificidade e com a concretude da vida social efetiva dos indivíduos, onde eles enfrentam dilemas reais e frente aos quais devem decidir entre valores. As proposituras consignadas na obra dos dois pensadores da tradição filosófica recente acima referidos são ambos exemplos, conquanto suas distintas pressuposições e filiações teóricas, de esforços na direção da construção de um lastro

conceitual alternativo às tendências predominantes no campo da bioética. Em Sève, a pessoa entendida como *ascripção* de natureza social, e em Bueno como *sujeito operatório*. Neste particular, dado que a vigia mestra da proposta de investigação filosófica se situa na obra marxiana, determinados elementos categoriais recolhidos no conjunto desta, e que se relacionem em especial à discussão do conceito de *pessoa* (particularmente a categoria *forma social de existência*), servirão aqui como balizamentos para o ajuizamento crítico das duas posições.

Por este motivo, as proposituras acima indicadas são objetos de estudo rigoroso levado a efeito no contexto do projeto de pesquisa *Revisão Crítico-Materialista da Bioética*.

II

Um dos conceitos basilares do discurso da bioética, e o qual cumpre com urgência proceder a um exame crítico partindo da posição do materialismo conforme configurada, é sem dúvida o de *pessoa*. Não somente por sua importância capital quase autoevidente, atestada pela identificação abstrata com aquele de *indivíduo* ou de *ser humano*. Uma vez que, “Mutações nas relações entre indivíduo e espécie, a hominização fez surgir modalidades do ser desconhecidas do mundo animal, que não são ainda a pessoa, mas que ela pressupõe. Indivíduo na acepção sociopolítica da palavra, sujeito, personalidade num sentido original (...)” (Cf. SÈVE, 2000, p. 55). Por este motivo é imperioso proceder o exame de sua fundamentação categorial sob uma perspectiva materialista, porquanto ser esta a categoria a partir da qual se erigem as considerações e reflexões usuais acerca das biotecnologias. Pressuposição discursiva destacada arrimada na sua posição cêntrica no terreno societário efetivo do qual brotam os desafios práticos e situações plenas decisórias plenas de dramaticidade. No que tange ao contexto estritamente conceitual, a referida noção oferece igualmente um exemplo explícito da oscilação em que as elaborações teóricas em bioética incorrem entre dois extremos, aparentemente, opostos: o transcendentalismo (laico ou religioso) e o naturalismo.

Em outros termos, a suposta autoevidência da categoria de pessoa, conforme considerada no nível do *sensus communis*, resulta no seu

tratamento teórico, a partir seja da perspectiva transcendentalista seja daquela arrimada num naturalismo, a afirmação desta como verdadeiro *mistério*. Forma que se expressa inclusive na sua consideração, por parte da reflexão jurídica, em especial na França, como sendo uma *ficção legal* (SÈVE, 2000, p. 19-23), sem substância ou referente efetivo a que a *pessoa* como categoria possa ser remetida. Forma social da individualidade que se fundaria pois numa suposta elaboração societária tacitamente empreendida, cuja base seria uma operação pela qual se volatilizaria a *carnalidade social* dos sujeitos. Assim, a categoria em tela encontrar-se-ia convertida numa entidade esvaziada, definida negativamente, como um simples resto indiferenciado dos descontos efetuados sobre a sua determinidade imediata e o posicionamento concreto de cada qual nos diferentes circuitos constitutivos da sociabilidade. O que redundava numa condição deveras peculiar, onde a importância do princípio mesmo dos problemas bioéticos, o reconhecimento prático da categoria da pessoa, contrasta com a ausência de sua densidade ontológica positiva. A identidade particular do indivíduo humano, ao menos como tradicionalmente tratada na reflexão soçobra num mero conceito aparentemente autoevidente do senso-comum.

Frente este estado de coisas, a empreitada teórica de elaboração duma reflexão de cunho materialista surge pretendendo dessacralizar o mistério, ou ao menos expor o punhado de seus elementos, com o fito de não condenar sua leitura ao âmbito do *místico*, no *silêncio perplexo do agnosticismo arrogante de si mesmo*. Neste particular, dois autores materialistas, de língua latina, podem ser destacados como tentativas neste sentido: Lucien Sève na França e Gustavo Bueno na Espanha, os quais trataremos a seguir, respectivamente. Abordagem esta que terá como espaço de validação cotejamento crítico com o entendimento da pessoa que é possível depreender e apreender no pensamento de Marx. O pensamento de Marx representa, como posição do materialismo num patamar acima das versões naturalistas e biologicistas, não somente uma referência, mas igualmente o metro de juízo de aproximação maior ou menor das diferentes interpretações deste problema para com teor social objetivo específico da forma da individuação humana. A personalidade é uma categoria cuja determinação dimana da alçada da concretude histórica e é por esta delimitada como possibilidade de

mútuo reconhecimento dos indivíduos, a qual varia enormemente em correspondência com as condições históricas de *ser* humano objetivamente existentes e socialmente reproduzidas.

III

Tomando a analítica marxiana da forma *mercadoria*, a qual encontra seu nexos determinativo na relação contraditória entre *valor* e *valor de uso*, como fundamento para a proposição de um *paradigma*, Sève afirma:

Unidade contraditória de naturalidade e de socialidade, a mercadoria permanece incompreensível enquanto não se realiza o desvio pelo estudo das relações sociais através das quais ela adquire uma natureza segunda, que não emana da primeira, mas antes se sobrepõe a ela (SÈVE, 2000, p. 43).

Não obstante, assinale com justeza o necessário direcionamento, ainda que por um nome enviesado (“desvio”) (Cf. SÈVE, 2000, p. 87), que o estudo tem de fazer no sentido da apreensão das relações sociais, estas não parecem ser o determinante da forma de existir da objetivação humana para Sève. Em certa medida, não deixa de ressoar a posição de algum de tipo de *hibridismo* ou de *dupla base* na delimitação da efetivação social dos homens. Considerando o aposto *natural* ou mesmo *forma natural da mercadoria*, muitas vezes usado por Marx para definir o conjunto de características particulares do produto do trabalho como valor de uso em contraste com a existência abstrata enquanto valor, como um indicativo ôntico, Sève dá a entender que salta daí analogicamente para o entendimento do caráter de *pessoa*. Ou seja, trata-se de anuir com a imagem corrente de um ente cuja determinação essencial residira numa duplicidade ontológica.

O humano teria como suporte para sua dação de forma tanto a naturalidade - ainda que constante reconfigurada ou superada - quanto e propriamente a sociabilidade. A natureza, como conjunto de condições biológicas dadas, continuaria a vigor na concretude material humana perpetuando seus padrões como um corredio movendo-se segundo apenas sua dinâmica interna por dentro ou por debaixo das correntezas do social. O que na determinação analítica marxiana

é uma contradição entre concretude particular da produção social e abstração societária, ambos aspectos vinculados na sociabilidade e na dependência com sua forma histórica. Cindindo-os corre-se o risco de se deslizar para uma contradição entre dois âmbitos da existência. Ao contrário do que parece sustentar Sève, a mercadoria, assim como seus produtores e proprietários, não é uma unidade contraditória de atributos “naturais” e sociais, mas, como objetivação da produção do excedente em valor, unidade em contradição de duas determinações sociais, das quais uma delas é puramente social, na medida em que é pura forma social de existência. A figura material mesma do valor de uso é social, conquanto não seja senão ténue dação de forma societária pela colheita ou extração. Ainda que exista valor de uso na natureza, em *potentia*, este só se torna virtualmente valor de uso no interior de um dado modo de produção social, como recurso efetivo da produção. Da existência natural do valor de uso não se segue que o valor de uso o seja por natureza. O que pode valer também, até certo ponto, para a determinação da individualidade humana.

Desdobrando analiticamente o teor propriamente categorial da pessoa assim elaborada com base na analogia para com a *mercadoria* tomada como paradigma, Sève intenta determinar o tipo específico de existência da personalidade, escoimada do transcendentalismo e do naturalismo abstrato. Assim, “Se queremos esclarecer a questão da pessoa, é igualmente impossível economizar o desvio pelo estudo do seu pressuposto de conjunto: a constituição histórico-social, não da espécie, mas do *género* humano.” Para tanto, o pensador francês se serve teoricamente da noção de *ascripção*. Termo cunhado por Paul Ricoeur para verter a expressão utilizada por Peter Strawson, *to ascribe*, propondo o conceito inédito de ascripção “neologismo franglês” que, para Sève, parece um verdadeiro progresso na reflexão antropológica. Esta opção surge como alternativa mais viável que aquela da *imputação*, porquanto esta última possuía necessariamente um quê de arbitrariedade e de subjetivismo. A ideia em questão remete a um espaço determinativo que se distancia tanto da *descrição positiva* quanto da *prescrição normativa*, é algo atinente a uma atribuição societária, advinda do pertencimento potencial ou *em devir* ao gênero humano. Deste modo, “(...) a ascripção de uma *dignidade* é o processo pelo qual o ser indivi-

dual vem a deter em-si e por-si a qualidade de associado do gênero humano” (SÈVE, 2000, p. 123). Atribuição que não somente é um ato de reconhecimento, mas, e principalmente, de *inscrição* do ente humano na categoria da qual a reciprocidade é uma determinação essencial.

Ou seja, uma atribuição cujo escopo visa, não o indivíduo na sua particularidade ou mesmo um tipo de relação intersubjetiva abstratamente tomada, mas o humano na sua generalidade; a ascrição a um é também ascrição a todos os outros. A humanidade não como abstração ou mera *ideia reguladora*, e sim em sua dimensão objetiva, como existência atual. *Por conseguinte, a pessoa como atributo adscrito não é uma apanágio imediato, uma dotação individual que se carregaria de modo direto, carregando-a consigo de maneira irrevogável, mas antes um determinado tipo de relação. Portanto, “(...) possuir o estatuto de pessoa identifica-me em dignidade com todos os outros; ligado a esta dignidade, sou corresponsável com todos os outros pelo seu estatuto”* (SÈVE, 2000, p. 74). Processo de estatuir-se uma maneira determinada de existir que supera a imediaticidade física sem dela prescindir, e para a qual o registro de um pertencimento ao conjunto amplo do humano é a afirmação cotidiana da dação direta de forma particular ao singular individual. Reencontrando com a analítica marxiana do valor, Sève arremata: “(...) a pessoa é a forma-valor igualmente ascrita a todos os indivíduos, na sua qualidade de pertencentes ao gênero humano” (SÈVE, 2000, p. 86).

Deste modo para Sève, não obstante a individualidade física, biologicamente constatável, em sua dimensão discreta e irreduzível, o atributo da personalidade não é um arremate formal decorrente daquela. Assim, como, segundo Marx, não é possível encontrar uma única “molécula de valor” no exame das mercadorias, um elemento materialmente dado que as definiria de maneira *coisal*, a pessoa aparece ao autor francês, por analogia, oferecendo idêntico talhe. Como categoria de determinação vital, mas sem ter um caráter físico ou genético, a personalidade seria antes atinente ao modo de vivência de *ser indivíduo* sob uma ascrição societária, nos marcos de um reconhecimento prático de existência. Esta *démarche* situaria a possibilidade mesma de construção de si como uma síntese vivida única e irrepetível:

(...) trata-se de uma dinâmica biográfica que toma forma à medida que os actos começam a *fazer qualquer coisa* no mundo da vida. Mundo de práticas e de relações, de significações e de regulações, cujas lógicas objectivas são outras tantas formas indutoras de personalização- história familiar, atitude dos sexos, actos de trabalho, relações financeiras, instâncias de poder, modos de consciência ... - nas quais este «fazer qualquer coisa» deve «emalhar-se»⁵⁹ e de onde se tricota em cada um, segundo dialécticas inesgotavelmente originais, o que o constitui em societário activo dos seus semelhantes, próximos ou longínquos (SÈVE, 2000, p. 63).

Traçado da figuração individual a partir de um quadro de referências que recusa o inatismo, seja biológico seja transcendental, que assinala o talhe especificamente histórico da conformação humana. Historicidade esta que não diz respeito somente ao nível da sociabilidade como figura imediata e posta aquém e além do indivíduo, mas a este último em sua maneira específica de ser. O indivíduo humano *como* pessoa possui determinativamente um carácter histórico. A pessoa é uma fibra sintética ativamente produzida pela urdidura de tramas que empuxam, pela virtude de seus diferentes vetores, no sentido da constituição de uma unidade de vivência que não se põe nem autónoma nem autarquicamente em relação ao *seu ser recíproco aos demais*. Ao reverso, depende daqueles feixes de relação. Relacionalidade de ativa reciprocidade, onde o existente pessoal não pode ser entendido como resultado passivo, “moldado por um meio”, e sim como partícipe determinado de uma rede de relações da qual dimana exatamente o *seu* próprio meio, seu *ethos*.

Neste contexto, observa Sève que o pertencimento à humanidade como inerência a uma totalidade não é reduzido à instância de uma moralidade expectante, travejada e travada pelo reconhecimento solitário acerca da possível existência de uma *benevolentia* de outrem, assegurada ou pela culpabilidade teológica ou por meio dos sortilégios da autonomia das ideias da razão. Diversamente, o filósofo francês assevera que “O modo habitual de encarar a questão permanece, com demasiada frequência, na minha opinião, marcado pela desatenção ao papel insubstituível do mundo social, que não é verdadeiramente compreendido como aquilo que é: a própria humanidade na sua dimensão objectiva” (SÈVE, 2000, p. 75). A mundaneidade social surge

aqui como determinação necessária, com caráter categorial interno, de delimitação do ser pessoa do indivíduo, e não mais como uma simples instância de negação de pulsões e/ou desejos inerentemente singulares. Ser pessoa - com toda a carga ôntica e existencial a ela atada - é ser *sempre com...* e irremediavelmente *neste e por este com...* os outros.

IV

Gustavo Bueno é um pensador espanhol contemporâneo, praticamente desconhecido fora do cenário europeu, em especial da comunidade filosófica brasileira. Fato que se deve muito provavelmente a dois pontos principais. Primeiramente, sua origem nacional, que mesmo na Europa, não desempenha papel central na tradição há pelo menos três séculos. Em segundo lugar, responde também por sua situação por assim dizer, “marginal” em relação aos círculos mais proeminentes da filosofia contemporânea do Velho Mundo, sua tomada de partido de pela recuperação de uma reflexão de caráter materialista, acerca dos desafios e problemas atuais. Evidentemente que não se advoga aqui uma tese conspiratória, pois casos como o de André Comte-Sponville na França, autor que se filia igualmente à reemergência do materialismo e goza de prestígio, apontam para a complexidade do cenário político-acadêmico. Não obstante, posicionar-se como materialista, formular suas posições atendendo à prioridade categorial do existente, do efetivo, já é de certo modo dispor-se a arcar com hostilidade crescente. E isto, mesmo que sob a forma da *guerrilha do silêncio*, num ambiente cuja matriz é, pelo menos desde o cartesianismo não mecanicista, a aversão ao empírico, ao corpóreo, ao carnal, ao finito.

A perspectiva materialista de Bueno pode ser vista desdobrada e com especial clareza exatamente no tocante ao problema que aqui temos em tela: a determinação materialista da categoria de pessoa. Num texto intitulado *Principios y Reglas generales de la Bioética Materialista*, Gustavo Bueno expõe, no correr das discussões acerca do caráter particular que a disciplina Bioética pode assumir quando abordada e exercitada a partir de bases materialistas, seu entendimento da categoria. O autor espanhol delimita a *pessoa* como *sujeito operatório*. Como entidade discreta, sustentada concretamente, antes de tudo pelo que delimita

como *individualidade canônica*, a corporalidade individual irreduzível do singular humano capaz de exercer uma determinada causalidade, de efetuar posições em relação aos demais de sua comunidade, abrangido e determinado como ente a partir das relações nas quais transcorrem suas ações. O que imediatamente veda qualquer entendimento do sujeito como entidade autônoma, autoposta, existindo como tal em virtude de uma suposta dação natural e inata de atribuição. Assim o assinala Bueno: “O sujeito operatório o definimos por sua autodeterminação no âmbito de um grupo definido. Suporemos que os sujeitos operatórios se definem por esta autodeterminação atribuível a um círculo de operações, que definem o âmbito em que pode fazer-se consistir sua liberdade-para” (BUENO, 2001, p. 75). É antes um forma de entificação cuja a *démarche* prática, em particular num sentido ético, é a existência para positiva recíproca de uns para outros sujeitos operatórios. Não se trata então do estabelecimento de limítrofes puramente negativos a supostos impulsos “naturais” ou “animais”, mas sim da circunscrição do espaço de ação dentro de um círculo de relações grupais.

O reconhecimento do atributo irreduzível da individualidade, no qual se assenta concretamente a figuração da pessoa como categoria de ação moral, não redundando por isso na aceitação desta como simples efeito de um princípio lógica distribuição de caracteres tidos como inatos em função do pertencimento biológico a um gênero. Radica antes o caráter da personalidade na existência efetiva deste circuito de ações societárias que constitui uma área de ação determinada e sempiterna particular de relações. Com que se afasta do horizonte o solipsismo ético:

(...) o reconhecimento da vida individualizada dos sujeitos humanos não é por si mesmo um princípio da bioética, porque é preciso incluir formalmente a pluralidade destes indivíduos para poder falar de uma personalidade dos mesmos sem a qual não cabe sequer falar de possibilidade da ética. Princípio fundamental é pois o da multiplicidade dos sujeitos individuais operatórios e não tanto a título de elementos distributivos de uma suposta classes de seres humanos (dotados cada um deles de atributos de dignidade espiritual, etc.) mas sob a rubrica de elementos de uma totalidade atribuída ou sociedade por meio da qual os indivíduos, como sujeitos operatórios, podem alcançar a condição de pessoas (BUENO, 2001, p. 79).

O que se impõe como elemento decisivo para a compreensão não somente de questões atinentes à bioética especificamente e sim a todo o conjunto da discussão sobre o papel concreto dos valores e de sua vigência é tomar a pessoa como tal na sua realidade, como categoria posta sempre dentro da pluralidade de sujeitos que se formam e atuam *como pessoas* umas frente às outras. A raiz da pessoalidade não se situa pois numa dada configuração substantiva *a priori*, mas apenas na conformação social na qual os indivíduos reais se defrontam, e se confrontam, em situações variadas e conflituosas. O caráter particularizador da precisão categorial assim proposta por Bueno, uma marca necessária de qualquer posição materialista, a qual por definição deve tender à concretude, é detalhada do seguinte modo por ele: “Em qualquer caso, postula-se o reconhecimento da possibilidade e ainda da necessidade do pertencimento da pessoa a diferentes grupos finitos; e se desconta também que os grupos finitos não são sempre comensuráveis entre si, à escala das relações interpessoais”. Desta maneira a finitude das relações, o caráter específico, a sua determinação por um *hic et nunc*, além de ser preservada, é igualmente posta como um vetor absolutamente exigido para a reflexão bioética.

Esta dúplici determinação pelo concreto, de um lado pela corporeidade, de outro pelo remetimento ontológico, como definidor do estatuto de ser do indivíduo, faculta inclusive o exame da questão da *autodeterminação* da pessoa, problema clássico do pensamento moral, em outras bases. Com referência ao primeiro dos aspectos, indica Bueno que:

O princípio de autodeterminação é o princípio mesmo constitutivo da realidade prática do sujeito operatório: seu *esse* se constitui por meio de seu *operari*, e sobre este princípio está organizada a vida das sociedades humanas civilizadas (...). A ideia de autodeterminação do indivíduo, como conceito global, pode ser apresentada como a ideia limite de uma confluência das interseções de todos os círculos causais em uma unidade processual. (BUE-NO, 2001, p. 75-76).

O operar na efetividade, coisa que não pode ser pensada em abstração para com suas condições reais é pois o fundamento como *ato* do próprio ser da pessoa. Não cabe então um desdobramento dedutivo ou

genealógico de uma pretensa faculdade de liberdade, pois “(...) auto-determinação não requer, segundo isto, apelar a supostos metafísicos sobre o ato livre, como expressão de uma *causa sui*” (BUENO, 2001, p. 76). Ao contrário, o acento recai obrigatoriamente na atuação, no desempenho de si como individualidade reciprocamente posta em relação aos demais e às contingências da vida moral. Assim, o conceito de uma individualidade em relação à autodeterminação não pode ser entendido como um derivado direto da constituição imediata da singularidade humana. Os indivíduos não nascem portando em si, como qualidades intrínsecas e inatas aquelas remetidas ao problema da autodeterminação, mas as alcançam porquanto atinjam o patamar da *personalidade*. Padrão de existência este que depende da sua atuação efetiva na rede de relações que necessariamente, do ponto de vista ontológico, estabelecem entre si.

No que respeita ao segundo ponto, é assertivo ao observar que a posição da *persona* que pressupõe níveis de reciprocidade concreta e eficiente do ponto de vista categorial. A remetimento recíproco dos indivíduos não pode ser considerado de uma posição abstrata ou como um elo vazio em geral à espera de um conteúdo. Esta imagem descarnada e genérica, passível de identificação nos diversos contextos, precisa ela mesma estar constantemente referida aos diferentes estratos relacionais, à natureza e amplitude dos mesmos. Neste sentido,

Em qualquer caso, postula-se o reconhecimento da possibilidade e ainda da necessidade do pertencimento da pessoa a diferentes grupos finitos; e se desconta também que os grupos finitos não são sempre comensuráveis entre si, à escala das relações interpessoais. Em outras palavras: os indivíduos humanos não se constituem como pessoas por meio de suas relações de pertença direta ao “Gênero humano”, mas através de suas relações de pertencimento a um grupo ou subconjunto finito desse Gênero humano (somente como membro de um grupo o indivíduo humano adquire uma de suas capacidades fundamentais, que é a linguagem: o indivíduo não fala “a linguagem da humanidade”, mas uma linguagem historicamente dada e não outra).

A universalidade humana é entendida sempre na sua mediação pelas formas efetivas da humanização social, cujo caráter particular-

mente histórico e determinado vige porquanto seja o terreno concreto no qual os sujeitos reciprocamente se remetem. Por conseguinte, não faz sentido supor a categoria mesma de pessoa como uma determinação transcendental. A pessoalidade tanto em sua forma quanto em seu conteúdo efetivos depende dos modos concretos pelos os grupos humanos se articulam e determinam o escopo dos atributos correspondentes em termos de admissão e asseguramento de dignidade pessoal. Os elementos mediadores que, por assim dizer, “executam” o processo ativo de personalização dos indivíduos são também condicionadores das possibilidades de operação dos sujeitos, de seus atos e reações tanto às normas positivas - institucionais ou não - quanto às ações dos seus semelhantes. Aqueles círculos de relações nas quais a figura da pessoa é assumida objetivamente pelos indivíduos, engendrando a vivência intersubjetiva e, pelas vias de outras interações mediadoras, circuitos reconhecidos até por normatização com poder de fato, sob dadas circunstâncias, também particulares, podem interligar-se formando uma totalidade de relações sociais cada vez mais universal. Neste sentido, a autodeterminação da pessoal, cuja matriz é social, é um processo eivado de dialeticidade ética. Como processualidade, é um roteiro formativo dos indivíduos vivos e ativos marcado sempre pelo desencontro, bem como aberto ao conflito. Por isso,

A verdadeira significação da autodeterminação tende a sublinhar que o sujeito operatório não tem porque considerar-se autônomo no processo de sua livre autodeterminação: esta se forma a partir de normas heterônomas vigentes no grupo, assim como a partir da cooperação com o próprio grupo. O que se chama “consciência” pode introduzir-se no contexto da necessária confrontação entre os próprios processos de autodeterminação do sujeito segundo ortogramas definidos e os processos oferecidos por sujeitos operatórios (...) (BUENO, 2001, p. 79).

Deste modo, o tema da autodeterminação colocada como categoria atinente ao contexto das operações concretas de natureza recíproca, permite reposicionar de forma materialista, sem no entanto recair no naturalismo abstrato, o problema da igualdade entre indivíduos, presuposta já pela exigência do reconhecimento recíproco da pessoalidade. Em igual medida, a igualdade não pode também ser pensada como

um apenso inato portado pelo indivíduo, por obra e graça da Natureza ou da providência. Pois,

(...) a igualdade da que se nos fala, pretende ser a igualdade de direitos e deveres, implica uma igualdade de interação e de co-determinação que só pode ter lugar a um nível determinado da sociedade humana. Nem os chimpanzés, nem os orangotangos, nem os gorilas, poderiam alcançar jamais tal tipo de igualdade, enquanto mantenham suas identidades específicas. Tão somente poderiam ser integrados na sociedade humana como indivíduos inferiores incapacitados, aptos para trabalhar em atividades também “inferiores” e sem liberação, nem deles nem de seus sucessores (BUENO, 2001, p. 77).

A possibilidade, ao menos, de comensurabilidade recíproca dos indivíduos é uma atualidade historicamente facultada e condicionada - expressando na limitação de *a um nível determinado da sociedade humana* - o que delimita a categoria em sua vigência específica da modernidade. É somente um a dado estágio do percurso humano da espécie *Homo Sapiens Sapiens* que a determinação social da vida pode fazer emergir como princípio, ainda que aparente (não necessariamente falso), uma igualdade que se mostra como algo de princípio, uma atribuição “natural”. A existência de indivíduos em relação recíproca mediada pelos laços indiferentes do valor na forma cotidiana da circulação das mercadorias é um produto histórico do evoluir da sociabilidade da propriedade privada. Por este motivo, a igualdade suposta nas sociedades modernas não é definida *a priori* como um parâmetro cuja validade seria infinita e atemporal. Muito menos ainda os sujeitos *desta* igualdade podem ser considerados *a more* transcendental, como possuidores de um atributo distributivo; pois mesmo de um ponto de vista estritamente, e estreitamente, lógico é este de natureza relacional. Desta maneira, a igualdade recíproca é expressão de todo um tecido de interações, faz parte integrante dele e na atuação recíproca dos indivíduos participa de sua reprodução.

Afora isso, este modo de colocar a questão permite apreciar de maneira nítida um outro elemento importante da reflexão do autor espanhol acerca das questões mais particulares da reflexão sobre os valores em sua remissão aos usos humanos da vida humana: a con-

tundência com que afirma o caráter necessariamente antrópico de uma bioética de base materialista. Algo que requer algum tipo de distinção ontológica entre as formas de viventes, a delimitação da *differentia specifica* que enquadra a composição concreta das categorias que as perfazem e delimitam-nas umas frente às outras. Independentemente de qualquer carga moralizante ou de ajuizamento de valor, trata-se aqui acima de tudo de reconhecer no *anima* humano a vigência de comportamentos específicos e sem paralelo efetivo - a não ser como formas de uma analogia frágil - nos demais viventes animais. O animal humano, como ser vivo concreto atende suas demandas, criando e recriando-as de maneira diferenciada a cada momento, o faz, “para o bem e para o mal” na regência de categorias que engendraram, não sem contradições, a presença da alteridade individual recíproca. Por conseguinte, a compreensão do comportamento propriamente valorativo e mútuo não pode encontrar no tracejamento de uma presumida genealogia do comportamento moral, bem como do conjunto de afetos e carecimentos, feita unicamente a partir de supostas raízes animais. A moralidade conquanto tenha tido por pressuposição histórico-evolutiva formas de reconhecimento imediato de uma pertença ao grupo, como *animal do rebanho*, não é uma simples atualização dela, como de uma *potentia* geneticamente herdada e bioquimicamente difundida pelas gerações.

Entretanto, a afirmação do talhe necessariamente antrópico de uma bioética materialista não subentende, nem redundante, em afirmar qualquer tipo de sacralidade para a vida em geral e mesmo para humana em particular. Tal juízo seria mais próprio de uma posição humanista tipicamente transcendental do que materialista. Bueno parece partir de uma posição em que o *processo de viver* (e não “a” vida como uma *entidade*) é considerado em seu estatuto de *factum* e não de objeto axiológico. Um fato que certamente convoca os indivíduos à tarefa de julgar determinados comportamentos pela métrica da sua adequação ou não, tendo em vista o seu peso de *pressuposição*, a princípio neutra, mas obrigatória, para qualquer ação. Entretanto, a espessura de pressuposto irremediável (o estar vivo) para a defesa de quaisquer valores, não pode ele mesmo ser identificado como *um* valor por si:

Considerar a vida, e ainda a vida humana, como valor supremo entre os valores humanos, éticos, políticos, estéticos, etc., é

algo que carece de sentido. A vida humana é um bem que se supõe aos demais valores; mas os valores podem ultrapassar a vida social e igualmente a social, e precisamente a vida humana individual não se *justifica* por si mesma senão pelos valores que encarna (BUENO, 2001, p. 74).

A pressuposição de caráter prático à delimitação categorial da *pessoalidade* afasta um ponto de partida *a priori* ou axiologicamente centrado. Os valores são medidos pela efetuação de escolhas e ações dos indivíduos concretos em interação necessariamente recíproca. Neste dia-pasão, a vida não é como tal *um valor*, não obstante seja evidentemente o pressuposto real e inegável de qualquer valor, é uma existência processual partir do qual se põem valores e atos, um espaço formal de atuação, circunscrito por fronteiras irremediavelmente contingentes para o *sujeito operatório*. Valores são afirmados e negados mediante a vida que se leva, e esta última é pesada por sua coerência ou não com os parâmetros pelos quais os sujeitos reais pretendem orientar-se em seu viver.

V

Para finalizar, impõe-se em função da premissa da pesquisa, o fato das investigações em torno da possibilidade de uma reflexão bio-ética de caráter materialista tendo por base a propositura marxiana, visitar ainda que sumariamente as formulações de Marx acerca da determinação social da categoria de *pessoa*. Procedimento este que tem o fito de fundamentar o cotejamento das duas posições acima expostas com aquela do pensador alemão.

Com relação à propositura de Sève pode-se, partindo do desenvolvimento da argumentação marxiana em sua fase madura, observar-se criticamente que não é a mercadoria, como forma particular do pôdos produtos do trabalho, um referencial analítico que é tomada por Marx como paradigma explicativo, mas por meio desta é referido o caráter efetivamente social da individualidade e da própria pessoa como tais. A eleição da mercadoria como paradigma ou mesmo modelo traz o risco potencial de extrapolar aspectos inerentes apenas à forma mercadoria para a compreensão da pessoa como determinação social. Evidentemente, a forma da sociabilidade determina e delimita

ta o reconhecimento da pessoa, bem como a mercadoria como forma preponderante - real ou formal - da produção da vida humana tem consequências de monta. Entretanto, é preciso situar com cuidado a dimensão particular da determinação a fim de que não se a converta em feição ontológica permanente.

A remissão conceitual ao modo do existir recíproco dos indivíduos mediado pela forma mercadoria não é um episódio observado apenas em *O Capital*. Ao contrário, nos *Grundrisse*, quando da análise da vigência da relação social valor nas trocas de mercadorias igualmente se encontra tal desdobramento. O exame marxiano toma, num primeiro momento, a aparência da determinação tal qual ela se afirma na simplicidade, abstrata, da troca entre dois cambistas, para desnudando-a como forma aparente. O que lhe faculta inclusive criticar os discursos que a ela se atém na sua determinidade imediata. Marx toma para tanto, de início, a relacionalidade típica da sociabilidade, em diferença com aquela observada como caráter das interações naturais, mesmo na forma de seu aparecer, na imediaticidade da vida social capitalista. Assim,

Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário do objeto da necessidade do outro, prova que cada um, como *ser humano*, vai além de sua própria necessidade particular etc. e se comporta um em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum é conhecida por todos (MARX, 2011, p. 186).

De saída, a posição mesma dos indivíduos como tais se funda na prioridade determinativa da existência social e recíproca de uns aos outros. Que essa reciprocidade tenha um fundamento histórico posto por características inicialmente fixadas pela evolução por seleção natural ou que exista preponderantemente como caráter *não visível* para os homens, tais fatos não alteram a preponderância daquela na forma específica do ser social dos indivíduos. A generidade é um traço indicado por Marx como determinação irreversível também em outros momentos dos *Grundrisse*¹.

¹ Cf. Marx, K., 2011, em especial p..

Com relação à posição de Bueno, existem diversos momentos da elaboração marxiana que podem ser aproximados criticamente, dos quais referiremos por limites óbvios de extensão apenas um. O caráter essencial da sociabilidade como determinante das formas da individuação aparece como o aspecto central para a compreensão do estatuto da personalidade. Imediatamente, em sua figuração concreta, finita e particular, o indivíduo é determinado como existência social, não como emanção de uma substância universal, mas como forma objetiva singular do modo da sociabilidade pela qual se encontra conectado aos seus demais semelhantes. Porquanto seu existir seja social, o sujeito se revela como efetivação individualizada do conjunto multifacetado das relações sociais que perfazem sua existência singular determinada, o qual pode contemplar liames contraditórios e incongruentes entre si. O que aparece com especial clareza quando Marx examinando o *caráter específico da sociabilidade capitalista* observa que este

(...) aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaço de indivíduos indiferentes entre si (MARX, 2011, p. 625).

O elemento problemático levantado pela compreensão marxiana, a natureza *estranhada* da riqueza e da produção, e com isto do próprio conjunto das relações sociais, traz à luz, conquanto colateralmente, uma indicação acerca de sua própria concepção da *sociabilidade: conduta recíproca*. O que aponta de saída a existência de um cunha relacional da personalidade. Social e individual se enlaçam como num verdadeiro nó existencial da pessoa.

De tal maneira que *Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen* (MARX, 1971, p. 538). A forma da pessoa emerge então como dependente de certas determinações particulares da sociabilidade, delimitada pelos modos particulares de uma formação societária específica. Não pode ser tomada ou compreendida, senão como abstração vazia, numa generalidade absoluta. Além disso, a personalidade como determinidade dos indivíduos, que devem expressa em fórmulas jurídicas ou ideológicas, é esta mesma um resultado do desenvolvimento histórico. Como a pessoa

tal é uma categoria cuja *démarche* procede de maneira necessária do tipo de existência, ao menos, formalmente universal que os indivíduos podem assumir num dado contexto societário. De modo que a pessoalidade não é uma característica trans-histórica, sempre idêntica a si mesma, unívoca, nem é posta pelo desenrolar de uma suposta substância universal. É a posição do caráter geral que dispõe os indivíduos reciprocamente frente ao conjunto de seus carecimentos, dos meios e dos modos de satisfazê-los em certas condições particulares. O que, por si mesmo, não faz avançar a resolução da discussão, ainda que possibilite o esboço genérico de um traço comum às formas de sociabilidade concretas. Este caráter comum somente tem pertinência na medida em que seja referido categorialmente às especificidades da forma social que se expressa naquela generidade. O que exige o abandono das pretensões especulativas e dos pressupostos pseudoevidentes de uma determinação absoluta ou natural da pessoalidade.

REFERÊNCIAS

BUENO G. *Principios y Reglas generales de la Bioética materialista*, In **El Basilisco**, 2ª época, nº 25, 1999, páginas 61-72 (<http://filosofia.org/rev/bas/bas22505.htm>).

_____. *Que és la Bioética*. Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa Ediciones: Oviedo, 2001.

MARX, K. *Das Kapital, erster Buch*. In: Marx-Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1998.

_____. *Grundrisse: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

SÉVE, L. *Para uma crítica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.