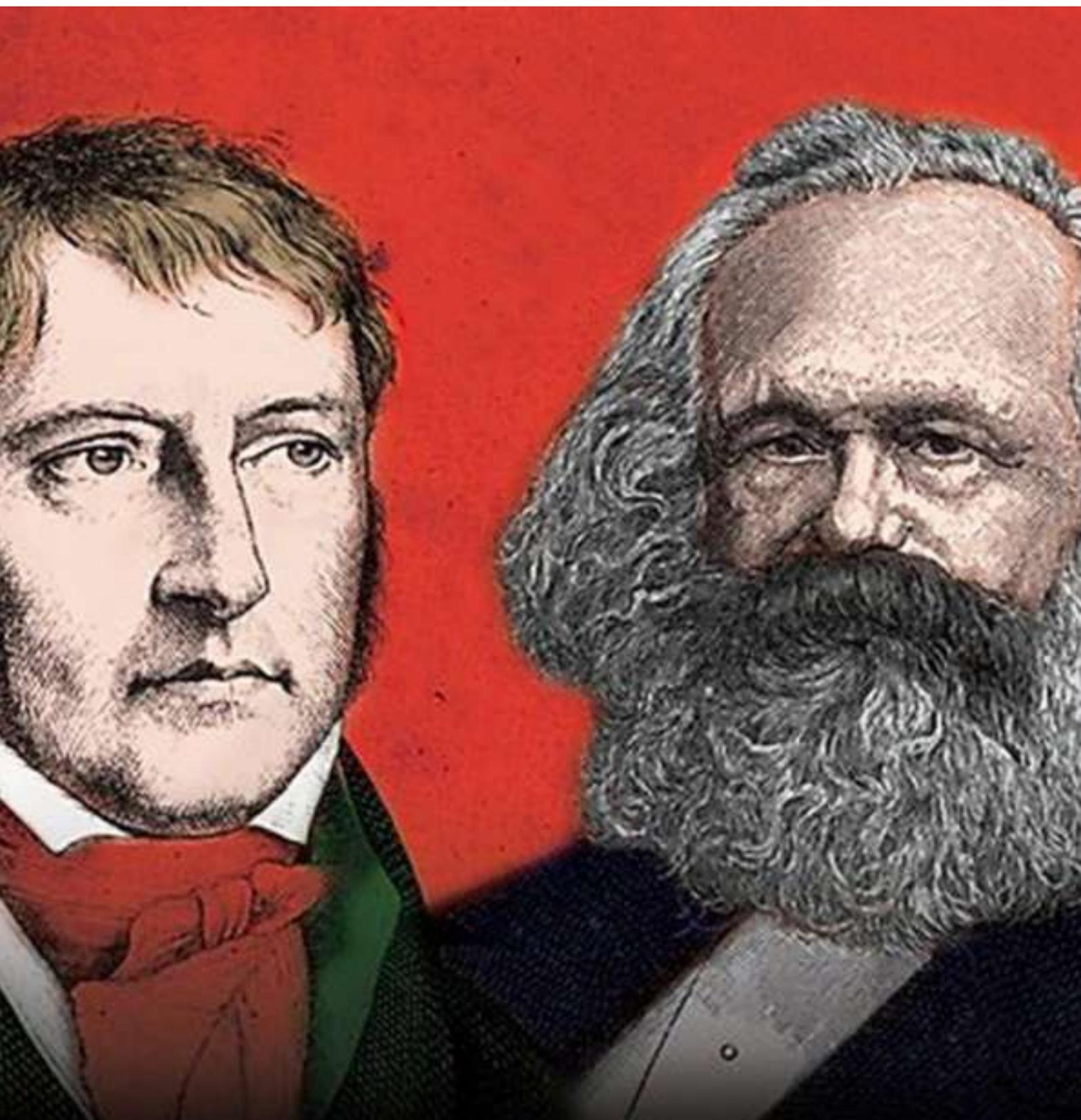


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 25 (2022), jan.-jun. 2022

Dossiê Hegel-Marx





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 25 (jan.-jun.), 2022.
Arte da Capa: Georg W. F. Hegel e Karl Marx. Fonte: *Lavrapalavra.com*.

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: revistadialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ HEGEL-MARX	
1. HEGEL E O ENSINO DA FILOSOFIA NOS LICEUS <i>José Barata-Moura</i>	11
2. O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL COMO PROPEDÊUTICA DA FILOSOFIA <i>Paulo M. Barroso</i>	48
3. DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O MATERIALISMO DIALÉTICO COMO ETAPA NECESSÁRIA DA CONSCIÊNCIA INFELIZ <i>Sinésio Ferraz Bueno</i>	68
4. HEGEL: DA CONSTITUIÇÃO AOS MEANDROS DA DIALÉTICA <i>Fábio Caires Correia, Oneide Perius</i>	86
5. HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR DAS CHAMADAS DETERMINAÇÕES-DA-REFLEXÃO (REFLEXIONSBESTIMMUNGEN) <i>Jesus Ranieri</i>	100
6. A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO E DA CONTRADIÇÃO POR MARX <i>Christian Iber</i>	116
7. O SUJEITO DESAPARECIDO NA TEORIA MARXIANA <i>Hans-Georg Flickinger</i>	128
8. APORTES TEÓRICOS PARA PENSAR “O MATERIAL” EM MARX <i>Antonio Francisco Lopes Dias</i>	140
9. A REAÇÃO DE FEUERBACH A HEGEL E A CRÍTICA MARXIANA À “IDEOLOGIA ALEMÃ”: BASES PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA NA CONTEMPORANEIDADE <i>Wécio Pinheiro Araújo</i>	165
10. A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL) <i>Maria Celeste de Sousa</i>	185
11. A EXPLORAÇÃO DO TRABALHO COMO CONDIÇÃO DO LUCRO COMERCIAL E DA RENDA FUNDIÁRIA NO PENSAMENTO DE MARX <i>Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves, Eduardo Ferreira Chagas</i>	200
12. NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO E DO RESSENTIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE EM CURSO: A NEGAÇÃO	

DA GENERICIDADE E O ESPRAIAMENTO DO ESTRANHAMENTO EM MARX	212
<i>João Edson Gonçalves Cabral, Dalila Miranda Menezes</i>	
13. PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A PARTIR DA TEORIA MARXIANA DO ESTRANHAMENTO	228
<i>Renato Almeida de Oliveira, Antônia Juliete Pereira Pinto</i>	
14. RECUO DA TEORIA E PEDAGOGIA PRATICISTA	246
<i>Avelino da Rosa Oliveira, Neiva Afonso Oliveira, Alexandre Reinaldo Protásio</i>	
15. IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS EDUCACIONAIS	267
<i>Francisco Joatan Freitas Santos Junior, Ricardo George de Araújo Silva</i>	
TRADUÇÃO	
16. UMA REVOLUÇÃO DOS VALORES (<i>Herbert Marcuse</i>)	296
<i>Rosalvo Schütz</i>	

A Revista *Dialectus* inicia seu décimo-primeiro ano com a publicação de quinze artigos que compõem o Dossiê Hegel-Marx, organizado pelos professores Renato Almeida de Oliveira e Antonio Francisco Lopes Dias. Os trabalhos aqui reunidos trazem à discussão problemas e conceitos pertencentes ou pertinentes às obras daqueles dois autores que marcam a transição entre as épocas moderna e contemporânea da Filosofia.

O artigo que abre o dossiê – *Hegel e o ensino de Filosofia nos liceus*, de José Barata-Moura – convida à reflexão sobre o papel, além de formativo, eminentemente crítico do professor de Filosofia. O autor propõe uma argumentação a qual, fundamentada nas teses hegelianas, estabelece o pensamento que ultrapassa o formalismo e assume feições dialéticas como condição necessária à docência filosófica.

O prólogo da Fenomenologia do Espírito de Hegel como propedêutica da filosofia, de Paulo M. Barroso, sublinha, além da singularidade, o caráter paradigmático do famoso Prólogo da Fenomenologia do Espírito no interior da obra hegeliana e no plano de suas repercussões. O trabalho persegue os objetivos de demonstrar a relevância do Prólogo para a compreensão do sistema hegeliano e de reconhecer a perenidade das teses ali apresentadas perante a totalidade desse mesmo sistema.

Prosseguindo na trilha de um acesso renovado à obra clássica hegeliana, Sinésio Ferraz Bueno articula a figura da consciência infeliz e os fundamentos conceituais do materialismo dialético. Seu texto *De volta à fenomenologia do espírito: o materialismo dialético como etapa necessária da consciência infeliz* traz uma análise da dialética entre senhor e escravo que inscreve a teoria materialista como momento necessário na experiência fenomenológica de si que constitui a consciência.

Fábio Caires Correia e Oneide Perius retomam, com o texto intitulado *Hegel: da constituição aos meandros da dialética*, a trama conceitual do método dialético, alçado pelo filósofo alemão a protagonista por excelência da teoria filosófica. Os autores insistem na correspondência, que é central para a proposta hegeliana, entre a dinamicidade do real e a dinamização das categorias do pensar.

Em *Hegel e Marx – apresentação de um diálogo e o lugar das chamadas determinações-da-reflexão (Reflexionsbestimmungen)*, Jesus Ranieri sintetiza resultados de sua pesquisa a respeito das relações metodológicas entre as obras de Hegel e Marx, trazendo à luz um quadro bibliográfico que procura interpretar essas relações e algumas hipóteses próprias a respeito da retomada marxiana do conteúdo cognitivo da teoria de Hegel.

Christian Iber explora, com seu texto *A transformação da doutrina hegeliana da oposição e da contradição por Marx*, uma leitura sobre o projeto crítico de Marx com respeito a Hegel, analisando e discutindo a apropriação crítica efetuada por Marx das categorias de oposição e contradição, de maneira a destacar a originalidade da concepção marxiana.

Hans-Georg Flickinger, em *O sujeito desaparecido na teoria marxiana*, procura repensar o tradicional tópico da presença ou ausência da subjetividade no interior da crítica de Marx à lógica e à sociedade capitalistas. Trata-se de, sem deixar de lado uma contextualização histórico-conceitual das teses de Marx, elencar as razões e os modos pelos quais a tematização do sujeito humano cede lugar a outros enfoques nos textos de maturidade do filósofo.

Aportes teóricos para pensar “o material” em Marx, de Antonio Francisco Lopes Dias expõe uma compreensão original sobre o sentido e as implicações do conceito de “material” na obra de Karl Marx, chamando atenção para a talvez mais importante dessas implicações, que é a correta caracterização do pensamento materialista de Marx como dialético.

Sinalizando de partida seu interesse nos desdobramentos contemporâneos da questão da ideologia a partir de Marx e Engels, Wécio Pinheiro Araújo resgata, em *A reação de Feuerbach a Hegel e a crítica marxiana à “ideologia alemã”*: bases para uma crítica da ideologia na contemporaneidade, o frutífero debate em torno da relação entre ser e consciência.

No artigo *A ideia de sociedade (diálogo entre Lima Vaz e Hegel)*, Maria Celeste de Sousa articula uma interface, centrada na ideia de sociedade e nas relações que a constituem, entre a Filosofia do Direito de Hegel e o pensamento social do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves e Eduardo Ferreira Chagas contribuem, com o artigo *A exploração do trabalho como condição do lucro comercial e da renda fundiária no pensamento de Marx*, para a compreensão das condições, não apenas de possibilidade, mas também de continuidade do processo de acumulação capitalista, desvelando o estatuto de essencial dependência do capital com relação à exploração e à desigualdade.

Notas marginais em torno da disseminação do ódio e do ressentimento na contemporaneidade em curso: a negação da genericidade e o espraiamento do estranhamento em Marx, de João Edson Gonçalves Cabral e Dalila Miranda Menezes, assume como desafio o enquadramento analítico do cenário de ódio e violência estruturais que assolam o mundo contemporâneo a partir de conceitos como estranhamento e ressentimento, fundamentais nas obras de Marx e Nietzsche, respectivamente.

Na esteira do recurso ao conceito de estranhamento para a interpretação de fenômenos contemporâneos, Renato Almeida de Oliveira e Antônia Juliete Pereira Pinto examinam, com seu artigo *Para uma compreensão do retorno do religioso a partir da teoria marxiana do estranhamento*, os ciclos de produção e reprodução do estranhamento que, vigente nas mais diversas instâncias da sociabilidade capitalista, reverbera em uma reativação contemporânea da religião e do tipo de estranhamento que lhe é próprio.

Avelino da Rosa Oliveira, Neiva Afonso Oliveira e Alexandre Reinaldo Protásio partem das concepções epistemológicas de Hegel e Marx para argumentar criticamente, em *Recuo da teoria e pedagogia praticista*, contra certos padrões pedagógicos preponderantes que perpetuam uma aversão sistemática à teoria e terminam por favorecer o praticismo em detrimento da práxis.

Contamos ainda com a análise de Francisco Joatan Freitas Santos Junior e Ricardo George de Araújo Silva a respeito das reformas educacionais no contexto de crise e precarização que predomina, sobretudo, nos países periféricos do mundo globalizado. O artigo *Implicações das crises do capital nas reformas educacionais* busca compreender as dimensões ideológica e socioeconômica dessas implicações sob a lente do materialismo histórico-dialético.

Por fim, o texto da conferência *Uma revolução dos valores*, na qual Herbert Marcuse discute a dimensão, além de social, transformativa dos valores, fecha a edição atual em tradução direta da versão alemã por Rosalvo Schütz.

Com votos de estima a seus leitores e parceiros, a equipe editorial da Revista Dialectus, bem como os organizadores do presente número, desejam a todos uma leitura prazerosa e instrutiva.

Antonio Francisco Lopes Dias

Eduardo Ferreira Chagas

Francisco Amsterdam Duarte da Silva

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Renato Almeida de Oliveira

Fortaleza, Junho de 2022.

HEGEL E O ENSINO DA FILOSOFIA NOS LICEUS



José Barata-Moura¹

Resumo²: O texto que ora apresentamos é o conteúdo de uma Palestra proferida em Agosto de 2011, em Lisboa, e discute alguns pareceres de Hegel sobre o ensino da filosofia na Universidade, e especialmente nos Liceus. Nosso objetivo é discorrer sobre as três fundamentais “lições” que se pode inferir das meditações hegelianas acerca do ensino da filosofia, a saber: 1) o professor tem que pensar; 2) a filosofia (e o filosofar) não é tão-somente um mero formalismo; 3) a dialéctica se configura como textura, conteúdo, do real e como ocupação nuclear de uma penetração pensante do ser. Primeiramente, nossa argumentação evidencia que, para Hegel, o professor tem que pensar porque este ato é uma exigência fundante do seu trabalho docente de formação. No segundo momento, demonstramos que Hegel se posiciona contrário à tese que afirma o formalismo na contraposição filosofia *versus* filosofar. Em terceiro lugar, expomos que, para Hegel, o ensino e a aprendizagem devem se ocupar, necessariamente, da dialéctica, na medida em que esta não é um mero instrumento da técnica pedagógica, mas porque ela é *constitutiva* do pensar e da manifestação do *ser* no mundo.

Palavras-chave: Hegel. Ensino de filosofia. Filosofia. Dialéctica. Professor.

HEGEL AND PHILOSOPHY TEACHING AT THE LYCEUM

Abstract: The text we present here is the content of a Lecture given in August 2011, in Lisbon, and discusses some of Hegel's opinions on the teaching of philosophy at the University, and especially at the Lyceums. Our objective is to discuss the three fundamental “lessons” that can be inferred from Hegel's meditations on the teaching of philosophy, namely: 1) the teacher has to think; 2) philosophy (and philosophizing) is not just a mere formalism; 3) dialectics is configured as texture, content, of the real and as a core occupation of a thinking penetration of being. First, our argument shows that, for Hegel, the teacher has to think because this act is a fundamental requirement of his teaching training work. In the second moment, we demonstrate that Hegel is opposed to the thesis that affirms formalism in the opposition philosophy versus philosophizing. Thirdly, we show that, for Hegel, teaching and learning must necessarily be concerned with dialectics, insofar as this is not a mere instrument of pedagogical technique, but because it is constitutive of thinking and the manifestation of being. in the world.

Keywords: Hegel. Philosophy teaching. Philosophy. Dialectic. Teacher.

§ 1 *Uma moldura.*

As biliares e atrabiliárias invectivas furiosas de Arthur Schopenhauer contra “os professores de filosofia” (*die Philosophieprofessoren*) e contra o respectivo produto: “a filosofia de professores” (*die Professorenphilosophie*) são, na contundência abstracta do seu iconoclastismo, por demais conhecidas.

A questão do “soldo” (e do reconhecimento “oficial”) esconde as fragilidades (oficiadas) e os desígnios (oficiosos) da “soldadura”, num ambiente institucionalizado de acomodações compradas.

¹ Professor Emérito de Filosofia, no Departamento/Centro de Filosofia da Faculdade de Letras, na Universidade de Lisboa (UL), Portugal. Ex-Reitor da UL. Músico e autor de diversos livros e artigos. Tradutor da obra *O Capital*, de Karl Marx (editora Avante), da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (editora Página a Página), etc. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1086-0376>.

² O Resumo e o *Abstract* foram elaborados pelos Organizadores do Dossiê: Antonio Dias e Renato Oliveira.

“Os senhores querem viver, e de facto vivem, da *filosofia*»³ — acontecendo, porém, que o presumido pecúlio pensante que vai garantindo “o ganha-pão” (*das gagne-pain*) a estes “senhores da ‘indústria filosófica’” (*Herren vom ‘philosophischen Gewerbe’*) acaba por se revelar afinal bem escasso na consistência do seu teor efectivo, ainda que regorjite acolchoado de fartas adiposidades ornamentais que lhe disfarçam tanto o vazio como a intenção:

“A tarefa da filosofia de cátedra [*Kathederphilosophie*], no fundo, é esta: expor [*darlegen*], sob um invólucro [*eine Hülle*] de fórmulas e [de] frases muito abstracto, abstruso, e difícil — por conseguinte, martirizantemente aborrecido [*marternd langweiliger*] —, as principais verdades fundamentais [*die Hauptgrundwahrheiten*] do catecismo”⁴.

Estes sonoros assertos schopenhauerianos — no seu valor facial, genericamente e em abstracto, tomados — parecem prometer algum acerto. No entanto, a par de reaccionarismos vários (e, por vezes, desvairados) que o aquecimento da luta ideológica coeva ajudará a pôr em perspectiva⁵, eles destinam-se, no fim das contas, a emoldurar tão-só uns quantos destilatos (pouco, ou nada, subtis) de envencilhado e empedernido ódio de estimação (agudo) dirigido contra Hegel — taxado, de um modo recorrente e com desenvolta soltura, entre outros mimos (negligenciáveis, por sobreabundantes), de “filosofastro” (*Philosophaster*)⁶ por excelência, de regimento paga “criatura ministerial” (*Ministerkreatur*)⁷, de encartado monumento ao “charlatanismo” (*Scharlatanerie*)⁸ palavroso.

³ Die Herren wollen leben, und zwar von der *Philosophie* leben”, Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Einleitung zur zweiten Auflage (1844); *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang von Löhneysen (doravante: SW), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. I, p. 24.

⁴ Iist die Aufgabe der Kathederphilosophie im Grunde diese: unter eine Hülle sehr abstrakter, abstruser und schwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phrasen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen”, SCHOPENHAUER, *Über den Willen in der Natur*, Vorrede (1854); SW, vol. III, p. 306. Para um desenvolvimento da ideia, veja-se igualmente: SCHOPENHAUER, *Adversaria* (1829), n. 229; *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. Arthur Hübscher (doravante: *Nachlaß*), München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 3, p. 613-615.

⁵ Veja-se a esta luz, por exemplo: SCHOPENHAUER, “Über die Universitäts-Philosophie”, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851), Parerga; SW, vol. IV, p. 171-242. Relativamente a diferentes aspectos desta necessária contextualização, entre a vasta bibliografia disponível: Karl OBERMANN, *Deutschland von 1815 bis 1849. Von der Gründung des Deutschen Bundes bis zur bürgerlich-demokratische Revolution*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1976; Jacques DROZ, *Le romantisme allemand et l'État*, Paris, Payot, 1966; Domenico LOSURDO, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1983, e *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce, Milella Edizioni, 2001; bem como o meu livro *Marx e a crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Editorial Caminho, 1994.

⁶ Cf. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (1847), Vorrede; SW, vol. III, p. 55.

⁷ Cf. SCHOPENHAUER, *Die beiden Grundproblemen der Ethik* (1840), Preisschrift über die Freiheit des Willens, IV; SW, vol. III, p. 610.

⁸ Cf. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, Paralipomena, 24, § 297; SW, vol. V, p. 660. Veja-se também: SCHOPENHAUER, *Foliant II* (1827), n. 238; *Nachlaß*, vol. 3, p. 363-364. O juízo é sempre altamente depreciativo: em muitas passagens dos escritos de Hegel, sentenciam-se, «o autor põe as palavras, e o

Igualmente conhecidos — embora, porventura, em outros círculos de estudiosos destas matérias — são os ajuizamentos tardios levados a cabo pelo antigo aluno Ludwig Feuerbach (não obstante, publicamente crítico do mestre, pelo menos, desde 1839⁹), cujos perceptíveis remoques guardam, no entanto, toda uma outra encadernação, substância, e alcance.

Hegel é recordado, com efeito, numa carta de 1860 a Wilhelm Bolin, como

o modelo [*das Muster*] de um professor alemão da filosofia, [o modelo] de um escolarca filosófico. O Espírito absoluto [*der absolute Geist*] não é senão o professor absoluto [*der absolute Professor*], o professor que, exercendo a filosofia como mister [*Amt*], encontrando no professorado [*Professur*] a sua suprema bem-aventurança [*Seligkeit*] e destinação [*Bestimmung*], faz do ponto de vista da cátedra o ponto de vista cosmológico e histórico-mundial que tudo determina.¹⁰

Hegel, profissionalmente (descontando uma experiência jornalística breve na *Bamberger Zeitung*), foi, de facto, *professor* em diversos períodos da sua vida — desde o preceptorado (não muito entusiasmante) em casas de gente abastada de Bern e de Frankfurt, a uma docência precária em Jena¹¹, até ao magistério no *Ägidien-Gymnasium* de Nürnberg, e depois nas Universidades de Heidelberg e de Berlin.

Mas Hegel não se limitou a *ensinar*. Reflectiu amadurecidamente, e escreveu, também, com uma sistematicidade que não releva apenas do formalismo expectável em pronunciamentos avulsos, sobre o *ensino da filosofia*.

Para além das múltiplas anotações dispersas que são referenciáveis ao longo da obra (e em apontamentos tirados pelos alunos), dispomos, nomeadamente, de três pareceres, cuja releitura atenta merece decerto a pena.

leitor deve pôr o sentido» — “der Autor die Worte setzt, und der Leser den Sinn setzen soll”, SCHOPENHAUER, *Eristische Dialektik* (1830-1831), Basis aller Dialektik; *Nachlaß*, vol. 3, p. 681.

⁹ Cf. Ludwig FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839); *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer (doravante: GW), Berlin, Akademie-Verlag, 1982², vol. 9, p. 16-62.

¹⁰ “das Muster eines deutschen Professors der Philosophie, eines philosophischen Scholarchen. Der absolute Geist ist nichts anderes als der absolute Professor, der die Philosophie als Amt betreibende, in der Professur seine höchste Seligkeit und Bestimmung findende, den Kathederstandpunkt zum kosmologischen und welthistorischen, alles bestimmenden Standpunkt machende Professor.”, FEUERBACH, *Brief an Wilhelm Bolin*, 20. Oktober 1860; GW, vol. 20, p. 292. Lembremos, no entanto, que não é em virtude destas apreciações do magistério hegeliano, mas pela desconsideração feuerbachiana da dialéctica, que Marx observa, a propósito do tratamento como «um cão morto» (*ein toter Hund*) de que Hegel generalizadamente era então objecto no chamado mundo dos cultos: “Feuerbach tem muito [a pesar-lhe] na consciência, quanto a esta perspectiva.” — (“Feuerbach hat viel auf seinem Gewissen in dieser Hinsicht”), Karl MARX, *Brief an Friedrich Engels*, 11. Januar 1868; *Marx – Engels Werke*, ed. IML (doravante: MEW), Berlin, Dietz Verlag, 1974, vol. 32, p. 18.

¹¹ Com manifesto interesse para o nosso tema, veja-se: Manuel J. do CARMO FERREIRA, *Hegel e a justificação da filosofia (Jena, 1801-1807)*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1992.

Datam esses textos de 1812¹², de 1816¹³, e de 1822¹⁴. Têm em vista os níveis liceal e universitário da leccionação da filosofia, e foram elaborados: os dois primeiros, a pedido, respectivamente, de Friedrich Immanuel Niethammer (um amigo dilecto desde a estadia em Jena, ao tempo, inspector-geral do ensino secundário da Baviera)¹⁵ e de Friedrich Ludwig Georg von Raumer (conselheiro do governo da Prússia)¹⁶; o terceiro escrito foi composto por iniciativa própria, tendo por ocasião um despacho (ou uma intimação) do Ministério para que se pronunciasse acerca da qualidade da prestação docente de Leopold von Henning (seu antigo aluno, e colaborador)¹⁷.

§ 2 *Um questionário.*

Nas condições sociais hodiernas — designadamente, as respeitantes à moldura institucional de enquadramento, ao estágio de desenvolvimento da arte, e ao *trabalho do pensar* que em causa sempre está —, o *ensino da filosofia* cruza e interliga dimensões que se revelam atinentes às problemáticas da profissão, de aquilo que se professa, e do *exercício* de um professor.

Dado o limitado tempo de que disponho para esta comunicação — que me não foi, de antemão, encomendada como um *keynote-speech* —, e atendendo a que em outras ocasiões (pelo menos, desde 1972) me debrucei já sobre o tópico em apreço nas suas articulações com o pensamento de Hegel (para cujos resultados, e mediação, remeto)¹⁸,

¹² Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien; Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (doravante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, vol. 4, p. 403-416.

¹³ Cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten*; TW, vol. 4, p. 418-425.

¹⁴ Cf. HEGEL, *Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien*; TW, vol. 11, p. 31-41.

¹⁵ Cf. HEGEL, *Brief an Niethammer, 24. März 1812; Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (doravante: HB), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, vol. I, p. 397.

¹⁶ Cf. Friedrich von RAUMER, *Brief an Kaspar Friedrich von Schuckmann, 10. August 1816* (HB, vol. II, p. 398), bem como *Brief an Hegel, 7. August 1816*; HB, vol. II, p. 104-106.

¹⁷ Recorde-se que, numa carta anterior — onde, aliás, é perceptível o desagradável ambiente de perseguição e de intriga de que os acusados de “demagogismo” eram alvo (e figura aí uma referência inequívoca à situação de von Henning) — Hegel observa, quanto à desprotecção pública de que o exercício da docência se reveste: “o professor de filosofia, em e para si, é um exposto [*ein Expositus*, alusão às crianças abandonadas na roda dos conventos] nato.” — (“der Professor der Philosophie an und für sich ein geborner Expositus ist.”), HEGEL, *Brief an Niethammer, 9. Juni 1821*; HB, vol. II, p. 271. No caso que desencadeou este parecer, a intimação ministerial datava de 1 de Novembro de 1821, o que de manifesto indicia que entretanto o clima se não havia alterado substancialmente... Para um enquadramento desta actividade — menos conhecida (e, por vezes, mal entendida) — de Hegel relativamente a alunos que iam tendo problemas com a polícia em virtude das suas inclinações democráticas “afrancesadas”, veja-se, por exemplo: Jacques D’HONDT, *Hegel en son temps (Berlin, 1818-1831)*, II, III; Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 171-237.

¹⁸ Veja-se, por exemplo, o meu estudo: “Filosofia e filosofar. Hegel versus Kant?”, *O outro Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 219-252. Para outras tematizações em torno desta problemática hegeliana, vejam-se, por exemplo: Manfred BAUM e Kurt-Rainer MEIST, “Durch Philosophie

permito-me saltar de sopetão para um interrogativo que nos poderá introduzir no debate que imagino ser aquele em que o presente Seminário se inscreve.

Que *lições* poderemos nós, então, recolher da meditação hegeliana acerca do ensino da filosofia?

Uma vez que, como Aristóteles lembrava, “em todo o caso, há que filosofar” (Βϙ<9TH N48≅Φ≅N09Ξ≅<) ¹⁹, apontemos que a “lição” pode converter-se ela própria em pertinente matéria de questionamento.

Originariamente, a “lição” (a *lectio*) apresentava-se como uma “leitura” ²⁰ — no período medieval da conventualidade edificante ou da embrionária escolarização em sala, versando, na secura dos entoados (limpos do adorno do cântico) e com alguma neutralidade hermenêutica (por oposição às sanguíneas animações da *disputatio*), os textos escriturísticos ou as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

De pronto, porém, e inaugurando uma tradição robusta e perdurante, a “lição” se veio a contaminar com a figura comunicacional da *prelecção*; muito em particular, a efectuada naqueles especiais momentos solenizados do “discurso legítimo, pronunciado por quem de direito” (*discours légitime, prononcé par qui de droit*) ²¹.

Em termos de valência semântica, por outro lado, deparamos também com um outro trânsito, não menos curioso: passamos da decifração, do ordenamento, e da selecção, dos manuscritos — tarefas fundamentais que, ainda hoje, se depositam no precioso aparato das edições críticas a partir de fontes não impressas ²² — à exposição lida, ao comentário e à

leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten”, *Hegel-Studien*, Bonn, 12 (1977), p. 32-81; Johannes ROHBECK, “Hegels Didaktik der Philosophie”, *Dialektik*, Köln, 2 (1981), p. 122-137; Roberto RACINARO, “Sul concetto hegeliano di ‘Bildung’”, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli, Guida editori, 1985, pp. 1-22; Domenico LOSURDO, “La scuola, la divisione del lavoro e la libertà dei moderni”, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 266-293; Roland W. HENKE, *Hegels Philosophieunterricht*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997²; Paolo GIUSPOLI, “Formazione e mediazione del sapere. Teoria e pratica dell’insegnamento filosofico in Hegel”, *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, ed. Luca Illetterati, Novara, UTET Università, 2007, p. 160-186.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Protréptico*, 2; *Fragmenta Selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, At trhe Clarendon Press, 1958², p. 27.

²⁰ “Diz-se leitura [*lectio*] porque não é cantada, como um salmo ou um hino, mas [porque] apenas é lida.” — (“*Lectio dicitur quia non cantatur, ut psalmus vel hymnus, sed legitur tantum.*”), ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiarum libri XX*, VI, 19, 9.

²¹ Pierre BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p.7.

²² A título de exemplificação, aleatória mas significativa, vejamos, por exemplo, as considerações de William David ROSS, “Introduction”, V; *Aristotle’s Metaphysics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1970, vol. I, p. clv-clxvi.

glosa, às diferentes situações da “aula” e da enunciação perante auditórios, sem esquecer a conclusão “moral” a retirar como ensinamento esperado de uma fábula ou de uma narrativa²³.

Todavia, em rigor — e, sobremaneira, sempre que num quadro filosofante tomada —, a *lição*, na unidade de um mesmo movimento, devém expressão sedimentada de um pensado, e desafio ao empreender de renovadas aventuras no pensar²⁴.

Perspectivada neste quadro, qual é, pois, a grande *lição* de Hegel em torno do ensino da filosofia?

Para simplificar o entrecho, e para circunscrever o âmbito desta fala, tratarei de resumir-me hoje a três vectores principais que vincadamente se desprendem da atitude que preside à concepção hegeliana quanto ao tópico que nos con-voca:

o professor tem que pensar;

a filosofia não é um formalismo;

a dialéctica assoma como textura do real e como ocupação nuclear de uma penetração pensante do ser.

Entremos, portanto, na matéria.

§ 3 O pensar como exigência fundante.

O professor não se limita a debitar aquilo que presumivelmente aprendeu.

O professor não é uma mera caixa de transmissão de sabenças.

O professor *tem que* pensar ele próprio também.

Parece um truísmo, um apotegma óbvio de que nem vale a pena falar, e como tal displicentemente negligenciável; na verdade, porém, e vistas as coisas mais de perto, trata-se de uma funda *exigência constitutiva* — e bem árdua na realização — do nosso quotidiano *mester* de professores de filosofia.

²³ Como, por vezes, também aparece referido: a “instrução” (*instruction*) que se pode colher da leitura das «obras» (*ouvrages*), ou, abreviadamente, a “moral da história”. Cf. Luc de Clapiers, marquês de VAUVENARGUES, *Réflexions et maximes* (1747), n. 429; *Introduction à la connaissance de l'esprit humain. Fragments. Réflexions critiques. Réflexions et maximes. Méditation sur la foi*, ed. Jean Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 319.

²⁴ Trata-se de uma visão, aliás, que um fabulista do quilate de La Fontaine, experimentado na dinâmica que enlaça uma procurada poética da brevidade com o incitamento a que o leitor prossiga enriquecidos itinerários reflexivos, não deixou de registar: “nos assuntos mais belos, é preciso deixar alguma coisa para pensar” — (“il faut laisser/Dans les plus beaux sujets quelque chose à penser”, Jean de LA FONTAINE, *Les lapins. Discours à M. le duc de La Rochefoucauld*), (1678), *Fables*, X, XIV; Paris, Bookking International, 1993, p. 307.

Contudo, uma vez descortinada esta perspectiva, uma vez removida a tampa que assolapa caves e esconsos menos visitados, as interrogações — não raro, indutoras de perplexidade e de turbamento — vão-se-nos adensando quase em catadupa.

Que andamos nós a ensinar?

Será viável *trans-mitir* conteúdos com um sentido apercebível — a recorrente queixa, em regra, é a de que os alunos o não entendem —, se, *para nós próprios*, eles não começarem por fazer sentido?

Como *incentivar* ao *cultivo* de uma *forma* (pensante) na lida com os materiais e com os objectos de estudo — se nós próprios não efectuarmos essa introdução *de dentro* de uma *experiência do pensar* ?

Duros e constantes desafios, numa marcha que, desafiadora, prossegue.

À primeira vista, o ponto de partida adoptado por Hegel para o lançamento das suas reflexões em torno destas matérias parece remeter para o acessório circunstancial de uma simples conjuntura.

Verifica-se que subsiste um quotidiano problema operativo na montagem dos cursos de filosofia que requer resolução. E, desde logo, nesse espaço determinado o docente é chamado a intervir com alguma aportação própria.

Dada a existência de um programa a leccionar (com temáticas genericamente definidas), por um lado, e dada a inexistência, por outro lado, de um compêndio oficial a seguir (em apoio do seu cumprimento), acontece que ao professor tem que ser deixada, e reconhecida, a “liberdade” (*Freiheit*) de usar do seu próprio critério e “discernimento” (*Einsicht*) na “ordenação” (*Ordnung*) e na concatenação ou “conexão” (*Zusammenhang*) das matérias²⁵.

No entanto, esta observação — na aparência singela da sua imediatez banal — possui um contorno e um alcance acentuadamente mais vastos. Com efeito, ela firma-se em, e aponta para, um conceito bem mais complexo e exigente do *processo do ensino-aprendizagem*, que, desde logo, enlaça e mobiliza no elemento da *criatividade* tanto o discente como o docente.

²⁵ Da constatação da ausência de um breviário a repetir decorre a emergência de um tabuleiro de responsabilidade a criativamente ocupar: “Na medida em que ainda não está disponível nenhum compêndio, tem decerto que ficar para o docente a liberdade de, nisso segundo o seu discernimento, formar a ordenação e a conexão [da matéria a tratar].” — (“Insofern noch kein Kompendium vorhanden ist, muß wohl dem Lehrer die Freiheit bleiben, hierin nach seiner Einsicht die Ordnung und den Zusammenhang zu bilden.”), HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), I; TW, vol. 4, p. 404.

Aqui, o ponto fulcral — por cima do qual não há que apressadamente saltar — passa também pelo compreender (e pelo pôr em prática) de toda uma intrínseca (e actualizanda) *dialéctica* da *forma subjectiva* do pensar e do *conteúdo objectivo* dos pensamentos.

No marco disciplinar da filosofia designadamente, a instrução que se tem em vista, e que se realiza, não é:

nem um despejo de carradas de escórias excogitadas no entreposto plástico da memória (passiva) dos alunos — não há “filosofar” (*Philosophieren*) na mera recitação de uma “autoridade” (*Autorität*) exterior²⁶;

nem uma trazida reminiscente do virginalmente já ínsito no recôndito das mentes juvenis (enquanto latência acabada, mas por esaquecimento obscurecida) à superfície luminosa da (auto)consciência²⁷;

nem a prodigalização assistida de ocasiões favoráveis ao precipitado parto prematuro de uns quantos insinuantes achados com deslumbramento tidos por alvoroçada manifestação da frescura de uma “genialidade” (*Genialität*) precoce²⁸.

“A educação” (*die Erziehung*) é um processo de *transformação* — significa “um remodelar da alma” (*ein Umgestalten der Seele*) — em que o saber, tal como “a virtude” (*die Tugend*), «não é nada de inato» (*nichts Angeborenes*), mas «algo de a produzir no indivíduo por uma actividade própria dele” (*etwas in dem Individuum durch dessen eigene Tätigkeit Hervorzubringendes*), pelo que pressupõe toda uma marcha desde aquilo que meramente não passa de “algo de peculiar” (*ein Eigentümliches*) e de “contingente” (*ein Zufälliges*) até uma esfera trabalhada e apropriada de “objectividade” (*Objektivität*) e de “universalidade” (*Allgemeinheit*)²⁹.

Há, sem dúvida, ao longo deste processo, momentos constitutivos em que uma atitude de imprescindível acolhimento define a atmosfera dominante.

²⁶ “A esse subministrar de um outro fundamento, que não o da autoridade, chamou-se filosofar.” — (“Dies Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophieren genannt.”), HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, a; TW, vol. 18, p. 80-81.

²⁷ Para Hegel, “o profundo sentido de pensamento” (*der tiefe Gedankensinn*) que se prende à “re-miniscência” (*Er-innerung*) não é o de uma reprodução (avulsa, ou metódica) de exterioridades entretanto registadas, mas um movimento de interiorização do exercício do pensar — um “tornar-se interior” (*Sich-innerlich-machen*) do saber, pelo “entrar nele [próprio]” (*Insichgehen*) do pensador. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 3, A; TW, vol. 19, p. 44.

²⁸ É neste sentido que Hegel repetidamente põe de sobreaviso quanto à necessidade de se não confundir o pensar com a elocubração de meras “imagens [ou invenções] que não são nem peixe nem carne, nem poesia nem filosofia” — (“Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind”), HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 64.

²⁹ Para todo este desenvolvimento, tenha-se em conta: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 395, Zusatz; TW, vol. 10, p. 71 e 72.

A filosofia não é uma exibição de puro espontaneísmo selvagem manante; ela tem certamente que ser *aprendida* ³⁰.

No entanto, e do mesmo passo, há que ter sempre presente que “o aprender [*das Lernen*] enquanto mero receber [*Empfangen*] e coisa de memória [*Gedächtnissache*] é [apenas] um lado sumamente incompleto do ensino [*Unterricht*].”³¹.

Na relação que estrutura o aprendizado, a tarefa que desafia é, pois, uma outra, e muito diferente — no, e pelo, entramado das suas dimensões:

Trata-se de conduzir “a juventude” (*die Jugend*) num exigente itinerário de efectiva *apropriação* — “desde o mero apreender” (*vom bloßen Auffassen*) de conteúdos inicialmente estranhos e ossificados, até ao desenvolvimento de uma “ocupação auto-activa” (*selbsttätige Beschäftigung*), vitalizada, com eles —; porque, verdadeiramente, “não [é] o receber, mas a auto-actividade do captar [*die Selbsttätigkeit des Ergreifens*] e a força [o poder, *die Kraft*] de voltar a servir-se dele [que] somente fazem de um conhecimento [*Kenntnis*] propriedade nossa [*unseres Eigentum*].”³²

Deste modo, o ensino não consiste de todo em “o inculcar [*das Einprägen*] de uma colecção [*Sammlung*] de singularidades [*Einzelheiten*], ou porventura apenas de um conjunto [*Menge*] de palavras e de maneiras de dizer [*Redensarten*].”³³, susceptíveis de, porventura, proporcionar aos incautos (ou a examinadores pouco avisados) a ilusão de que se detém algo que se não possui.

Ensinar não é, em caso algum, mobilar a trouxe-mouxe espaços desnudados e inertes com umas quantas fórmulas sacramentais de salvífico efeito garantido, erigindo o respectivo papagueio (convenientemente amestrado para disparar mal a deixa se faça ouvir) em retumbante sinal exterior de sucesso educativo, susceptível de concitar o generalizado aplauso e a embevecida satisfação dos espíritos circundantes, destarte tranquilizados e até mesmo ufanos.

³⁰ “Ora, o procedimento para se tornar familiar com uma filosofia plena de conteúdo não é nenhum outro senão o *aprender*.” — (“Das Verfahren im Bekanntwerden mit einer inhaltvollen Philosophie ist nun kein anderes als das *Lernen*.”), HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 411.

³¹ “das *Lernen* als bloßes Empfangen und Gedächtnissache ist eine höchst unvollständige Seite des Unterrichts.”, HEGEL, *Rede zum Schuljahrschluß am 14. September 1810*; TW, vol. 4, p. 332. “A memória [*das Gedächtnis*] como tal é ela própria o modo apenas exterior, o momento unilateral [*das einseitige Moment*], da *existência* do pensar” — (“Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der *Existenz* des Denkens”), HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 464; TW, vol. 10, p. 283.

³² “nicht das Empfangen, sondern die Selbsttätigkeit des Ergreifens und die Kraft, sie wieder zu gebrauchen, macht erst eine *Kenntnis* zu unserem *Eigentum*.”, HEGEL, *Rede zum Schuljahrschluß am 14. September 1810*; TW, vol. 4, p. 332.

³³ “das *Einprägen* einer *Sammlung* von *Einzelheiten*, etwa nur von einer *Menge* Wörter und *Redensarten*”, HEGEL, *Rede zum Schuljahrschluß am 14. September 1810*; TW, vol. 4, p. 333.

Aquilo que converte “o aprender” (*das Lernen*) em “um estudar” (*ein Studieren*) — e trata-se de uma coisa séria³⁴, que não dispensa, mas antes envolve e compromete, “o trabalhar próprio” (*das eigene Arbeiten*) — é, muito pelo contrário, “um transitar recíproco entre o singular e o universal” (*ein wechselwirkendes Übergehen zwischen Einzelnen und Allgemeinen*)³⁵.

Há, portanto, na andança da formação, um indispensável trajecto *subjectivo* que tem que se levado a cabo, e que — não seja por displicência, ou pudor, omitido — envolve *trabalho*. A trajectória que ele é chamado a descrever, por sua vez, encontra-se comandada pela necessária procura de uma articulação dialéctica do uno e do múltiplo, pela circunstância principal de que, como no arranque da *Fenomenologia do Espírito* se sublinha, “a filosofia está essencialmente no elemento da universalidade que contém em si [isto é, nela] o particular”³⁶.

³⁴ É a esta luz que devem ser entendidas as palavras pouco abonatórias de Hegel relativamente ao lugar da “brincadeira” na pedagogia: “Tem por isso que se declarar como um completo disparate a pedagogia lúdica [*die spielende Pädagogik*], que quer dar a conhecer às crianças aquilo que é sério [*das Ernste*] como [um] jogo [*Spiel*], e que coloca ao educador a exigência de se rebaixar ao sentido infantil dos alunos, em vez de os elevar ao sério da coisa. Esta educação lúdica só pode ter como consequência para toda a vida do rapaz que ele vai considerar tudo com um sentido de desdém.” — (“Deshalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er alles mit verächtlichem Sinne betrachtet.”), HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 396, Zusatz; TW, vol. 10, p. 81. No contexto deste pronunciamento severo, a preocupação dominante de Hegel tem a ver com “a disciplina” (*die Zucht*) que importa adquirir, com o aprendizado da “dignidade” (*Würde*) das coisas que se vão descobrindo, com a convicção de que “a obediência é o começo de toda a sabedoria” (*der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit*). Do mesmo passo, não obstante, Hegel igualmente insiste em que “tem que ser despertado” (*muß erweckt werden*), como objectivo irrenunciável, “o pensar próprio das crianças” (*das eigene Denken der Kinder*). Pela minha parte, sou da opinião de que, em determinadas idades e em contornos determinados, a *brincadeira* guarda um fundamental *vector educativo* que não deve ser menosprezado. Só que também aqui há que ser dialéctico, e que fazer intervir a dialéctica. A pedagogia do jogo é *uma coisa muito séria*, não é um arremedo fácil e improvisado de caricaturais infantilismos vários, nem uma projectada compensação serôdia de ressentidas frustrações do adulto relativamente à sua meninice. A “brincadeira” pode converter-se ela própria em ocasião de *crecimento*, e é aí que o papel do educador (formal, ou informal) — não arvorado em controleiro ou moralista, mas enquanto *co-participante* na actividade lúdica — desempenha uma difícil e fundamental função: ajudar à descoberta conjunta do mundo e da vida num registo partilhado em que o “brincar” define uma envolvimento de arranque.

³⁵ Cf. HEGEL, *Rede zum Schuljahrsabschluß am 14. September 1810*; TW, vol. 4, p. 333. Veja-se também uma outra passagem esclarecedora acerca da aprendizagem enquanto processo que leva a “ter-se um conhecimento por dentro” (*eine Kenntnis innezuhaben*). Cf. HEGEL, *Bericht über das Gymnasialschuljahr 1811/1812*; TW, vol. 4, p. 400. Recordemos que se trata de um tópico que já a pedagogia socrática cuidou de pôr em evidência, nomeadamente, com a conhecida contraposição entre aquilo que se toma “do exterior” ($\clubsuit \rightarrow \cong 2\gamma <$) e em exterioridade permanece, e aquilo que “interiormente” ($\clubsuit < * \cong 2\gamma <$) assimilado se possui. Cf. PLATÃO, *Fedro*, 275 ab.

³⁶ “die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt”, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 11.

Quer isto dizer, na teia intrincada de mediações que acarreta, que “a aprendizagem” e que “o ensino da filosofia” não se colocam numa situação de extraterritorialidade relativamente ao *exercício do pensar*.

Não há nem ensino nem aprendizagem da filosofia *fora* de uma *con-vivência* com o pensar, e no pensar.

A filosofia não é uma simples inspiração (ou expiração) pneumática, dispõe de corpo: tem um “conteúdo formado” (*gebildeter Inhalt*), é um saber constituído, “um tesouro” (*ein Schatz*), “um património” (*ein Erbgut*); “o docente possui-o; pensa-o de antemão [e pensa-o perante um auditório, *vordenken*], os alunos pensam sobre ele [depois, *nachdenken*].³⁷

Professor e estudantes — na assimetria relativa das posições que à partida ocupam, e entretecendo as diferenças de transitório estado de maturação que entre eles ocorrem — estão, por conseguinte, vinculados a uma partilhada aventura (e a um trabalho) de pensamento.

Na dinâmica funcional do sistema deste modo instalado, a unidireccionalidade estrita (segundo o modelo da emissão/recepção objectivada) tem que ceder o passo a um alargado jogo de co-operações inter-activas, em que a coetânea (re)modelação dos diferentes sujeitos se vai processando.

“O estudo filosófico” (*das philosophische Studium*), no labor de transformação em que consiste, aponta decerto, em termos de resultado, para que efectivamente “*algo seja aprendido*” (*etwas gelernt werde*); todavia, na unidade de um mesmo movimento, esta aquisição implica também, no quadro de uma negatividade consonante a desdobrar, que “a ignorância [seja] *afugentada*” (*die Unwissenheit verjagt*), que “a cabeça vazia [seja] *preenchida com pensamentos e teor*” (*der leere Kopf mit Gedanken und Gehalt erfüllt*), e — traço decisivo a nunca perder de vista nestas pendências — que “seja desalojada aquela *peculiaridade natural do pensar*, quer dizer: a contingência, [o] arbítrio, [a] particularidade, do opinar [*Meinen*].”³⁸

³⁷ “Der Lehrer besitzt ihn: er denkt ihm vor, die Schüler denken ihn nach.”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 412.

³⁸ “jene natürliche Eigentümlichkeit des Denkens, d. h. die Zufälligkeit, Willkür, Besondertheit des Meinens vertrieben werde.”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 412. O tema da necessária remoção principal da * $\bar{\forall}$ do território firme correspondente ao domínio do saber fundamentado tem atrás de si toda uma imponente e elucidativa trajectória, desde os alvares da Antiguidade grega até Kant, que, ao seu jeito, trata de o recuperar também. Parménides contrapunha, em termos de exclusão recíproca, os dois “caminhos” ($\textcircled{R} * \cong \dots$) que ao indagador da sabedoria se apresentam: um deles conduz à “verdade” ($\square 8Z2\gamma 4\forall$), o outro deixa-nos prisioneiros da “opinião” (* $\bar{\forall}$) em que os mortais se enredam — cf. PARMÉNIDES, *Fragmento B 8 50-53; Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz (doravante: FVS), Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956, vol. I, p. 239. Platão, no marco da sua epistemologia, insistia repetidamente em que o filósofo não pode em absoluto ser confundido com um mero

Estamos, na verdade e em concreto, perante um inequívoco aceno à constitutiva dimensão crítica que nos interpela, e desinquieta, como um dos vectores nucleares do *pensar filosófico*: a questão não é de todo nem a de um armazenamento bruto de mercadorias, nem a de uma entrega às extravagâncias idiossincráticas e mitómanas da raciocinação avulsa e fantasiante³⁹, mas a do assumir pleno de um *exame fundamentado* de aquilo que se pensa.

Esta espinhosa missão será, por certo, mais fácil de verbalizar numa conferência do que de efectivamente cumprir no terreno. Ela reveste-se, porém, e na verdade, de contornos portentosos — não apenas pela natureza intrínseca do seu objecto, e pelas dificuldades sinuosas que levanta, mas fundamentalmente porque eles permeiam e entretecem o quotidiano (prosaico, na sua repetida fenomenalidade) das acções lectivas determinadas.

Em jogo, em equação, em trans-porte comunicacional entre gerações, encontra-se e perfila-se toda uma dinâmica da lida com patrimónios culturais (filosóficos) em que a humanidade deposita e enriquece as experiências da sua marcha mundana no devir das realidades:

Ao professorado [*Lehrstande*, à classe dos docentes] está confiado o tesouro da cultura [*Bildung*], dos conhecimentos [*Kenntnisse*], e [das] verdades [*Wahrheiten*], [um património] no qual todas as idades transcorridas trabalharam, para que o conserve, e transmita à posteridade [*Nachwelt*]. O docente tem de se considerar como o guardião [*der Bewahrer*] e [o] sacerdote [*der Priester*] desta luz sagrada

“filodoxo” (N48 $\bar{*}\equiv>\equiv H$) ou amante de opinações — cf., por exemplo, PLATÃO, *República*, V, 480a. Kant — designadamente, no âmbito da sua demarcação crítica relativamente aos procedimentos dogmáticos da tradicional metafísica dominante — percorre trilhos semelhantes, ao censurar todos aqueles que se apressam “a transformar [o] trabalho em jogo, [a] certeza em opinião, e [a] filosofia em filodoxia” — “Arbeit in Spiel, Gewi $\bar{\exists}$ heit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln”, Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage; B XXXVII. O tratamento hegeliano do tópico — até pela fundamentalidade da sua acentuação — revela-se, de igual modo, esclarecedor. De alguma maneira, “o opinar” (*das Meinen*) e “a opinião” (*die Meinung*) limitam-se, no fundo, a dizer aquilo que é “meu” (*mein*) na imediatez de uma certeza sensível (interiormente, ou num campo de exterioridade, intuída), sem cuidar de pelo estudo (pelo pensar) ascender à verdade “universal” (*allgemein*) da coisa que, correspondendo ao seu desenvolvimento concreto, a vem a dar também como algo de “comum” à experiência “de todos” (*allgemein*). Cf., por exemplo, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, I (TW, vol. 3, p. 85) e *Wissenschaft der Logik*, I, I, I, 2, B, a (TW, vol. 5, p. 126). A evocação de Heraclito devém, a este propósito, pertinente: “sendo embora o logos comum [$>\Lambda< \bar{H}$], a turba [os muitos, $\equiv\supset B\equiv 88\equiv \bar{\cdot}$] vive como se tivesse um entendimento [das coisas, $N\Delta <0\Phi 4H$] peculiar [próprio a cada um, $\cap *4\forall$].” — “ $\bar{9}\equiv\bar{\neg} 8 (\equiv\Lambda *'f <\bar{9}\equiv H >\Lambda <\equiv\bar{\neg} \cdot\phi\equiv\Lambda\Phi 4 < \equiv\supset B\equiv 88\equiv\bar{R})H \bar{\emptyset} * \bar{\cdot} \forall < \clubsuit \Pi \equiv < \bar{9}\gamma H N\Delta <0\Phi 4 < \bar{\cdot}$ », HERACLITO, *Fragmento B 2*; FVS, vol. I, p. 151.

³⁹ Como não deixa de ser observado, “o principal da mitologia é obra da razão fantasiante, que faz da essência objecto, mas ainda não tem nenhum outro órgão senão o modo sensível da representação” — “die Hauptsache der Mythologie ist Werk der phantasierenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise», HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, b; TW, vol. 18, p. 102-103. Daí que — designadamente, contra certos maneirismos de extracção schellinguiana — Hegel tanto insista em que a filosofia não é “coisa da imaginação” (*Sache der Einbildungskraft*) ou da “fantasia (*Phantasie*), mas “coisa do conceito” (*Sache des Begriffs*), “coisa da razão” (*Sache der Vernunft*). Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), II, Einleitung; TW, vol. 9, p. 10.

[*heiliges Licht*], para que ela não se apague, e a humanidade [*die Menschheit*] não volte a afundar-se na noite da antiga barbárie.⁴⁰

A exigência vinculativa da *mobilização de um pensar efectivo*, enquanto alicerce e ferramenta aos quais a interpretação em geral não pode renunciar sob pena de desastrado desvirtuamento, está sempre presente, é uma constante — mesmo quando, aparentemente, em causa está apenas um comezinho expôr de matéria:

“Esta transmissão [*Überlieferung*] tem, por um lado, que acontecer com uma preocupação de fidelidade [*mit treuer Bemühung*, àquilo que, oriundo de outrem, é transmitido], mas, simultaneamente, a soletração [*der Buchstabe*]” — essa figura encarecida e estilizada da hermenêutica, destinada a descrever voos de mais ambiciosa amplitude⁴¹ — “só se torna justamente frutuosa [*recht fruchtbringend*] através do sentido próprio e [do] espírito [próprio] do docente.”⁴²

A responsabilidade, que sobre o ensinante impende, de nas aulas não se limitar a ser “um espelho enquanto instrumento morto” (*ein Spiegel als totes Werkzeug*), mas efectivamente “chama que aquece” (*erwärmende Flamme*), é, na verdade, tremenda — até porque ela representa, apesar de tudo, um núcleo fundamental do próprio ofício que no dia a

⁴⁰ “Dem Lehrstande ist der Schatz der Bildung, der Kenntnisse und Wahrheiten, am welchem alle verflochtenen Zeitalter gearbeitet haben, anvertraut, ihn zu erhalten und der Nachwelt zu überliefern. Der Lehrer hat sich als den Bewahrer und Priester dieses heiligen Lichtes zu betrachten, da es nicht verlösche und die Menschheit nicht in die Nacht der alten Barbarei zurücksinke.”, HEGEL, *Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809*; TW, vol. 4, p. 307. Para outros desenvolvimentos em torno do tema da guarda do “fogo sagrado” (*heiliges Feuer*), sob o prisma da cultura e da filosofia, veja-se, por exemplo: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, Heidelberger Niederschrift; TW, vol. 18, pp. 12-13.

⁴¹ Gadamer, que, por seu turno, também insiste em que há que “aprender a soletrar Hegel” — “Hegel buchstabieren zu lernen”, Hans-Georg GADAMER, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien* (1971), Vorwort; Tübingen, J. C. B. Mohr (Paulk Siebeck), 1980, p. 5 — trata, de alguma maneira, de desenvolver este tópico hegeliano em clave hermenêutica: “todo o ler que entende [ou compreende, *alles verstehende Lesen*] é sempre já uma espécie de reprodução e de interpretação”, ou o “entender que lê [*lesendes Verstehen*] não é o repetir de algo de passado, mas participação num sentido presente.” — (“alles verstehende Lesen ist immer schon eine Art von Reproduktion und Interpretation. [...] Lesendes Verstehen ist nicht ein Wiederholen von etwas Vergangenen, sondern Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn.”). GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), I, II, 2, c e III, III, 1, a; Tübingen, J. C. B. Mohr (Paulk Siebeck), 1975⁴, respectivamente, p. 153 e 370. Por esta abordagem ecoam também não poucas ressonâncias de um reconhecido enfoque heideggeriano: “A interpretação não é a tomada de conhecimento do entendido, mas a elaboração das possibilidades projectadas no entender.” — (“Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.”). Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), § 32; Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972¹², p. 148. Para outras considerações em torno da “hermenêutica da letra” (*Hermeneutik des Buchstaben*) e da soletração, veja-se, por exemplo: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (1829), B; *Hermeneutik und Kritik*, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993⁵, pp. 343-344.

⁴² “Diese Überlieferung muß einerseits mit treuer Bemühung geschehen, aber zugleich wird der Buchstabe erst durch den eigenen Sinn und Geist des Lehrers recht fruchtbringend.”, HEGEL, *Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809*; TW, vol. 4, p. 307.

dia se exerce: com efeito, “esta alma que habita o docente”, este exercício do pensamento em acto, “é aquilo que constitui a eficácia [*die Wirksamkeit*] do seu ensino.”⁴³

Incontornavelmente, o professor de filosofia *tem que pensar* — não apenas *antes*, não apenas *durante*, mas como o *fundo* alimentador do qual todo o seu magistério se ergue e ganha estação.

Todavia, Hegel — aproveitando a homenagem a um colega que se aposentava para introduzir uma observação de alcance mais amplo — também cura de adiantar, não sem algum vislumbre de melancolia na ponta:

O docente, depois de na sua profissão [*Beruf*] ter espalhado as sementes do conhecimento, retira-se da obra; ainda que alguma coisa de aquilo que foi semeado não tenha encontrado solo próspero, globalmente, ele está certo do efeito [*Wirkung*], e do sucesso [*Erfolg*], [da sua obra], em virtude da força superior, da [força] espiritual, que ele colocou na dádiva dispensada [*ausgespendete Gabe*]; ele pode regozijar-se interiormente [*bei sich*] com o pensamento na sementeira que germinará; porém, raramente lhe caberá em sorte sobretudo a felicidade de abarcar com a vista o campo das paveias e de, numa tal visão de conjunto, fruir do seu trabalho.⁴⁴

É afinal a dura condição de um exigente ministério, que, com confiança e sem desânimos, importa, no entanto, manter nos seus rumos.

§ 4 *Contra o formalismo na contraposição de filosofia e de filosofar.*

Chegou a altura de passarmos agora à segunda nota prometida.

Na sequência de tudo quanto temos vindo a acompanhar, este movimento irá levar-nos à consideração de que, do ponto de vista hegeliano, a filosofia *não é* um formalismo.

Duas observações preliminares importa reter.

Por um lado, e em termos substanciais, a filosofia não se apresenta como uma delicada elocubração no vazio⁴⁵: “Não se pode pensar sem pensamentos, não [se pode]

⁴³ “Diese inwohnende Seele des Lehrers ist es, was die Wirksamkeit seines Unterrichts ausmacht.”, HEGEL, *Rede auf den Amstvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809*; TW, vol. 4, p. 307.

⁴⁴ “Der Lehrer, wenn er in seinem Berufe den Samen der Erkenntnis ausgestreut hat, tritt von seinem Werke zurück; wenn auch einiges des Ausgesäten nicht gedeihlichen Boden fand, ist er im ganzen der Wirkung und des Erfolgs gewiß, um der geistigen, um der höheren Kraft willen, die in der ausgespendeten Gabe liegt; er kann sich des Gedankens an die Saat, die aufgesprossen sein werde, bei sich erfreuen; aber selten wird ihm das Glück zuteil, das Feld der Garben zumal zu überschauen und in solchem Gesamtanblick seiner Arbeit zu genießen.”, HEGEL, *Rede auf den Amstvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809*; TW, vol. 4, p. 306.

⁴⁵ Pelo contrário, e de um modo constitutivo, “o conteúdo da verdade” (*der Inhalt der Wahrheit*) assoma como aquilo que configura propriamente «o interesse da filosofia» (*das Interesse der Philosophie*), o elemento no qual ela respira. Cf. HEGEL, *Über den Unterricht der Philosophie auf Gymnasien* (1822); TW, vol. 11, p. 34.

conceber sem conceitos.” — “Man kann nicht denken ohne Gedanken, nicht begreifen ohne Begriffe”⁴⁶.

A filosofia tem, portanto, um *conteúdo*.

Um *conteúdo* que importa, desde logo, *conhecer* no seu acervo culturalmente constituído, onde se depositam os interpelantes produtos dessa imponente “galeria dos heróis da razão pensante” (*Galerie der Heroen der denkenden Vernunft*)⁴⁷ que a História da Filosofia documenta (não como arquivo morto de curiosidades empoeiradas, mas como base de uma interlocução a empreender nos, e com os, novos contextos que se apresentam⁴⁸).

Um *conteúdo* que é absolutamente indispensável *pensar*, na medida em que, no seu teor determinado, ele expressa (no próprio fluir da sua diversidade) e oferece (reflectida num acervo rico de instanciações) a realidade deveniente do ser, acontecendo ademais que, por inscrição de natureza, “a tarefa da filosofia” (*die Aufgabe der Philosophie*) consiste precisamente, não numa narrativa de fenomenalidades⁴⁹, mas em “conceber *aquilo que é*” (*das, was ist zu begreifen*)⁵⁰.

Por outro lado, a *forma* não corresponde nem a um *prius* originário desligado — enquanto condição transcendental de possibilidade — da multiplicidade aparente no registo do empírico, nem a uma adjunção exterior articulante, poética ou artisticamente congemina

Sobre algumas das implicações do conceito hegeliano da verdade — desde logo, ao nível da sua determinação objectiva e subjectiva —, veja-se, por exemplo, o meu estudo: “A concepção hegeliana da verdade”, [no livro intitulado] *Estudos sobre a ontologia de Hegel. Ser, verdade, contradição*, Lisboa, Edições Avante, 2010, p. 111-141.

⁴⁶ HEGEL, *Brief an Niethammer*, 24. März 1812; HB, vol. I, p. 398.

⁴⁷ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, A; TW, vol. 18, p. 20.

⁴⁸ Daí os irónicos (mais do que macabros) remques lançados contra a “erudição” (*Gelehrsamkeit*) estéril e autopsial que parece confrangedoramente esquecer-se do elementar facto de que “múmias trazidas para o [seio do] vivo não podem nele aguentar-se” (“*Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten*”). Daí os repetidos alertas dirigidos contra a ingénua e ilusória crença — a que alguns, com sisudez ou entediados, se encostam — de que “as questões da nossa consciência, os interesses do mundo de agora” (“*die Fragen unseres Bewußtseins, die Interessen der jetzigen Welt*”) se podem encontrar já respondidos “entre os Antigos” (*bei den Alten*). Daí o incitamento constante à vigilância e à vigília de um pensar desperto, posto que, por intrínseca constituição, “a filosofia não é um sonambulismo, mas, antes, a consciência mais acordada” (*die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewußtsein*). Vejam-se, para todos estes desenvolvimentos: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, A, 3, c; TW, vol. 18, respectivamente, p. 66, 64, e 58.

⁴⁹ Como, em contraposição à historialidade de um mero alinhamento de relatos, e desvendando o nervo fundamental da operação a produzir — se destaca: “A filosofia, porém, não deve ser nenhuma narrativa [*Erzählung*] de aquilo que acontece, mas um conhecimento de aquilo que aí é *verdadeiro*, e a partir do verdadeiro ela deve, além disso, conceber aquilo que na narrativa aparece como um mero acontecer.” — “Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was *wahr* darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint.”, HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, Vom Begriff im allgemeinen; TW, vol. 6, p. 260.

⁵⁰ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

com o fito de domesticar (subjectivamente) refractários e incomensuráveis materiais em bruto.

Muito pelo contrário. A forma é unidade articuladora do múltiplo, mas num registo e num regime ontológicos de inerência deveniente. A forma não é uma excrescência que de fora advém ao ser, mas a própria estrutura que, de dentro dele, determina, articula, e rege, a sua manifestação.

De acordo com a *Phänomenologie des Geistes*: “a forma é o devir nativo [*das einheimische Werden*] do próprio conteúdo concreto”⁵¹; na bela formulação da *Ästhetik*: “a forma habita imediatamente na matéria, como sua essência verdadeira e poder configurante [*gestaltende Macht*]”⁵².

Ora, aquilo que, de alguma maneira, caracteriza o *formalismo* enquanto atitude intelectual (ou apanágio procedimental típico do “entendimento”, do *Verstand*)⁵³ é, por conseguinte, para Hegel, o facto de operar, e de manter, uma dissociação principal entre organização abstracta (com traços de generalidade vazia), por um lado, e conteúdo objectivo determinado, por outro.

Trata-se, pois, — e por este tabuleiro rompe toda a crítica hegeliana do *idealismo* moderno *não-dialéctico* — de uma decomposição hipostasiada que, entronizando “a subjectividade abstracta” (*die abstrakte Subjektivität*) sobre a qual “o formalismo puro” (*der reine Formalismus*) repousa⁵⁴, desatende o movimento próprio das realidades, e deixa escapar o *fundamento* da sua determinação.

⁵¹ “die Form das einheimische Inhalt des konkreten Inhalts selbst ist”, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 55.

⁵² “die Form wohnt der Materie, als deren wahrhaftes Wesen und gestaltende Macht, unmittelbar ein”, HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, 2, A, 3; TW, vol. 13, p. 175. Lembremos, a título de curiosidade, que, remetendo para as concepções de David de Dinant — embora João Escoto Eriúgena também pudesse ser com pertinência invocado —, já Giordano Bruno insinuava que é *la materia* que “faz sair do seu seio as formas” (*manda dal suo seno le forme*), porque “as tem em si” (*le ha in sé*). Cf. Giordano BRUNO, *De la causa, principio e uno* (1584), IV; *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ed. Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958, p. 315. Veja-se o meu estudo: “A ‘matéria’ para Giordano Bruno”, *Estudos italianos em Portugal*, Lisboa, n. 45-47 (1982-1984) [1985], p. 299-327.

⁵³ É dentro destes parâmetros que se desenvolve, e compreende, a recorrente crítica hegeliana da “lógica do entendimento” (*Verstandeslogik*), e da sua (por vezes, sofisticada) clausura num inescapável analiticismo formal abstracto sem mordente sobre a deveniência objectiva das realidades. Nos termos da referida lógica (não-dialéctica), “o conceito” (*der Begriff*) é reduzido a “uma mera forma do pensar” (*eine bloße Form des Denkens*), num quadro onto-gnosiológico em que, de alguma maneira, se consoma um incomensurável “dualismo” (*Dualismus*), dialecticamente não mediado (e, portanto, metafísico), entre “o pensar” (*das Denken*), tomado como “uma actividade meramente subjectiva e formal” (*eine bloße subjektive und formelle Tätigkeit*), e “o objectivo” (*das Objektive*), entendido como “algo de firme e de disponível [existente] por si” (*ein Festes und für sich Vorhandenes*), na figura petrificada da imediatez em que no campo da “representação” (*Vorstellung*) ocorre. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §§ 160, Zusatz e 192, Zusatz; TW, vol. 8, respectivamente, p. 307-308 e 344-345.

⁵⁴ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Einleitung; TW, vol. 18, p. 176.

No marco da problemática sobre a qual nesta comunicação nos debruçamos, este tópico do “formalismo” conhece também um peculiar rebatimento. Ele vem, no fundo, a desembocar na *vexata e magna quaestio* das relações que subsistem entre “filosofia” e “filosofar”, e do modo determinado de as entender.

Com frequência, esta debatida questão é-nos apresentada, ainda hoje até, como polarizando uma embaraçante “antinomia”. Alguns espíritos mais alvoroçados — esgrimindo, precipitada e extremadamente, com os mecanismos exclusivos da disjunção (só na aparência abstracta, clarificadora) que se verte no usual esquema alternativo do “ou ... ou”⁵⁵ — pretendem mesmo dá-la como configurando uma “antítese” em absoluto inultrapassável.

No entanto, nós também sabemos que, para Hegel, e na economia do seu pensamento, justamente, “a luta da razão [*der Kampf der Vernunft*] consiste em triunfar de aquilo que o entendimento fixou”.⁵⁶ A contraditoriedade dialéctica das realidades não apaga nem dissolve o momento da imediatez determinada, mas obriga a que ela não seja abstractamente erigida em unilateralidade rígida por si subsistente, e nessa figura acabada.

E é efectivamente neste horizonte albergando a complexidade plástica do devir que se desdobra o tratamento hegeliano destas disputadas matérias.

Posto que, como mencionado de início, já em ocasiões anteriores me foi dado abordar o tema, cuidarei agora de circunscrever-me ao que me parecem ser as suas articulações essenciais.

O ponto de referência remoto é, certa e compreensivelmente, a doutrina transmitida de Kant (e, depois, em diferentes tonalidades glosada), segundo a qual, e nos termos de uma formulação publicada em 1800, “sobretudo, ninguém que não pode [que não é capaz de] filosofar se pode chamar um filósofo. O filosofar só se deixa aprender, porém,

⁵⁵ A apreciação hegeliana das manipulações metafisicamente abstractas do aparelho intelectual da disjunção é, aliás, conhecida: “De facto, em parte alguma — nem no Céu nem na Terra, nem no mundo espiritual nem no [mundo] natural — há um tal ou-ou abstracto [*ein so abstraktes Entweder-Oder*] como o entendimento o afirma. Tudo o que quer que seja é um concreto [*ein Konkretes*], [e], com isso, algo de em si próprio [*in sich selbst*] diferente e contraposto.” — “Es gibt in der Tat nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder-Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles, was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes.”, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 119, Zusatz 2; TW, vol. 8, p. 246. Tenham-se igualmente em conta, até pela tecnicidade exibida, as considerações mais esmiuçadas sobre “o silogismo disjuntivo” (*der disjunktive Schluß*): HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, I, 3, C, c; TW, vol. 6, p. 398-401.

⁵⁶ “Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden.”, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 32, Zusatz; TW, vol. 8, p. 99.

através do exercício [*Übung*] e de [um] uso propriamente seu [*selbsteigener Gebrauch*] da razão.”⁵⁷

Esta recorrente orientação kantiana prolifera, aliás, ao longo dos anos, em reflexões programáticas, em apontamentos marginais, e em comentários avulsos recolhidos da exposição nas aulas pelos seus auditores, coincidindo, contudo, no vincar de um mesmo escopo fundamental.

Basicamente, tratar-se-ia de “aprender, não filosofia, mas a filosofar.”⁵⁸ De onde as retumbantes decorrências esperadas, inscritas em fórmulas lapidares: em rigor, “a filosofia não pode ser ensinada”⁵⁹, “não se pode aprender filosofia nenhuma, mas sim [apenas se pode] aprender a filosofar”⁶⁰.

O imediato elemento desencadeador das contundentes reacções de Hegel, porém, na proximidade mais efervescente da circunstância que se vivia, soprava de outras bandas. Prendia-se com, e desprendia-se de, os aligeiramentos interpretativos airados dessa doutrina de extracção kantiana que, tomados no contangente rodopio da exaltação romântica e por ela coloridos⁶¹, tinham livre curso assegurado, e pareciam suscitar mesmo uma crescente aclamação efusiva em claustros universitários, nas arenas da educação, e nos palcos por onde a cultura em geral se passeia.

⁵⁷ “Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophieren kann. Philosophieren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.”, Immanuel KANT, *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), Einleitung, III; *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (doravante: Ak.), Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1923, vol. IX, p. 25. Para desenvolvimentos em torno desta temática, podem ver-se, entre outros, o meu livro *Kant e o conceito de filosofia* (1972), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, bem como: Herman Jean DE VLEESCHAUWER, “Philosophie lehren – Philosophieren lernen”, *Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag*, ed. W. Arnold e H. Zeltner, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, 1967, p. 283-298; Oswaldo MARKET, “La gran lección de Kant sobre la naturaleza del filosofar”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 2 (1981), p. 13-29; Manuel J. do CARMO FERREIRA, “O socratismo de Kant”, *Kant*, ed. J. Barata-Moura, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1982, p. 13-39; Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, “Kant e o ensino da filosofia”, *Filosofia*, Lisboa, 2 (1988), p. 166-178; Margit RUFFING, “Selbstdenken” und “Wahrhaftigkeit” — Überlegungen zu Kants zetetischer Methode”, *Studi italo-tedeschi. Deutsch-italienische Studien*, ed. Roberto Cotteri, Merano, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 2005, p. 391-405; Giuseppe MICHELI, “L’insegnamento della filosofia secondo Kant”, *Insegnare Filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, ed. Luca Illitterati, Novara, UTET Università, 2007, pp. 136-159.

⁵⁸ “Nicht philosophie, sondern philosophieren lernen.”, KANT, *Reflexionen zur Logik*, n. 1629; Ak., vol. XVI, p. 50.

⁵⁹ “Die Philosophie nicht gelehret werden kann”, KANT, *Vorlesungen über Logik. Logik Philippi*; Ak., vol. XXIV.1, p. 321.

⁶⁰ “Man kann keine philosophie lernen, wohl aber philosophieren lernen”, KANT, *Reflexionen zur Logik*, n. 1652; Ak., vol. XVI, p. 66.

⁶¹ Informa, a propósito, um esclarecido e conceituado biógrafo que foi, precisamente, por já estar farto de todo esse grassante “romantismo misterioso” (*mysteriöse Romantik*) envolvente que Hegel viu reforçar-se nele a “convicção” (*Überzeugung*) de que a filosofia é “pura e simplesmente ensinável” (*schlechthin lehrbar*), daí retirando as convenientes consequências no que diz respeito à orientação da pedagogia. Cf. Karl ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), II, Übergang zum Rektorat in Nürnberg, Spätherbst 1808; ed. Otto Pöggeler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 248.

Se aquilo que afinal importa, levando ao extremo uma entusiasmada antitética abstracta (de altissonante e requintado recorte), é tão-só «filosofar» — com uma licença completa para a subalternização (discreta), ou para o menosprezo (aberto), de tudo quanto a «conteúdos» cheire — então,

passa a ser permitido, encorajado, e aplaudido, todo um abreviado sobrevoos galante da História da Filosofia (são aludidos os procedimentos, ao tempo constatados e notórios, de Franz Baader e de Friedrich Schlegel)⁶²,

fica superiormente autorizada a magnificação leviana e preconceituosa de uma descosida “actividade produtiva” (*produktive Tätigkeit*) de delicado e poetante pendor subjectivista⁶³, entregue à simples expressão deleitada de aquilo que pelas subtis vibrações da alma vai passando,

desimpede-se a passagem, e escancaram-se enfim as portas, a nutridos enxurros de “rabulistica do arbítrio” (*Rabulistere der Willkür*)⁶⁴, animados de um acelerado movimento de fluidos apontando à reentronização de um sentimentalismo irracionalista como última instância decisória (configurando o ramalhete uma atitude que, diga-se em abono da verdade, já o próprio Kant com denodo combatia⁶⁵).

Isto é, os aclamados paladinos coevos do «formalismo» subjectivista, nas suas diversificadas obediências e ramificações, dedicam-se, no fundo, a um curioso número (paracircense) de prestidigitação cogitativa:

usam e abusam das declinações declamatórias do *Selbstdenken*, do «pensar por si» -- que lhes vai atafulhando o verbo atafulado —, mas para entumescer rotundamente o “si”, e despedir pela socapa o *pensar*.

Ora, aquilo que acontece na efectiva verdade das realidades — ficando, no entanto, esfumado e elidido nas vaporosas espirais de exaltação com a qual estes comportamentos denunciados se deslumbram — é que o *pensar*, não sendo exclusiva *forma* ou *fôrma* de mera proveniência subjectiva (em versão transcendentalista seca, ou

⁶² Cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten* (1816); TW, vol. 4, p. 420-421.

⁶³ Cf. HEGEL, *Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien* (1822); TW, vol. 11, p. 38.

⁶⁴ Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 20-22.

⁶⁵ Relativamente à crítica kantiana da «misologia» (*Misologie*) — uma categoria já utilizada, por exemplo, em PLATÃO, *Fédon*, 89 c – 91 c —, enquanto desconsideração e tendencial aviltamento dos procedimentos da racionalidade: KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, transzendente Methodenlehre, IV (A 855, B 883), bem como *Logik*, Einleitung, III (Ak., vol. IX, p. 26) e *Reflexionen zur Metaphysik*, n. 4893 (Ak., vol. XVIII, p. 21). Para uma caracterização dos celebrados e divinos «efeitos da graça» (*Gnadenwirkungen*) numa «presumida experiência interior» (*vermeinte innere Erfahrung*) como epifania de um “visionarismo exaltado” (*Schwärmerei*): KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, I, Allgemeine Anmerkung; Ak., vol. VI, p. 53. Para uma desmontagem acerba da «filosofia do sentimento» (*Gefühlphilosophie*) em geral: KANT, *Von einem neuerdings erhobene vornehmen Ton in der Philosophie* (1796); Ak., vol. VIII, p. 397-406.

demolhadamente romântica), tem, pelo contrário, e por estrutural condição, que perscrutar e que *conceber*, paciente e fundadamente⁶⁶, os meandros constitutivos do ser na sua devenida.

As multiplicadas reticências (para comedidamente usar de uma qualificação branda) que a resplandecente exuberância amaneirada destas desenvolturas em voga⁶⁷ suscita ao olhar crítico do filósofo e do professor Hegel inscrevem-se decerto num ajuizamento severo, mas que releva de toda uma *outra* visão das coisas.

Passo a citar duas amostras ilustrativas de aquilo que na certa apreciação de Hegel em causa se encontra:

segundo a mania [*Sucht*] moderna, em particular da pedagogia, uma pessoa também não deve ser ensinada quanto ao *conteúdo* [*Inhalt*] da filosofia — como se alguém houvesse de *aprender a filosofar sem conteúdo* [*ohne Inhalt philosophieren lernen*]; isto significa, aproximadamente [o seguinte]: há-de viajar-se, e de viajar-se sempre, sem conhecer [ou sem aprender a conhecer, *kennenzulernen*] as cidades, os rios, as terras, os homens, etc.⁶⁸

Tornou-se um preconceito [*ein Vorurteil*], não somente do estudo filosófico, mas também da pedagogia (e aqui com maior alcance ainda), que o *pensar por si* [*Selbstdenken*] devia ser desenvolvido e exercido, em primeiro lugar, no sentido de que ele *não dependeria do material*, e, em segundo lugar, como se o *aprender estivesse contraposto ao pensar por si* — quando, de facto, o pensar só se pode exercer sobre um material que não é nenhuma paridura [*Geburt*] e composição da fantasia, ou nenhuma intuição [*Anschauung*] (chame-se-lhe sensível ou intelectual), mas um *pensamento* [*ein Gedanke*]; e, além disso, um pensamento não pode ser aprendido senão pelo facto de ser *ele próprio pensado*.⁶⁹

⁶⁶ É por isso que, hegelianamente, “a paciência” (*die Geduld*) não se limita a ser uma virtude do Espírito no seu “enorme trabalho da história mundial” (*ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*) — cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, pp. 33-34 —, mas constitui ela própria também «um requisito principal do filosofar» (*ein Haupterfordernis des Philosophierens*), como numa recensão de 1831 é expressamente referido: HEGEL, *Der Idealrealismus. Erster Teil. Auch unter dem besonderen Titel: Der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt. Von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert*; TW, vol. 11, p. 467.

⁶⁷ Recordemos que Hegel, ao zurzi-las, não deixa de comparar as insinuantes e contingentes “filosofias da moda” (*Modephilosophien*) a “uma luminescência” (*ein Leuchten*) de “fogo de palha” (*Strohfeuer*) que, por vezes, se reveste de episódios eruptivos. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, III, E; TW, vol. 20, pp. 456-457.

⁶⁸ “Nach der modernen Sucht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem *Inhalt* der Philosophie unterrichtet werden, als da \exists man *ohne Inhalt philosophieren lernen* soll; das hei \exists t ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen usf. kennenzulernen.”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 410. Ou, na ordem metafórica, transitando do turismo para a marcenaria: “Kant é citado com admiração por ensinar, não *filosofia*, mas a *filosofar*; como se alguém ensinasse o carpinteirar, mas não a fazer uma mesa, [uma] cadeira, [uma] porta, [um] armário, etc” — “Kant wird mit Bewunderung angeführt, da \exists er *Philosophieren*, nicht *Philosophie* lehre; als ob jemand das Tischlern lehrte, aber nicht, einen Tisch, Stuhl, Tür, Schrank usf. zu machen.”, HEGEL, *Aphorismen aus Hegels Wastebook*; TW, vol. 2, p. 559.

⁶⁹ “Es ist ein Vorurteil nicht allein des philosophischen Studiums, sondern auch der Pädagogik — und hier noch weitgreifender — geworden, da \exists das *Selbstdenken* in dem Sinn entwickelt und geübt werden solle, da \exists es

De um modo que convém assinalar com a atenção devida -- a fim de que a justa incidência e o verdadeiro alcance da crítica se tornem perceptíveis --, o posicionamento que Hegel assume, e em que se estriba, é *diferente*: não apenas diametralmente oposto, mas *dialecticamente* outro.

A *forma* filosófica do *pensar* — o *conceber* dos objectos no correspondente horizonte crítico e dialéctico de um *pensamento* — é constitutiva da actividade filosofante, do *filosofar*, da vivificação (pensada) da filosofia; em caso algum, e de maneira alguma, ela é enjeitada, despedida, ou secundarizada.

Todavia — e esta assoma como a perspectiva fundamental a reter, e a observar —, nunca é na ausência, ou no vazio, de uma relação com o ser que o trabalho, com *autoria* exigida, do pensar filosófico se exercita e desenvolve.

Daí que, retrospectivamente, Hegel volte a insistir, uma e outra vez, na criatividade pensante, incontornável, que subtende e anima tanto o *ensinar* como a *aprendizagem*:

A filosofia tem que *ser ensinada* e [tem que ser] *aprendida*, tal como qualquer outra ciência. O infeliz prurido de educar [*erziehen*] para o *pensar por si* [*Selbstdenken*] e [para] o *produzir próprio* [*eigenes Produzieren*, apenas a partir dos fortuitos achados e convicções imediatos da subjectividade entregue a si própria] veio a ensombrar [isto é, a obscurecer] esta verdade — como se, quando eu aprendo [o que é a] substância, [a] causa, ou que quer que seja, *eu próprio* não pensasse [também],

erstlich dabei auf das *Material nicht ankomme* und zweitens als ob das *Lernen dem Selbstdenken entgegengesetzt sei*, da in der Tat das Denken sich nur an einem solchen Material üben kann, das keine Geburt und Zusammenstellung der Phantasie oder keine, es heiße sinnliche oder intellektuelle Anschauung, sondern ein *Gedanke* ist, und ferner ein Gedanke nicht anders gelernt werden kann als dadurch, daß er *selbst gedacht* wird.”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten* (1816); TW, vol. 4, p. 422. A consequência da elevação ao trono do formalismo amaneirado deste ponto de vista que privilegia o “filosofar” desenvolvido em detrimento da “filosofia” com embasamento — e que, ao jeito do censurado na *Naturphilosophie* de Schelling, se refastela em “uma mistura, desprovida de pensamento, da empiria mais comum com as superficiais determinações ideais” (*eine gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Bestimmungen*) — não se fez esperar: “Por esse facto, a filosofia afundou-se numa abjecção universal e [num] desprezo [universal], que aqueles que asseguram estar na posse do filosofar frequentemente partilham. Para o lugar da seriedade do conceber, da circunspecção do pensamento, entra um jogo com [súbitos] achados triviais [*läppische Einfällen*], que passam por intuições profundas, [por] altos pressentimentos, [e] também por poesia; e eles opinavam estar mesmo no centro, quando estão na superfície.” — (“Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung heruntergesunken, welche diejenigen am meisten teilen, welche versichern, im Besitze des Philosophierens zu sein. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten; und sie meinten recht im Zentrum zu sein, wenn sie auf der Oberfläche sind.”), HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, III, D; TW, vol. 20, p. 452.

como se *eu* não produzisse *eu próprio* no meu pensar essas determinações, mas elas fossem atiradas para dentro dele como pedras»⁷⁰.

O laborioso itinerário em que o aprendizado em geral consiste — por muita etapa de esforçada aquisição que comporte (e comporta) — tem que encontrar o seu coroamento no *Selbstdenken* que ao longo do processo, sem poupanças mesquinhas nem atalhos especiosos, vai sendo exercitado: “A última estrada real [*königlicher Weg*], no estudo [*beim Studium*], é o pensar por si.”⁷¹

Todo o *pensar*, por conseguinte, é — sem margem para apelo, ou para a invocação de exceções — *pensar por si*.

Ninguém pode pensar pela cabeça de um outro (ainda que se pense sempre num quadro, mais dialogicamente comungado ou mais contrastivo e beligerante, de diversificada relacionalidade com outros). Trata-se de uma impossibilidade manifesta, por ausência palmar de condição. A função pensante, pura e simplesmente, não é transferível. Tem, em cada caso, que ser por cada um assumida e protagonizada. Repetir, ou decorar (e, subsequentemente, reproduzir), aquilo que uma «autoridade» estranha diz, ou dita, *não é pensar*⁷².

Este é, de resto, e para todos os efeitos, um inultrapassável requisito de entrada, sem o qual *não há*:

nem *filosofar* — e neste ponto específico, à luz dos supostos, e nos parâmetros, que destacámos, Hegel não se distancia da genuína concepção de Kant⁷³ —,

⁷⁰ “Die Philosophie muß *gelehrt und gelernt werden*, so gut als jede andere Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum *Selbstdenken* und *eigenen Produzieren* zu erziehen, hat diese Wahrheit in Schatten gestellt, — als ob, wenn ich, was Substanz, Ursache, oder was es sei, lerne, *ich nicht selbst* dächte, als ob *ich* diese Bestimmungen nicht *selbst* in meinem Denken *produzierte*, sondern dieselbe als *Steine* in dasselbe geworfen würden”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 411.

⁷¹ “Der letzte königliche Weg beim Studium ist das *Selbstdenken*.”, HEGEL, *Aphorismen aus dem Wastebook* (1803-1806); TW, vol. 2, p. 557.

⁷² “O meu pensar próprio” é, propriamente, um pleonasma. Cada um tem que pensar por si; nenhum pode pensar por outro. [...]. A este subministrar de um outro fundamento, que não o da autoridade, chamou-se filosofar.” — (“Mein eigenes Denken” ist eigentlich ein Pleonasmus. Jeder muß für sich denken; es kann keiner für den anderen denken. [...]. Dies Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophieren genannt.”), HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung; TW, vol. 18, p. 80 e 80-81. Veja-se igualmente: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 23; TW, vol. 8, p. 80.

⁷³ Para uma reivindicação do «filosofar» como exercício do *Selbstdenken*, veja-se, por exemplo: KANT, *Logik*, Einleitung, III; Ak., vol. IX, p. 26. Por outro lado, e como é amplamente sabido: “Pensar por si [próprio] significa procurar a suprema pedra de toque da verdade em si mesmo (isto é, na sua razão própria); e a máxima de sempre pensar por si [próprio] são as Luzes.” — (“Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.”), KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*; Ak., vol. VIII, p. 146. Não é por acaso que, na leitura que faz do significado dos sofistas na Grécia (em contracorrente, aliás, à generalidade das interpretações ao tempo, e tradicionalmente, dominantes), Hegel ensaia uma aproximação do *Selbstdenken* que eles intentavam praticar (ainda que em clave subjectivista) com um determinado desígnio de promoção das “Luzes” (*Aufklärung*): “aquilo que o pensamento livre há-de ganhar [ou adquirir, *gewinnen*] tem que vir dele próprio, tem que ser convicção própria; não mais se acreditará, mas investigar-se-á: em suma, são as em

nem *filosofia*.

Dialecticamente, porém, Hegel acrescenta duas outras precisões fundamentais para o correcto entendimento de aquilo que ele está a pretender significar e pôr em evidência.

Por um lado, constitui “um erro comum” (*ein gemeinen Irrtum*), também na acepção de: frequente, imaginar-se que “o carimbo do pensado por si” (*das Stempel des Selbstgedachten*) só pode legitimamente ser apostado a um pensamento «quando ele se desvia dos pensamentos dos outros seres humanos” (*wenn er abweichend von den Gedanken anderer Menschen ist*)⁷⁴.

A *autoria* do pensar significa, em rigor, *originariedade* — radicação matricial numa criação, ou numa (re)criação própria, de algo em que se patenteiam conteúdos (objectiva e subjectivamente) racionais; não é uma decorrência automática da “originalidade” entendida como artificiosa e artificial perseguição do inusitado pelo inusitado, como diletante rebuscamento caprichado de engenhosidades sibilinas, ou como função de uma “diferença” (apenas exterior) materialmente infundada.

Por outro lado, é imprescindível, a todo o momento, não perder de vista, que o *pensar* guarda uma relação fundante com o *ser* que à filosofia, na sua demanda de inteligibilidade, cabe penetrar, e dele se apoderar na figura *desenvolvida* e *concreta* do “conceito” (*Begriff*), enquanto totalidade do objectivo e do subjectivo na forma de um pensado com conteúdo, enquanto “unidade absoluta do *ser* e da *reflexão*” (*absolute Einheit des Seins und der Reflexion*) que no “movimento dialéctico da substância” (*dialektische Bewegung der Substanz*) se engendra⁷⁵.

Qual é a consequência destes reparos — ou melhor: qual é o fundamento a partir do qual eles são desenvolvidos?

tempos mais recentes chamadas Luzes.” — (“was der freie Gedanken gewinnen soll, das muß aus ihm selber kommen, muß die eigene Überzeugung sein; es wird nicht mehr geglaubt, sondern untersucht — kurz es ist die in neueren Zeiten sogenannte Aufklärung”), HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, 2, A; TW, vol. 18, p. 410.

⁷⁴ Cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten* (1816); TW, vol. 4, p. 422. É neste sentido igualmente que, criticando as orientações que parasitam a subjectividade transcendental de ascendência kantiana (e, designadamente, a de Jakob Friedrich Fries), Hegel trata de contrapor a verdadeira “originalidade” (*Originalität*) — que aponta para a produção de “algo de totalmente universal” (*etwas ganz Allgemeines*) — à mania ou à “elha” (*Marotte*) do enfunamento de um *Selbstdenken* que afinal se limita a aportar às mais diversas banalidades, despropositadas e absurdas, de “algo de disparatado” (*ein Abgeschmacktes*) ou fortuitamente ocorrente. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, III, C, d; TW, vol. 20, p. 419. Como, do ponto de vista estético, igualmente se salienta, “a originalidade autêntica [tanto] do artista como da obra de arte reside apenas em ela estar animada pela racionalidade [*Vernünftigkeit*] do teor [ou conteúdo, *Gehalt*] nele próprio verdadeiro.” — (“Die echte Originalität des Künstlers wie des Kunstwerks liegt nur darin, von der Vernünftigkeit des in sich selber wahren Gehalts beseelt zu sein.”), HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, 3, C, 3, c; TW, vol. 13, p. 385.

⁷⁵ Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, Vom Begriff im Allgemeinen; TW, vol. 6, p. 246.

Uma vez mais, a resposta de Hegel transporta-nos para os terrenos da sua perspectivação da *ontologia*.

Naqueles termos hegelianos que Friedrich Engels justificadamente considerou — só na aparência de um modo paradoxal ou alarmante — como os de «um materialismo idealistamente colocado de cabeça para baixo [*auf den Kopf*]»⁷⁶, ou de pernas para o ar, “o filosófico” (*das Philosophische*), o teor próprio da filosofia, é “somente” (*allein*) «o concebido» (*das Begriffene*), ou seja: “o especulativo proveniente da dialéctica” (*das aus der Dialektik hervorgehende Spekulative*), “na forma do conceito” (*in der Form des Begriffs*)⁷⁷.

E este ponto devém, de pronto, a ponte para o terceiro momento que gostaria de abordar convosco.

§ 5 A incontornável, e atendível, presença da dialéctica.

Comecemos a aproximação, navegando desde o largo.

Aurélio Agostinho — na esteira de todo um rico património grego antigo⁷⁸, incorporado na cultura da latinidade pagã — tratara já de pôr em relevo que a *dialectica*, enquanto “disciplina das disciplinas” (*disciplina disciplinarum*), “ensina a ensinar” (*docet docere*) e “ensina a aprender” (*docet discere*)⁷⁹.

Na abordagem de Hegel, porém, o papel e a função atribuídos à *dialéctica* não se restringem, de modo algum, à utilidade *instrumental* na relação pedagógica, de que ela

⁷⁶ “ein idealistisch auf den Kopf gestellter Materialismus”, Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, II; MEW, vol. 21, p. 277.

⁷⁷ Cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 415.

⁷⁸ Na tradição socrático-platónica, e articulando a pedagogia que lhe corresponde, “o dialéctico” (⊗ *4∇8γ6946 H) — “o filósofo” (⊗ N48 Φ≡N≡H, PLATÃO, *Sofista*, 253 e) — é “aquele que sabe” (fB4Φ9ς:γ<≡H), ou que é perito em, “perguntar” (fΔ≡9□<) e “responder” (□B≡6Δ.:<γΦ2∇4): cf. PLATÃO, *Crátilo*, 390 c. Na linhagem aristotélica, “o raciocínio dialéctico” (⊗ *4∇8γ6946∈H ΦΛ88≡(4Φ: H) é aquele que se processa “a partir de opiniões comuns” (f> f<* >T<) generalizadamente aceites — cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100 b 18 —, cabendo-lhe, por isso, nos entretuchos do dia a dia, um papel central no «examinar das aporias» (9∈ *4∇B≡Δγ ρ<) e no “argumentar” (9∈ fB4Πγ4Δγ ρ<) relativamente a cada uma das posições que as polarizam. Cf. ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, n. 174, 1-2. Na doutrina dos antigos Estóicos, a dialéctica, designadamente, é apresentada também como um discorrer “acerca dos significantes e dos significados” (BγΔℝ Φ0:∇.:<≡<9∇ 6∇ℝ Φ0:∇4< :γ<∇), contribuindo desse modo para um aclaramento do teor da expressão e da significação que nos diferentes discursos se plasmam. Cf., por exemplo, CRÍSIPO, *Placita cum generali stoicorum doctrina composita*, n. 122; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Johannes von Arnim, reprod. New York, Irvington Publishers, 1986, vol. II, p. 38. Segundo o entendimento condensado de Cícero, a *dialectica* contém «juntamente» (*una*), ou em unidade, “toda a ciência” (*omnis scientia*), quer “de discernir aquilo que em qualquer coisa é” (*perspiciendi quid in quaque re sit*), a essência ou entidade, quer “de julgar a qualidade de o que quer que seja” (*judicandi quale quidque sit*), quer “de discutir com razão e método” (*ratione ac via disputandi*). Cf. Marco Túlio CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, II, VI, 18.

⁷⁹ Aurélio AGOSTINHO, *De Ordine*, II, XIII, 38.

manifestamente se reveste também. O caminho é um pouco mais complexo, e apresenta um embasamento que cava mais fundo.

A dialéctica vem, assim, a assomar nuclearmente no ensino e na aprendizagem, não como um mero dispositivo acessório das suas tratativas, não como um estratagema da técnica pedagógica, mas porque ela é *constitutiva* do pensar, e porque ela irrompe pela própria manifestação do *ser*.

Para Hegel, a filosofia não é de todo um ajardinamento subtil dos aprimorados recônditos da interioridade atormentada pelas cisões que a rasgam e accionalmente parálitica na sua tolhida capacidade de “externação” (*Entäußerung*)⁸⁰, nem uma inflamada tecelagem moralística de recitações edificantes⁸¹.

A filosofia é, para Hegel, um *trabalho de demanda de inteligibilidade*: não enquanto elaboração de uma esquemática (subjectiva) que do exterior viesse a conferir sentido ao que em causa está, mas enquanto esforço pensado de penetração no teor mesmo, e na racionalidade (na “conexão”, *Zusammenhang*)⁸², de aquilo que em deveniência se encontra e importa conceber.

Hegel retoma, a diversos títulos, a temática kantiana do pensar filosófico, mas por um ângulo e segundo um contrapé que, *dialectizados*, lhe permitem acentuar a vertente de ordinário esquecida.

Sem dúvida que, como vimos, a *filosofia* não despede nem dispensa o *filosofar*. Todavia, ao apostolado da ventilação abstracta desta sentença importa contrapôr (na plenitude, a desenvolver, das suas incidências) o respectivo correlato:

“não [há] filosofar, sem filosofia” — “nicht philosophieren ohne Philosophie”⁸³.

Porquê?

Porque «a razão pensante» (*die denkende Vernunft*) tem, como vimos, um conteúdo (pensado), e, sobremaneira, porque é a *realidade efectiva* desse conteúdo que o *filosofar* pensa:

⁸⁰ Evoquem-se, por exemplo, as recorrentes e conhecidas considerações em torno da “infeliz” (*unglückliche*) condição da chamada «alma bela» (*schöne Seele*): HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI, C, c; TW, vol. 3, pp. 483-484, ou *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 140; TW, vol. 7, pp. 279-280.

⁸¹ A propósito destas virtuosas e pias “declamações” (*Deklamationen*), recorda Hegel, com bom humor, que elas “elevam o coração, e deixam a razão vazia” (*das Herz erheben und die Vernunft leer lassen*), “edificam, mas não constroem nada” (*erbauen, aber nichts aufbauen*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, V, B, c; TW, vol. 3, p. 289.

⁸² Cf., por exemplo, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 339, Zusatz; TW, vol. 9, pp. 348-349.

⁸³ HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (1818)*; TW, vol. 10, p. 405.

aquilo que é, *em si* [*an sich*], é racional, mas, por esse facto, ele ainda não [o] é *para* o ser humano, *para* a consciência; [é] somente através da actividade e [do] movimento do pensar [que] o racional [*das Vernünftige*] se torna, para ele [*für ihn*], aquilo que verdadeiramente ele é⁸⁴.

E onde é que a dialecticidade abre e desdobra o seu espaço de eclosão ?

Antes do mais — porque primordialmente —, é pelo próprio terreno *ontológico* que a dialéctica rompe e irrompe.

A imediatez da evidenciação *coisal* no elemento da empiricidade representa ela própria um *processo*, e é na totalidade — dialéctica — desse desenvolvimento que um ente *realmente* consiste: “a coisa” (*die Sache*) não se resume à sua “finalidade” (*Zweck*), ao estádio de per-feição⁸⁵ que teleologicamente atinge, mas enquanto universalidade morta; pelo contrário, ela é “o todo [efectivamente] *real*” (*das wirkliche Ganze*) de um decurso, de uma “execução” (*Ausführung*), em que o resultado não pode ser dissociado do “devir” (*Werden*) de realização que até ele determinadamente conduz⁸⁶.

O real é, pois, um tecido *movente* de universalidade e de particularização, de singularidades óticas em caminho de realização essencial; é *um concreto* em devir, escandido decerto por momentos e por determinações que a abstracção (a figura típica do entendimento enquanto *Verstand* na sua operação)⁸⁷ — mesmo sem todavia se quedar na

⁸⁴ “was ist, ist *an sich* vernünftig, aber darum noch nicht *für* den Menschen, *für* das Bewußtsein; erst durch die Tätigkeit und Bewegung des Denkens wird das Vernünftige, das, was wahrhaft ist, *für ihn*”, HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (1818); TW, vol. 10, p. 405-406.

⁸⁵ Aristóteles falaria, a este propósito, de “enteléquia” ($f < \vartheta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma 4 \forall$): o acto completo ou acabado — perfeito, na medida em que nele a “possibilidade” ou “potência” ($*\beta < \forall : 4H$) alcançou o seu “fim” ($\vartheta f 8 \Xi H$) — para o qual “tende” ($\Phi \Lambda < \vartheta \gamma : < \gamma 4$) o acto enquanto actualização realizando-se ($f < \Xi \Delta (\gamma 4 \forall)$). Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 8, 1050 a 23. Veja-se igualmente a interpretação *dinamizada* que Leibniz fornece desta categoria, no sentido de a incorporar na sua própria metafísica, por exemplo, em: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* (1710), I, § 87; *Die philosophischen Schriften*, ed. Carl Immanuel Gerhardt, reprod. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, vol. 6, p. 150.

⁸⁶ “Pois, a coisa não está esgotada na sua *finalidade*, mas [é] na sua *execução*, nem o *resultado* é o todo [efectivamente] *real*, mas [essa totalidade é] ele [o resultado] juntamente com o seu devir; o resultado para si é o universal não-vivo, tal como a tendência [*die Tendenz*, o distender deveniente do ente] [é] a mera impulsão [*Treiben*] que carece ainda da sua realidade [efectiva], e o resultado nu é o cadáver que deixou para trás de si a tendência.” — (“Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem *Werden*; der *Zweck* für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die *Tendenz* das bloße *Treiben*, das seine Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte *Resultat* ist der Leichnam, der die *Tendenz* hinter sich gelassen.”), HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 13.

⁸⁷ “O entendimento [...] consiste em apreender as determinações de conceito [*die Begriffsbestimmungen*] apenas na sua *abstracção* e, por isso, na sua unilateralidade [*Einseitigkeit*] e finitude [*Endlichkeit*]” — (“der *Verstand* [...] darin besteht, die *Begriffsbestimmungen* nur in ihrer *Abstraktion* und damit in ihrer *Einseitigkeit* und *Endlichkeit* aufzufassen”), HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Vorrede zur zweiten Ausgabe (1827); TW, vol. 8, p. 18.

rigidez das suas fixações — pode, deve, e tem que identificar e que possuir (mas para que, pensadamente, venham a ser assumidos num quadro dialéctico de racionalidade).

É por isso que «o ensino» (*der Unterricht*) propedêutico da filosofia nas escolas secundárias — preparatório de um prosseguimento de estudos na sua área específica, ou em outras — tem que ser, simultaneamente, «o começo de uma exercitação no pensar abstracto» (*der Anfang einer Übung im abstrakten Denken*), o qual, apesar de toda a necessária crítica das costumeiras absolutizações no seu emprego, não pode, a pretexto disso, ser com ligeireza desconsiderado e apressadamente removido⁸⁸.

É por isso que «a terminologia gramática» (*die grammatische Terminologie*) — constante da disposição em uso nos planos curriculares dos liceus da altura — pode ser, sem prejuízo, encarada e explorada como «a filosofia elementar» (*die elementarische Philosophie*); o seu aprofundamento obriga, com efeito, a “um constante subsumir do particular sob o universal” (*ein beständiges Subsumieren des Besonderen unter das Allgemeine*) e a “uma particularização do universal» (*eine Besonderung des Allgemeinen*) — operações nas quais, precisamente, «a forma da actividade da razão” (*die Form der Vernunfttätigkeit*) consiste⁸⁹.

⁸⁸ HEGEL, *Bericht über seine Unterrichtsgegenstände* (1810-1811); TW, vol. 4, p. 296. A recomendação volta a surgir a cada passo: “Aprender a abstrair; é a primeira capacitação para qualquer assunto da vida, conhecer o universal no concreto, fazer realçar o ponto em que ele advém. Um homem inculto fica numa coisa com todos os seus arredores contingentes; na sua apreensão, [na sua] narrativa, ele embrulha-se, tal como no [seu] agir, nas circunstâncias contingentes, e, por esse facto, a coisa perde-se. O homem culto, tal como o homem de carácter, no apreender, atém-se ao essencial, apenas a ele, e preenche-o. E o estudo, e a ocupação com a filosofia, é a habituação duradoura ao essencial, o fazer desaparecer do contingente, [do] transitório, do mesmo modo que, segundo o conteúdo, isso é precisamente aprender a conhecer as finalidades absolutas e o *ser* verdadeiro.” — (“Abstrahieren lernen; dies ist die erste Befähigung zu irgendeinem Geschäft des Lebens, in dem Konkreten das Allgemeine zu erkennen, den Punkt herauszuheben, auf den es ankommt. Ein ungebildeter Mensch bleibt in einer Sache mit allen ihren zufälligen Umgebungen; in seiner Auffassung, Erzählung verwickelt er sich, wie im Handeln, in die zufälligen Umstände und kommt dadurch um die Sache. Der gebildete Mensch, sowie der Mensch von Charakter, hält sich im Auffassen an das Wesentliche — nur an dieses, und vorführt dies. Und das Studium und Beschäftigung mit der Philosophie ist die fortdauernde Gewöhnung an das Wesentliche, das Verschwindenlassen des Zufälligen, Vergänglichlichen, so wie sie dem Inhalte [nach] eben dies ist, die absoluten Zwecke und das wahrhafte *Sein* kennenzulernen.”), HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (1818); TW, vol. 10, p. 414. Sem dúvida que, se nos ativermos “meramente à forma abstracta do conteúdo filosófico» (*bloß an die abstrakte Form des philosophischen Inhalts*), apenas ficaremos com «uma chamada *filosofia do entendimento*” (*eine sogenannte verständige Philosophie*) — cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, p. 414. No entanto, na dinâmica do pensar, e nos seus diferentes patamares de formação, as coisas processam-se segundo uma outra complexidade de articulação: “O pensar *abstracto*, o conceito abstracto do entendimento na sua determinidade, deve, ou tem que, preceder o pensar especulativo; mas a sequência deles [dos conceitos do entendimento] é de novo um todo sistemático. Podia limitar-se o ensino liceal a isso.” — (“Dem spekulativen Denken kann oder muß das *abstrakte* Denken vorhergehen, der verständige abstrakte Begriff in seiner Bestimmtheit; aber die Reihe derselben ist wieder ein systematisches Ganzes. Den Gymnasialunterricht könnte man hierauf beschränken.”), HEGEL, *Brief an Niethammer*, 24. März 1812; HB, vol. I, p. 397.

⁸⁹ Cf. HEGEL, *Rede zum Schuljahrschluß am 29. September 1809*; TW, vol. 4, p. 323.

É por isso, em conformidade também com a linha de raciocínio seguida, que a “um ensinar introdutório da filosofia” (*ein einleitendes Lehren der Philosophie*) cabe, com apropriada justeza, acolher enquanto “exigência habitual” (*gewöhnliche Forderung*), na sua programação e nos seus procedimentos lectivos, que se trate de começar por aquilo que mais próximo do interesse e da experiência dos discentes está disponível, “por aquilo que existe” (*vom Existierendem*) à nossa volta — não para nele mumificada e enredantemente permanecer, mas para, a partir daí, continuar a conduzir a consciência em laboração (e elaboração) do aluno até às paragens superiores e mais consistentes do “pensamento” (*Gedanken*)⁹⁰.

Lançando mão de, e cruzando, todas estas estratégias, o objectivo é claro, na unidade integradora do seu desígnio.

Trata-se, na verdade, de introduzir a, de proporcionar, e de promover, todo um continuado exercício de ascensão *pensante*, atenção: do *abstracto* ao *concreto*⁹¹ — isto é, da imediatez fortuita e parcelar do circundante, colhido de início na figura evanescente e mutável do seu aparecer, até à *totalidade* devenida das determinações em que o objecto da indagação realmente consiste⁹².

Tecendo e entretecendo o filosofar, a filosofia, o ensino e a aprendizagem da filosofia (que indispensavelmente mobilizam um filosofar), encontra-se, por conseguinte, uma experiência (pensada, e pensante) da *dialéctica* — tomada naquela acepção integradora que,

⁹⁰ Cf. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), I; TW, vol. 4, p. 405. O rumo encontra-se nitidamente traçado. Nas mais variadas circunstâncias da existência impõe-se combater “a relutância” (*das Widerstreben*) da “consciência habitual” (*gewöhnliches Bewußtsein*) “em pensar aquilo que nos é familiar” (*das Bekannte zu denken*). Cf. HEGEL, *Aphorismen aus dem Wastebook* (1803-1806); TW, vol. 2, p. 558. Hegel é, de resto, particularmente sensível à necessidade de se desenvolver toda uma crítica (pensada e pensante) do que imediata (e impensadamente) nos rodeia, e é, sem reflexão, aceite. Em alemão, o trocadilho resulta: “aquilo que é familiar [*bekannt*] não é por esse facto conhecido [*erkannt*]” — (“was *bekannt* ist, darum nicht *erkannt*”) HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur zweiten Ausgabe (1831); TW, vol. 5, p. 22. Anteriormente, no que toca a este ponto, veja-se também: HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 35.

⁹¹ Este tópico — espalhado, como seria de esperar, por todo o *opus* hegeliano (dada a nuclearidade articulante do seu teor) — é abordado num saboroso texto (extra-escolar), em que ocorre mostrar que quem pensa “abstractamente” (por ausência de lubrificação dialéctica) é quem permanece enclausurado na imediatez fragmentária e inconsútil das determinações, sem todavia transitar a um pensamento da totalidade (da concreção) que formam. Veja-se: HEGEL, *Wer denkt abstrakt?* (1807); TW, vol. 2, pp. 575-581.

⁹² É prosseguindo, a um nível programático, esta mesma linha de orientação metodológico-pedagógica — tomar aquilo que de alguma maneira se encontra dado como mais próximo ou acessível, a fim de proceder a uma sua penetração verdadeiramente pensante — que Hegel assinala a falta nos currículos liceais do tempo de uma maior atenção à «estética do belo» (*Ästhetik des Schönes*) e a “uma perspectiva filosófica da história” (*eine philosophische Ansicht der Geschichte*). No fundo, trata-se sempre de cultivar uma visão *filosófica* para o saber, colhido nas suas diferentes instanciações, e partindo de um aproveitamento das relações de proximidade que guardam com o interesse dos estudantes. Para estes desenvolvimentos, veja-se, por exemplo: HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), I; TW, vol. 4, pp. 409-410.

na tecnicidade da terminologia hegeliana, recebe o nome (amiúde, mal compreendido) de «especulação» (*Spekulation*)⁹³.

Com efeito, de acordo com este peculiar uso das categorias, “a natureza do pensar especulativo» (*die Natur des spekulativen Denkens*) — em acto na consideração racional de um qualquer objecto (ente, processo, relação) — reside “em apreender os momentos contrapostos” (*in Auffassen der entgegengesetzten Momente*) que, na contraditoriedade fluente das suas manifestações, o integram «na sua unidade» (*in ihrer Einheit*)⁹⁴. A inteligibilidade procurada não exclui nem dissolve, pois, a *contradição* — pensa-a, tem que a pensar⁹⁵.

Ou, para recordarmos uma outra formulação desta mesma ideia que visa captar, dentro dos parâmetros supositais do pensamento hegeliano (como é óbvio), este complexo horizonte da dialecticidade: “O especulativo (ou [o] racional e [o] verdadeiro) consiste na unidade do conceito (ou do subjectivo) e da objectividade.” — (“Das Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjektiven und der Objektivität.”)⁹⁶.

⁹³ “O conteúdo filosófico, no seu *método* e [na sua] *alma*, tem três formas: 1. ele é *abstracto*, 2. *dialéctico*, 3. *especulativo*. *Abstracto*, na medida em que está no elemento do pensar, em geral; mas, meramente abstracto face ao diléctico e ao especulativo, ele é o chamado *intelectual* [aquilo que é próprio do entendimento ou intelecto, *das Verständige*], que retém e conhece as determinações nas suas diferenças rígidas [*feste Unterschieden*]. O *dialéctico* é o movimento e a perturbação [*Verwirrung*] daquelas determinidades rígidas — a razão *negativa* [*die negative Vernunft*]. O *especulativo* é o positivamente racional, o *espiritual*, [que] só [ele é] o filosófico propriamente dito.” — (“Der philosophische Inhalt hat in seiner *Methode* und *Seele* drei Formen: 1. ist er *abstrakt*, 2. *dialektisch*, 3. *spekulativ*. *Abstrakt*, insofern er im Elemente des Denkens überhaupt ist; aber bloß abstrakt dem Dialektischen und Spekulativen gegenüber ist er das sogenannte *Verständige*, das die Bestimmungen in ihren festen Unterschieden festhält und kennenlernt. Das *Dialektische* ist die Bewegung und Verwirrung jener festen Bestimmtheiten, — die *negative Vernunft*. Das *Spekulative* ist das positiv Vernünftige, das *Geistige*, erst eigentlich Philosophische.”), HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812), II; TW, vol. 4, pp. 412-413. Veja-se igualmente, para uma caracterização idêntica destes diferentes momentos da dialecticidade, mas algo mais desenvolvida: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §§ 79-82 (com os respectivos *Zusätze*); TW, vol. 8, pp. 168-179.

⁹⁴ Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, Der Übergang, Anmerkung 1; TW, vol. 5, p. 168.

⁹⁵ O comentário lançado contra o intelectualismo dos apologistas da impensabilidade da contradição, e contra as atormentadas coreografias em torno do enclausuramento optativo entre os membros de dis-junções abstractamente rigidificadas, é tão cortante quanto esclarecedor: “Aquilo que, em geral, move o mundo é a contradição, e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar.” — “Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken.”, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 119, Zusatz; TW, vol. 8, p. 247. Abordei alguns aspectos desta temática numa conferência na *Humboldt-Universität* de Berlin: “Den Widerspruch denken”, *Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik — Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstages von Hans Heinz Holz*, ed. Erich Hahn e Silvia Holz-Markun, Berlin, trafo Verlag, 2008, pp. 61-69.

⁹⁶ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 436, Zusatz; TW, vol. 10, p. 227. Tenhamos presente que, para Hegel, “a Ideia” (*die Idee*) consiste precisamente na “unidade” (*Einheit*) “de conceito subjectivo e da objectividade” (*von subjektiven Begriff und der Objektivität*), pelo que “a identidade” (*die Identität*) deveniente que com ela própria mantém constitui “o processo” (*der Prozess*). Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, III; TW, vol. 6, respectivamente, p. 466 e 467.

Retenhamos, em todos estes passos que requerem cuidada meditação, não o (manifesto, e criticando) embasamento idealista da ontologia (no seu registo e no seu regime), mas, sim, a profunda percepção do lugar e da função (objectivamente fundados) da *dialéctica*.

A filosofia é o empreendimento da aventura do pensar: não como excursão diletante pelos exotismos da paisagem; não como elocubração ensimesmada das delicadezas e das vibrações da subtil intimidade cogitativa; mas como enfrentamento *pensante* de um real que, à nossa volta, e em nós, pulsa e se descobre na multiplicidade uma — contraditória, e transformável — das suas instanciações.

Neste particular, afigura-se-me que a passagem seguinte, extraída de um aditamento à *Enciclopédia*, é susceptível de nos transmitir em condensado uma visão fiel do nervo que dinamiza a concepção de Hegel:

“Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialéctico. Nós sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo de fixo e de último [*ein Festes und Letztes*], é, antes, transformável [*veränderlich*] e transitório [*vergänglich*]; e isto não é senão a dialéctica do finito, pela qual, ele, enquanto [sendo] em si [*an sich*] o outro de si próprio [*das Andere seiner selbst*], também é lançado para além de aquilo que ele imediatamente é, e se converte no seu contraposto.”⁹⁷

§ 6 Uma hesitação?

É tempo de concluir esta fala de hoje.

Exposto, de um modo sucinto, aquilo que me parece ser o fundamental quanto ao tópico em apreço nesta intervenção, há um ponto, porém, na aparência incómodo, sobre o qual não gostaria de precipitadamente pular.

Manda a singela verdade que se diga que — na privacidade, é certo, de uma comunicação epistolar a um amigo próximo (mas bem colocado na direcção do aparelho que governava o sector) — Hegel não deixa de admitir a possibilidade de a filosofia parecer

⁹⁷ “Alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen da \exists alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was er unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt.”, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 81, Zusatz; TW, vol. 8, p. 174. Penso que é à luz desta perspectiva — desenvolvendo-a e aprofundando o seu alcance, na base e no horizonte de uma ontologia *materialista* — que resulta possível compreender a chamada de atenção levada a cabo por Marx, no *posfácio à segunda edição alemã do Livro primeiro de O Capital*, em cujos termos, “pela sua essência” (*ihrem Wesen nach*), a *dialéctica* é “crítica e revolucionária” (*kritisch und revolutionär*). Cf. Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*, Nachwort; *Marx – Engels Gesamtausgabe*, ed. Günter Heyden e Georgi Smirnow (doravante: MEGA²), Berlin, Dietz Verlag, 1987, vol. II/6, p. 709.

«supérflua» (*überflüssig*) no ensino liceal, uma vez que, nas condições curriculares do tempo, “o estudo dos Antigos” (*das Studium der Alten*) estaria também em condições de suprir essa sua função propedêutica⁹⁸.

Este desabafo tem que ser lido, e interpretado, à luz de um debate que então, e de há anos, se travava.

Com efeito, instalara-se uma polémica em torno da reorganização institucional do ensino secundário, designadamente no reino da Baviera, e não faltavam alvoroçadas vozes modernizadoras a reclamar contra a obsolescência do costumado formato “liceal” (*gymnasial*), face à necessidade (imposta pelo desenvolvimento económico e social) de uma preparação qualificada de quadros técnicos, mais orientados para o desempenho de funções no chamado mundo de todos os dias.

A posição de Hegel, expressa designadamente num anterior parecer que lhe fora pedido, encaminhava-se no sentido de que “o estudo liceal” (*das Gymnasialstudium*), enquanto “estudo das humanidades” (*Studium der Humaniora*), constitui “a formação humana universal” (*die allgemeine menschliche Bildung*)⁹⁹ — pelo que não deve ser descurado, nem abandonado. Não obstante, ele também aí reconhece, e sugere, do mesmo passo, que “há que enlaçar [desde] cedo [*früh*] a aquisição [*die Erwerbung*] de perícias técnicas, de conhecimentos empíricos, e da visão prática, com o estudo teórico.”¹⁰⁰.

Em suma, — seja leccionada nos liceus (em disciplinas filosóficas específicas, ou aprofundando filosoficamente toda a indispensável apropriação da cultura clássica), seja devidamente ministrada em outras “escolas especiais” (*Spezialschulen*) — a formação

⁹⁸ Trata-se, na verdade, da carta que acompanha o envio do parecer anteriormente solicitado, como vimos, por Friedrich Immanuel Niethammer: HEGEL, *Brief an Niethammer*, 23. Oktober 1812; HB, vol. I, p. 418-419. Hegel de boa mente confessa que não acrescentou ao seu documento “uma nota final” (*eine Schlussanmerkung*), por “ainda estar com dúvidas” (*ich noch uneins mit mir selbst bin*) quanto à solução mais ajustada a dar a um problema que então se colocava. A questão era, nem mais nem menos, a de que “talvez todo o ensino filosófico nos liceus” (*vielleicht aller philosophischen Unterricht an Gymnasien*) pudesse parecer “supérfluo” (*überflüssig*), uma vez que “o estudo dos Antigos seria o mais adaptado à juventude liceal e, pela sua substância, a verdadeira introdução à filosofia” — (“das Studium der Alten das Gymnasialjugend angemessenste und seiner Substanz nach die wahrhafte Einleitung in die Philosophie”). Os invocados motivos da hesitação hegeliana, por sua vez, não deixam de ser curiosos, pela própria contradição de estatuto de que dão testemunho: enquanto professor de filosofia, Hegel não queria pôr em causa nem a sua “especialidade” (*Fach*) nem o seu “lugar” (*Stelle*); enquanto reitor do *Ägidien-Gymnasium*, já ao tempo a braços com os complexos e delicados problemas da gestão do pessoal, teria todo o interesse em que os docentes das “ciências filosóficas” (*philosophische Wissenschaften*) nos liceus fossem declarados dispensáveis, se lhes distribuisse outra “matéria” de leccionação (*Pensum*), ou fossem mesmo mandados para “outro sítio qualquer” (*anderswohin*)...

⁹⁹ Cf. HEGEL, *Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten* (1809); TW, vol. 4, p. 384.

¹⁰⁰ “ist die Erwerbung technischer Fertigkeiten, empirischer Kenntnisse und des praktischen Blicks früh mit dem theoretischen Studium zu verknüpfen.”, HEGEL, *Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten* (1809); TW, vol. 4, p. 387.

secundária básica não pode prescindir de uma familiarização (treinada) com o exercício do pensar.

O cultivo determinado dos diferentes saberes particulares, nos domínios que lhes são próprios, não pode, com efeito, prescindir, em qualquer dos seus estádios e patamares de desenvolvimento, da perspectivação *filosófica*, na precisa medida em que ela corresponde à, e permite a, “*consideração pensante dos objectos*” (*denkende Betrachtung der Gegenstände*)¹⁰¹.

A orientação central, por sua vez, na própria intencionalidade que põe na mira, apresenta-se, em todo o caso, como inequívoca (atendendo até a que visa dissipar os costumados equívocos que teimosamente espreitam):

Enquanto ciência propedêutica, a filosofia tem, em particular, de prestar [*leisten*] a cultura formal [*die formelle Bildung*] e o exercício [*Übung*] do pensar; algo que ela apenas consegue por [um] afastamento total [*durch gänzliche Entfernung*] relativamente ao fantástico, pela determinidade dos conceitos, e por um andamento metódico consequente¹⁰².

Saber pensar — e pensar efectivamente — é preciso; e é uma iniciação, sólida e séria, em tarefas dessa índole que a filosofia -- fazendo uso do rigor, da crítica, e da busca de fundamentação, que lhe são próprios — está destinada a, e tem que, proporcionar, desde os níveis elementares da sua escolarização, aos que na órbita da sua influência passam a estar compreendidos.

Apesar, e através, de todas as repetidas e contundentes críticas desde cedo dirigidas contra “a chateza” (*die Platitude*) trivial e “a pouca profundidade” (*die Seichtigkeit*)¹⁰³ sem remédio, características do metafísico “dogmatismo da iluminice” (*Dogmatismus der Aufklärung*)¹⁰⁴, assentes e comprazidas num enfunamento rasteiro da “vanidade do entendimento” (*Eitelkeit des Verstandes*)¹⁰⁵ — Hegel, na plena assunção da *racionalidade dialéctica* que anima os seus propósitos teóricos, permanece fiel a, e adopta, um dos vectores genuinamente fundantes da *Aufklärung*, que, de resto, permite combater variadas e prementes pulsões de alienação que, ao redor, teimam em arremeter adeptos:

¹⁰¹ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 2; TW, vol. 8, p. 41.

¹⁰² “Als propedeutische Wissenschaft hat die Philosophie insbesondere die formelle Bildung und Übung des Denkens zu leisten; dies vermag sie nur durch gänzliche Entfernung vom Phantastischen, durch Bestimmtheit der Begriffe und einen konsequenten methodischen Gang”, HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten (1816)*; TW, vol. 4, p. 424.

¹⁰³ Cf. HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (1818)*; TW, vol. 10, p. 403.

¹⁰⁴ Cf. HEGEL, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802)*; TW, vol. 2, p. 292.

¹⁰⁵ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, C, III, 3; TW, vol. 17, p. 340-341.

“O ser humano não é livre, se não pensar” (*der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt*), pois, caso venha a abdicar desse exercício constitutivo, ficará, na sua consciência e nos seus comportamentos, irremediavelmente prisioneiro da subordinação alienante aos ditados e aos ditames de “um outro” (*ein Anderes*)¹⁰⁶.

É também deste exigente vector humanizante, por onde desponta todo um vincado potencial emancipatório a trabalhar, que a filosofia — segundo Kant, no seu “conceito cósmico” (*conceptus cosmicus, Weltbegriff*)¹⁰⁷; para Hegel, numa distendida perspectiva “histórico-mundial” (*weltgeschichtliche*) que transcende as imediatas fronteiras do ético¹⁰⁸ --, desde o seu âmago, trata.

§ 7 Coda final.

Cuidemos, então — ainda que ao segundo ensaio — de rematar esta alocução que já vai longa e prolixa.

No quadro grandioso da doutrina hegeliana sistematicamente disposta e narrada, a Filosofia (constituída, e em processo de constituição) anuncia-se como a figura do momento mais rico, historicamente devindo, em que o *Geist* se recolhe, se descobre, ganha consciência dele próprio, e se torna “para si” (*für sich*) aquilo que “em si” (*an sich*) ele é¹⁰⁹.

O *Geist* é o “Espírito”. E o “Espírito”, na tecnicidade do instrumentário categorial hegeliano (e na base da bateria de supostos em que a sua concepção repousa), denota a instância que, primária e ultimamente, responde à pergunta por “aquilo que é”: a condição do *Geist* reconduz-se a “ser o [efectivamente] real” (*das Wirkliche zu sein*)¹¹⁰ — não na

¹⁰⁶ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, III, 3; TW, vol. 12, p. 521. Lembremos que, castigando “a preguiça” (*die Faulheit*) e “a cobardia” (*die Feigheit*) de todos aqueles que se recusam a assumir e a protagonizar o exigente estatuto humanizante de uma maioria de razão, Kant havia deixado já um interpelador desabafo irónico: “É tão cómodo ser menor [de idade, e de condição humana].” [...] — (“Es ist so bequem, unmündig zu sein.”), KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); Ak., vol. VIII, p. 35. Para um enquadramento e desenvolvimentos em torno da matizada leitura hegeliana das Luzes, veja-se, por exemplo, entre outros: Werner BAHNER, “Die Aufklärung in Hegels Sicht», *Vom Mute des Erkennens. Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels*, ed. Mafred Buhr e Todor Iljitsch Oiserman, Berlin, Akademie-Verlag, 1981, p. 130-151. Para um levantamento do diversificado mapa da utilização hegeliana do vocabulário da alienação: Marcella D’ABBIERO, “*Alienazione*” in *Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1970.

¹⁰⁷ Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, transzendente Methodenlehre, III (A 839, B 867), e *Logik*, Einleitung, III (Ak., vol. IX, p. 24).

¹⁰⁸ “A história mundial é o progresso na consciência da liberdade” — (“Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit”), HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung, B, a; TW, vol. 12, p. 32.

¹⁰⁹ Cf., por exemplo, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §§ 387 e 577; TW, vol. 10, respectivamente, p. 38 e 394.

¹¹⁰ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VII, C; TW, vol. 3, p. 558.

transcendência sobrepairante de “um reino dos céus” (*ein Himmelreich*)¹¹¹ diáfana e higienicamente regulador, transposto para um imaginado “Além” (*Jenseits*) do ser¹¹², mas na tortuosa imanência trabalhada e pensada de “aquilo que há”, com todas as suas vicissitudes e “feridas” (*Wunden*)¹¹³.

A Filosofia devém, por conseguinte, no contexto e nos termos do *muito peculiar* idealismo hegeliano, o pensar *do* ser (numa acepção em que o genitivo se reveste, simultaneamente, de uma valência objectiva e subjectiva) — o *ser* assomado, assumido, e reflectido, em *pensamento*.

É neste sentido que, por vezes, Hegel refere que “a meta última” (*das letzte Ziel*) da Filosofia reside nesta “reconciliação do Espírito” (*Versöhnung des Geistes*) consigo próprio, neste auto-reencontro do ser que, pensando-*se* no pensar, “se compreendeu na sua liberdade e na riqueza da sua [efectiva] realidade” (*sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfaßt hat*)¹¹⁴.

Este labor *teórico* de tomada de uma auto-consciência sapiente, tal como a realização *prática* das figurações históricas determinadas que lhe permitem conhecer objectivação num contorno de exterioridade (subsequentemente pensável), não se encontram, porém, suspensas de uma vaporosa actuosidade etérea; apresentam, pelo contrário, na sua incarnação, um *portador* determinado¹¹⁵. Trata-se, na verdade, de constitutivas funções de

¹¹¹ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Einleitung; TW, vol. 19, p. 501.

¹¹² Tenham-se em conta, por exemplo, as recorrentes considerações hegelianas em torno da “infinitude má” (*schlechte Unendlichkeit*), “o infinito finitizado” (*das verendlichte Unendliche*) que o entendimento, na sua incapacidade de surpreender e de conceber o processo dialéctico de realização deveniente em que consiste, hipostasia, em regime metafísico ou nas declinações do “dever-ser” (*Sollen*), como “um Além” (*ein Jenseits*). Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I, 2, C; TW, vol. 5, pp. 149-166.

¹¹³ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI, C, c; TW, vol. 3, p. 492.

¹¹⁴ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, III, E; TW, vol. 20, p. 455. No marco de uma historicidade em que a figura do auto-reconhecimento emerge e se vai concretizando, “a palavra da reconciliação é o Espírito *existindo*” — “Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist”. Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI, C, c; TW, vol. 3, p. 493.

¹¹⁵ Para uma interventiva leitura (ainda jovem-hegeliana) deste tema dos “portadores espirituais” (*geistige Träger*) de uma afirmanda e realizanda razão, num desígnio (crítico, e transformador) de promover uma “libertação do mundo relativamente à não-filosofia” (*Freimachung der Welt von der Unphilosophie*) que nele assentara os seus arraiais, veja-se, por exemplo: MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, nebst einem Anhang* (1841), Anmerkungen zum ersten Teil, IV; MEGA², vol. I/1, p. 68-69. Nas condições do *Vormärz*, e impregnando o desafio de continuar a fazer filosofia depois de Hegel (num endereço não apenas de bordado exegético), esta problemática andava efectivamente no ar que o discipulato com sangue na guelra pretendia respirar. É neste sentido que, designadamente, um amigo e aluno polaco de Karl Ludwig Michelet em Berlin, numa perspectiva futurante de determinação prática das realidades, aponta para “os *executores da história*” (*die Vollführer der Geschichte*) — cf. August von CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), I; ed. Rüdiger Bubner, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981, p. 16 — , ou que um teólogo da nova geração (hegelianamente inspirado) entende proclamar que «o ser humano é ele próprio, precisamente, o sítio no qual o Espírito absoluto leva a cabo de modo supremo o seu processo»: — (“der Mensch ist ja selbst die Stätte, in welcher der absolute Geist seinen Process in der höchsten Weise vollbringt”), David Friedrich STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* (1841), Einleitung, § 2; ed. Werner Zager, Darmstadt,

mediação do *ser*, da qual as *comunidades humanas* na sua destinação — pelo pensar que empreendem, e pela reconfiguração do mundo que operam se desempenham.

É esta a genuína e estruturante significação que se desprende do facto de Hegel afirmar, reportando-se ao “princípio” (*Prinzip*) que o *Geist* na história revela, que “a figura em que ele existe é um Povo” (*die Gestalt, in der er existiert, ist ein Volk*); e que “o desenvolvimento espiritual” (*die geistige Entwicklung*) que desse modo se processa “não é meramente um *provir inactivo*” (*nicht bloß ein untätiges Hervorgehen*), uma processão automática, mas algo que envolve e empenha “*trabalho, actividade* contra aquilo que está disponível [na existência], *remodelação dele*” (*Arbeit, Tätigkeit gegen ein Vorhandenes, Umbildung desselben*)¹¹⁶.

Transformar o mundo não corresponde, por conseguinte, nem a um desiderato quimérico de contorcidas moralidades piedosas (e generosamente animadas das melhores intenções), nem a uma prepotente (e arbitrária) violentação iracunda do ser (perigosamente subversora da sua sacrossanta ordem estabelecida); é, antes, uma condição intrínseca e uma exigência de racionalidade no prosseguimento enriquecido da sua marcha.

Em termos hegelianos, *desde logo* — e, mais tarde, reconfiguradamente jovem-hegelianos¹¹⁷ —, aquilo que, no fundo e na sua concretização, em causa está é o processo da “realização da razão” (*Verwirklichung der Vernunft*)¹¹⁸, praticamente indutora de necessários e tempestivos revolucionamentos.

De um ponto de vista subjectivo — e até porque o filosofar não é de modo algum uma intenção decorativa a exhibir como adereço em ocasiões solenizadas, nem uma adiada promessa virtual de esclarecimento a resguardar no aconchego dos tinteiros —, o exercitamento materializado do *pensar*¹¹⁹, mesmo quando se venha a plasmar tão-só numa

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, vol. I, p. 15. De um modo análogo, são ainda de inscrever nesta diversificada ambiência, onde uma mesma tonalidade de fundo se deixa aperceber, tanto a revalorização reconfigurada da «filosofia do acto» (*Philosophie der Tat*) enquanto manifestação politicamente colorida e vitalizada do Espírito — cf. Moses HESS, *Die europäische Triarchie* (1841), Einleitung, ou *Philosophie der That* (1843); *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850. Eine Auswahl*, ed. Wolfgang Mönke, Berlin, Akademie-Verlag, 1980², respectivamente, p. 77-78 e 210-226 —, como a consumada revelação principal de que “o segredo da teologia é a antropologia”: — (“das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist”), Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (1841), Vorwort; GW, vol. 5, p. 7.

¹¹⁶ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berliner Niederschrift der Einleitung (1820), II; TW, vol. 20, p. 508-509.

¹¹⁷ Veja-se a este propósito, por exemplo, o meu livro: *A “realização da razão”. Um programa hegeliano?*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.

¹¹⁸ “Na vida de um povo, o conceito da realização da razão autoconsciente tem, de facto, [...] a sua realidade completada.” — (“In dem Leben eines Volks hat in der Tat der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft [...] seine vollendete Realität.”), HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, V, B; TW, vol. 3, p. 264-265.

¹¹⁹ Como repetidamente é lembrado: “aquilo por onde o ser humano se diferencia do animal é o pensar.” — (“das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist”), HEGEL, *Wissenschaft der Logik*,

modéstia de aporções, corresponde à quota-parte que, desde logo, a cada filósofo (encartado, ou aprendiz) cabe nesta realizanda in-carnação do Espírito.

Na imediatez do tabuleiro, parece tratar-se de uma excepcionalidade, de um exótico assunto de depurada “teoria” (destinado a preencher os distanciados vagares de algum raro episódio de congeminção incorrida); na realidade, porém, configura e compromete simplesmente toda uma quotidiana ocupação com o viver.

É por isso que “a coragem da verdade” (*der Mut der Wahrheit*) se perfila — de um modo mais desafiador, e com uma intenção mais exigente, do que à primeira vista se suspeita — como “a condição primeira da filosofia” (*die erste Bedingung der Philosophie*)¹²⁰.

É por isso que “o princípio da liberdade não está apenas no pensar” (“*das Prinzip der Freiheit ist nicht nur im Denken*”) — enquanto requisito indispensável para o seu exercício efectivo —, mas constitui ele próprio “a raiz do pensar” (*die Wurzel des Denkens*)¹²¹.

É por isso que, ao jeito de um corolário porventura inesperadamente severo e contundente nesta interpelação, Hegel chega ao ponto de afirmar que «quem, para a conquista da liberdade [*Erringung der Freiheit*], não possuir a coragem de arriscar a vida merece ser escravo»¹²².

Penso — retornando, de alguma maneira, a coisas que ao começo foram ditas — ter carregado perante vós materiais suficientes para que se perceba por que é que Hegel tanto insiste em que “faz falta” (*es tut not*), muito em especial, “que se volte a fazer do filosofar um assunto sério”¹²³.

Vorrede zur zweiten Auflage; TW, vol. 5, p. 20. Na nossa tradição cultural, o brocardo é antigo, mas, pela simples inspecção das circundâncias, o seu accionamento generalizado parece estar longe de ser o requerido, e de ocorrer na frequência desejável.

¹²⁰ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, Heidelberger Niederschrift; TW, vol. 18, p. 13. Esta mesma ideia é retomada igualmente em: HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (1818); TW, vol. 10, p. 404.

¹²¹ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 2, C, 4; TW, vol. 20, p. 312. Lembremos, a propósito, que, no contexto embora da problemática agostiniana dos invocandos auxílios divinos a que seria conveniente recorrer, também a “liberdade primeira” (*prima libertas*) é a “de procurar o verdadeiro” (*verum quaerendi*). Cf. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, II, 4.

¹²² “Wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Mut nicht besitzt, der verdient, Sklave zu sein”, HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 435, Zusatz; TW, vol. 10, p. 225. Este pronunciamento ocorre, excusado seria recordar, num contexto em que se retomam, uma vez mais, as considerações em torno da dialéctica da “dominação” (*Herrschaft*) e da “servidão” (*Knechtschaft*), emblematicamente introduzidas em HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, IV, A; TW, vol. 3, p. 145-155.

¹²³ “da∃ wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophieren gemacht werde”, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 62.

Curiosamente — ou talvez não —, uma observação bem semelhante consta já do sentenciário transmitido de Epicuro: “É preciso filosofar, não para fazer de conta [BΔ≅ΦB≅4γ ϕ Φ2∇4], mas filosofar realmente [∠<9TH N48≅Φ≅Nγ ϕ <]”¹²⁴.

Que não nos falte a coragem e o discernimento no empreender da tarefa.

Quanto à vossa paciência para me escutar, essa, já de há muito se acabou.

Muito obrigado.

Lisboa, Agosto de 2011.

¹²⁴ “≅↔ BΔ≅ΦB≅4γ ϕ Φ2∇4 *γ ϕ N48≅Φ≅Nγ ϕ <, □88° ∠<9TH N48≅Φ≅Nγ ϕ <”, EPICURO, *Gnomológico Vaticano*, 54; *Epistulae Tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae*, ed. P. Von der Muehl, Stuttgart, B. G. Teubner, 1975³, p. 66.

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL COMO PROPEDEÚTICA DA FILOSOFIA

Paulo M. Barroso¹

Resumo: O Prólogo da *Fenomenologia do Espírito* é um texto relevante e emblemático do sistema hegeliano. O Prólogo enquadra o pensamento filosófico de Hegel e constitui um trabalho propedêutico para a filosofia e para a ciência, pois enfatiza o início do saber. O enfoque da *Fenomenologia do Espírito* é “o saber em devir” ou “o espírito que aparece”. Como o título designa, é uma fenomenologia do espírito como experiência da consciência, uma preparação científica ou exercício propedêutico. O Prólogo é um texto sistemático, porque concebe uma introdução e exposição do sistema da ciência de Hegel. Considerando estes aspectos e as repercussões sobre muitos outros pensadores, como Marx ou Schopenhauer, segue-se uma estratégia teórica e conceptual de interpretação e discussão do texto de Hegel tendo como objectivos i) demonstrar a relevância do Prólogo para a compreensão do sistema hegeliano e suas extensas influências, quer na filosofia alemã quer na filosofia moderna; ii) reconhecer a perenidade das teses apresentadas por Hegel no Prólogo, associando o seu carácter consistente e abrangente, próprio de um sistema filosófico relevante.

Palavras-chave: conhecimento, espírito, *Fenomenologia do Espírito*, filosofia, Hegel.

THE PROLOGUE TO HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT* AS A PROPAEDEUTICS OF PHILOSOPHY

Abstract: The Prologue to the *Phenomenology of Spirit* is a relevant and emblematic text of the Hegelian system. The Prologue frames Hegel's philosophical thought and constitutes a propaedeutic work for philosophy and science, insofar as it is concerned with the beginning of knowledge. The focus of the *Phenomenology of Spirit* is “the knowledge in becoming” or “the spirit that appears”. As the title indicates, it is a phenomenology of the spirit as an experience of consciousness, a scientific preparation, or a propaedeutic exercise. The Prologue is a systematic text, because it provides an introduction and exposition of Hegel's system of science. Considering these aspects and the repercussions on many other thinkers, such as Marx or Schopenhauer, a theoretical and conceptual strategy of interpretation and discussion of Hegel's text is followed, aiming: i) to demonstrate the relevance of the Prologue to the understanding of the Hegelian system and its extensive influences on both German and modern philosophy; ii) to recognize the permanence of the theses presented by Hegel in the Prologue, associating their consistent and comprehensive character, typical of a relevant philosophical system.

Keywords: Hegel, knowledge, *Phenomenology of Spirit*, philosophy, spirit.

1. Introdução

A *Fenomenologia do Espírito*² é a história do espírito humano, a história do modo como a consciência evolui das formas rudimentares do conhecimento sensível até ao saber absoluto. Esta evolução progressiva da consciência (consciência enquanto o que o ser é para si) é o produto de toda a evolução histórica. Segundo Georg W. F. Hegel, a *F.E.* é o itinerário da transformação da consciência. O caminho que a consciência segue é a história detalhada da formação da própria consciência (Ferreira, 1992, p. 270). Neste itinerário percorrido pela

¹ Licenciado, mestre e doutor em filosofia; investigador integrado no IC-Nova (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) e no CIAC – Centro de Investigação em Artes e Comunicação (Universidade do Algarve, Portugal). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7638-5064>. Email: pbarroso1062@gmail.com

² Obra originalmente publicada em 1807, com o título *Sistema da Ciência. Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito*. Não foi publicada a segunda parte. A *Fenomenologia do Espírito* é designada pela abreviatura *F.E.*

consciência há três momentos (que são também as partes em que se divide a *F.E.*): a) do espírito subjectivo; b) do espírito objectivo; c) do espírito absoluto.

O momento a) corresponde à consciência individual, à vida psicológica individual. É o momento de posição de si, de auto-referência, de imediatez, de pura igualdade de si mesmo. O momento b) corresponde à autoconsciência das realizações históricas do espírito, isto é, às formas que o espírito tomou no mundo; momento de oposição ou negação, de reflexão e alteridade (é o espírito comum de uma sociedade). O momento c) corresponde à razão do saber absoluto (é o saber do espírito que se encontrou a si mesmo na realidade social). É o momento de reintegração ou composição, de recuperação de si a partir do outro, em que a substância se converte em sujeito. Estas são as três fases mais importantes da consciência. A última, a da razão, é a fase da síntese ou unidade num nível superior das fases precedentes. A razão é a síntese da objectividade e da subjectividade.

Esta tríade do desenvolvimento dialéctico do espírito representa o âmago do projecto hegeliano para um sistema do saber, conforme se pode compreender na *F.E.*. A tríade constitui a problemática que subjaz à ciência da experiência que a consciência faz. Como é evidente na perspectiva hegeliana, interessa chegar à última fase, aquela que representa o saber absoluto, aquela que não é finita como as precedentes. O espírito absoluto é o coroamento do sistema hegeliano. É no espírito que se dá o desenvolvimento e se alcança a realidade. Este movimento dialéctico só acontece porque o espírito é reversível.

Com base neste fulcral pressuposto de um movimento dialéctico do espírito, compreende-se a concepção de Hegel de uma história da formação: da consciência natural (imediate, não experimentada, abstracta) para a ciência, o saber absoluto. Compreende-se não só a natureza da estrutura da *F.E.* como o quadro conceptual do idealismo dialéctico e absolutista (ou idealismo da razão absoluta) defendido por Hegel nas suas obras. Segundo Nicolai Hartmann (1983, p. 310), o fundamento idealista e o princípio que informa o sistema hegeliano partem da convicção de que o Absoluto é a Razão. Por isso, o indivíduo é potenciado pela sua razão finita, possui um acesso directo ao Absoluto e “a filosofia não é mais do que a explosão da razão finita provocada pela Razão Absoluta e pela sua elevação até ela”.

O objectivo de analisar criticamente o Prólogo da *F.E.* neste artigo desenvolve a compreensão do desenvolvimento, transformação, formação e reversibilidade do espírito, tendo em conta essencialmente dois aspectos totalizantes: i) a necessidade da filosofia especulativa e conceptual e o seu estado formalmente crítico na época de Hegel, assim diagnosticado pelo próprio autor; ii) o que importa à filosofia como requisitos

fundamentais para esse empreendimento dialéctico e ao seu estudo compreensivo e eficaz subjacente a preocupações propedêuticas.

Para compreender o Prólogo da *F.E.*, atente-se às implicações e referências a outros autores, designadamente os iluministas e os românticos visados por Hegel: Fichte, Schelling, Jacobi, Schulze, Schlegel, Novalis, Hölderlin e Schleirmacher. Seguindo uma estratégia teórica e conceptual de leitura, interpretação e discussão do texto de Hegel, os objectivos deste artigo são: i) demonstrar a relevância do Prólogo da *F.E.* para a compreensão do sistema hegeliano e das suas extensas influências, quer na filosofia alemã quer na filosofia moderna; ii) reconhecer a perenidade e actualidade das teses apresentadas por Hegel no Prólogo da *F.E.* devido ao seu carácter consistente e abrangente, próprio de um sistema filosófico relevante.

2. O Prólogo como propedêutica da filosofia

O Prólogo com que Hegel introduz a *F.E.* tem a sua importância definida e fundamentada pelo autor e no dito texto introdutório (Hegel, 2004, p. 46). Para Hegel, o “caminho real” habitual na filosofia é ler os prólogos e as recensões, de modo a se obter uma ideia aproximada da matéria. A supracitada passagem do Prólogo da *F.E.* justifica o facto de Hegel ter dedicado muito cuidado e importância não só a este texto preliminar da obra, como a dos outros textos introdutórios das suas outras obras. Hegel praticamente considera os ditos prólogos como partes essenciais da sua obra filosófica, indispensáveis para a compreensão do que está em questão. É razoável e apropriado o autor da *F.E.* expor, de um modo expressivo e justificado, a necessidade da filosofia nos prólogos aos seus textos.

A leitura do Prólogo da *F.E.* salienta uma preocupação de Hegel em apresentar os problemas do modo mais adequado, isto é, cumprindo um necessário requisito pedagógico. A principal razão para esta preocupação tem a ver com iniciar os leitores na sua abordagem filosófica e científica dos temas e dos problemas tratados. O que Hegel concebe no Prólogo é o que falta à filosofia: uma exigência interna à sua afirmação, isto é, a aquisição do estatuto de ciência. Por isso, é um Prólogo propedêutico para a filosofia e para a ciência, preocupado com o começo do saber. Hegel adverte para o carácter aleatório, subjectivo e livre desse começo e recomenda, no seu lugar, um começo clarificador e expressivo próprio de um saber “superior” e universal que supera a subjectividade particular.

Enquanto a *F.E.* constitui o prólogo do sistema hegeliano da ciência, o Prólogo da *F.E.* é, essencialmente, um prólogo do conhecer científico. Este texto introdutório é sistemático, porque concebe uma exposição filosófica englobante do que Hegel trata na obra. O Prólogo só

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

tem sentido face ao restante corpo textual da *F.E.* e vice-versa. Há uma relação dinâmica entre ambas as partes da obra de Hegel em questão: se, por um lado, o Prólogo anuncia a exposição de um projecto que a obra cumprirá, por outro lado, só com a leitura integral da *F.E.* se chega à compreensão do sentido total do Prólogo. Este texto é também interveniente na actualidade histórica, cultural e científica. As alusões de Hegel aos autores e correntes filosóficas da sua época são frequentes. A maior parte destas alusões até são críticas apuradas e subentendidas. É precisamente esta a importância repartida do Prólogo da *F.E.*

Esta importância é sublinhada por Hegel no superlativo anúncio (publicado na *Gazeta de Bamberg*, em 28 de Junho de 1807) que redigiu para divulgar o aparecimento da *F.E.* Segundo Michael Inwood (1997, p. 142), Hegel refere o Prólogo como: i) a necessidade da filosofia na sua posição actual; ii) a pretensão e o abuso das fórmulas filosóficas que degradam presentemente a filosofia; iii) o que, em geral, importa à filosofia e ao seu estudo.

O texto em questão desenvolve três pilares: a) o tema da necessidade da filosofia; b) a perspectiva crítica acerca da situação filosófica contemporânea; c) o estabelecimento das condições e requisitos fundamentais da atitude científica. A importância do Prólogo não se limita a estes três pilares que, no fundo, se afiguram como objectivos da própria obra. É digno de registo que o texto introdutório de Hegel à *F.E.* não se debruça especificamente sobre aquilo que o próprio título da obra indicia, isto é, sobre os temas e os problemas relacionados com a fenomenologia e com o espírito. Isso é o que se esperaria de um texto introdutório a uma obra intitulada *F.E.* Pelo contrário, o Prólogo introduz-nos no designado sistema hegeliano da ciência, cuja primeira parte é a fenomenologia.

Deste modo, o Prólogo da *F.E.* constitui uma parte fundamental da mesma obra, na medida em que Hegel sintetiza um esforço a empreender para se libertar dos obstáculos inerentes. Designadamente do obstáculo que mais tem a ver com o próprio Prólogo e com a referida questão pedagógica e propedêutica do começo do saber: a decisão de começar de modo abstracto pelo fim ou por um sentido textual unilateral, totalizante e aprisionado às estereotipadas formas da actividade filosófica. Por isso, Hegel propõe uma espécie de “exercício do pensar” para garantir e respeitar o sentido textual. É a pretensão de Hegel pela formulação de uma exigência da autenticidade, segundo a qual só se compreende um pensamento se o pensarmos como ele é.

O Prólogo da *F.E.* é originalmente um texto contínuo. As quatro partes que o constituem foram introduzidas posteriormente. Estas partes são: a) as tarefas científicas do presente; b) o desenvolvimento da consciência à ciência; c) o conhecimento filosófico; d) o que se requer para o estudo filosófico.

2.1. O começo do saber

A primeira parte do Prólogo versa sobre o tema da necessidade da filosofia, que é *per se* a própria justificação da obra, por um lado, e o veículo que conduz ao problema da preparação científica, por outro. Problema que, devidamente tratado, se converte na pedagogia da iniciação ao saber (Ferreira, 1992, p. 98).

Logo no primeiro parágrafo, Hegel (2004, p. 7) sustenta que parece supérfluo, inadequado e contraproducente apresentar no prólogo de uma obra filosófica uma explicação acerca da finalidade e dos motivos do autor, bem como das relações do seu estudo com outros sobre o mesmo assunto. O que seria conveniente dizer sobre a filosofia num prólogo? Segundo Hegel, uma indicação histórica da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e dos resultados, um conjunto de afirmações e asserções sobre a verdade.

Todavia, tratado o Prólogo do conhecimento científico e intitulada a primeira parte deste texto de “As tarefas científicas do presente”, é pertinente o diagnóstico que Hegel faz do estado da ciência do seu tempo e, concomitantemente, da concepção hegeliana de filosofia. Esta exigência é necessária de forma a permitir a compreensão das teses de Hegel expostas e exploradas nas secções seguintes deste trabalho.

Deste modo, é importante referir que na época em que Hegel viveu dominava o paradigma das formas de pensar. Concretamente, as formas do pensamento sistemático do idealismo. Tão marcante foi este período que nem o próprio sistema do saber de Hegel ficou alheio, sendo até “uma síntese evidente das tendências fecundas e positivas da sua época”, segundo Hartmann (1983, p. 313). Tendências filosóficas, científicas e, principalmente, teológicas, pois os interesses de Hegel estavam orientados e determinados pela teologia. Hartmann sustenta que Hegel é “impelido pela especulação religiosa a partir dos primeiros ensaios” e que desta direcção conceptual provém a estrutura teleológica da sua imagem do mundo. Este percurso dialéctico é a marca do pensamento de Hegel.

2.1.1. O sentido teleológico e o resultado da filosofia

A exigência de explicações faz com que se fale sobre o essencial. Segundo Hegel (2004, p. 8), o sentido interno de uma obra filosófica e o seu respectivo conhecimento não se podem manifestar melhor do que nos seus fins e resultados. Este procedimento constitui não só o começo do conhecimento como o conhecimento real. Por isso, deve valer como modo de contornar a totalidade, que não se reduz ao seu fim, mas no seu desenvolvimento. O resultado não é o todo real, mas o resultado junto com o seu devir.

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

Por conseguinte, a *F.E.* surge como a pedagogia da consciência (quer do homem quer da época) de iniciação ao saber, porque é a história e o programa da cultura (ou formação, educação). Pressupõe um percurso (Hegel, 2004, p. 9). A cultura é um movimento de progressão que parte do universal abstracto para chegar à edificação do espírito. Para isso, é preciso percorrer os estádios enunciados no mencionado excerto com as alíneas: [i] estágio da reflexão e crítica do pensamento sobre a “Coisa” em geral; [ii] estágio da vida ou da experiência plena; [iii] estágio da seriedade do conceito, que corresponde à identidade da razão e da experiência da própria coisa e ao surgimento da verdade.

A verdadeira figura ou forma em que existe a verdade não pode ser outra coisa a não ser o seu sistema científico (Hegel, 2004, p. 9). Por conseguinte, Hegel expressa o seu objectivo: contribuir para que a filosofia se aproxime mais da forma da ciência (Hegel, 2004, p. 9). Esta é uma das justificações do projecto de Hegel de uma filosofia que pretende, agora e para si, o estatuto de “saber efectivo” e não já o de “amor ao saber”. Demonstrar que chegou o momento da elevação da filosofia ao plano da ciência constituiria a única e verdadeira justificação das intenções dirigidas para esse fim. Este é o importante desafio de Hegel, que no início do Prólogo é enunciado e que depois é executado na *F.E.*, tornando-se, por isso, a bússola do seu anunciado sistema da ciência.

A concepção de filosofia de Hegel é determinada pela interioridade e plenitude de uma verdade que é o todo. O objecto da filosofia é o absoluto, a totalidade, a realidade inteira, o universo. A filosofia ocupa-se da verdade e a verdade é a totalidade. Como explica Copleston (1978, p. 137), esta realidade é a vida infinita, um processo de autodesenvolvimento. Isto quer dizer que o absoluto é o processo do seu próprio devir: “o círculo que pressupõe o seu fim e o seu objecto e cujo fim está no princípio” e que “se converte em algo concreto e real, apenas pelo seu desenvolvimento e através do fim que lhe é próprio” (Copleston, 1978, p. 137). Por um lado, é este o processo teleológico que caracteriza a realidade, por outro lado, só um fim ideal pressupõe o processo completo e lhe atribui o seu significado. Então, compreende-se que o absoluto seja um resultado (Hegel, 2004, p. 16).

2.1.1. O conceito como verdade e superação da imediatez

A verdade já não se traduz na ideia de acordo de um objecto com a representação mental desse objecto. Hegel considera necessário ir mais longe e apresentar, em sentido filosófico, a verdade como acordo do conteúdo consigo mesmo. Desta forma, a verdade surge dialecticamente idêntica à vida. A verdade assume uma dinâmica que a diferencia (Hegel, 2004, p. 8). Hegel apresenta uma concepção inovadora de verdade. Se antes o conceito tomava o

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 48 - 67
--------------------------	--------	-------	----------------------	------------

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

sentido dualista de uma proposição verdadeira ou falsa ou referência a uma realidade que poderia ser verdadeira ou ilusória (o que exigia a permanência e a imutabilidade do real), com Hegel a verdade já não é entendida como obra do entendimento, pois é tarefa da razão. A verdade é o todo, a totalidade no tempo, o que denota uma exigência não permanente, mas mutável. A perspectiva de Hegel sobre a verdade é relacional. A verdade é uma totalidade orgânica, movimento, processo em constituição. Um processo através do qual o absoluto supera as visões parciais e se vai conhecendo de forma dinâmica: a verdade começa por ser abstracção pura e subjectividade, isto é, a imediatez; depois, torna-se objectiva e exterior no seu ser-outro; por fim, eleva-se ao ponto mais alto de desenvolvimento enquanto plena consciência de si, isto é, o saber absoluto, manifestando-se nas realizações humanas.

Esta perspectiva sobre a verdade como resultado de um processo dialéctico assenta na superação de oposições. Só assim a verdade é o absoluto que se constitui totalidade do real, sistema racional, saber absoluto. Esta ideia de absoluto é incompatível com a unilateralidade quer de uma qualquer intuição sensível quer do entendimento. A intuição e o entendimento isolam e fixam o que é particular. A razão não é unilateral nem parcial; é a capacidade de uma visão relacional. Por isso, supera a intuição sensível e o entendimento.

Pelo exposto, permanece a ideia sobre a verdade como historicidade, na qual o espírito universal se realiza por etapas sucessivas até alcançar a plena realização e a completa consciência de si mesmo. Se a ideia é a história no tempo, não pode existir oposição entre o racional e o real, pois, como se referiu, tudo é manifestação da razão universal.

Aquilo de que depende o conhecimento da verdade é, segundo Hegel, obscurecido através da determinação da relação que uma obra filosófica crê ter com as outras sobre o mesmo objecto. De acordo com Hegel, o senso comum considera fixa a oposição entre o verdadeiro e o falso. Por isso, o senso comum também se habitua a concordar ou não com um dado sistema filosófico por esta mesma maneira, vendo numa explicação sobre um tal sistema apenas uma coisa ou outra. Por um lado, o senso comum não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos da mesma forma como o desenvolvimento progressivo da verdade, por outro, vê na diversidade apenas a contradição (Hegel, 2004, p. 8). Devia ver o avanço do conhecimento. Para ilustrar esta ideia de distinção das formas, Hegel recorre a um célebre exemplo: a metáfora da transformação do botão em flor e da flor em fruto (Hegel, 2004, p. 8).

Neste exemplo, as formas se distinguem e desalojam por serem incompatíveis, mas não por serem incompatíveis com o todo. Todavia, existe uma natureza fluida dessas formas, o que as torna simultaneamente momentos da unidade orgânica. Esta ideia de unidade orgânica pressupõe a de um sistema, cujas partes ou momentos são necessariamente úteis de igual modo

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

para o resultado final (Severino, 1984, p. 11). Apenas esta necessidade igual constitui, conforme acrescenta Hegel (2004, p. 8), a vida do todo. Com este exemplo, Hegel parece colocar em causa os conceitos inerentes de verdade e de realidade.

O ser concreto é o ser da planta (ou o ser que é planta, constituído organicamente por diferentes momentos). Mas o ser que é planta não é identificável com o ser que é botão, com o ser que é flor ou com o ser que é fruto tomados isoladamente. Se fosse, estaríamos a converter a totalidade em parte e a parte em totalidade. Se o ser da planta é uma totalidade concreta, é uma totalidade constituída por uma evolução que irrompe nos diferentes momentos da expressividade do ser planta. Subordina-se o sentido da parte ao sentido do todo e a verdade do momento à verdade da totalidade. O ser é uma unidade estrutural dinâmica.

Convém ter em conta que este novo conceito hegeliano de verdade parte de pressupostos negativos (negação da impossibilidade do conhecimento da realidade tal como ela é e negação da distinção entre natureza e espírito, finito e infinito, ser e pensamento, fenómeno e númeno) e positivos (afirmação da possibilidade do conhecimento absoluto; e afirmação da identidade ou unidade entre natureza e espírito, finito e infinito, ser e pensamento). Para Hegel, o conceito de verdade parte da negação de todos os dualismos e da afirmação de uma unidade orgânica.

Esta ideia de “organicidade” da verdade, das formas, da filosofia e até da própria história, segundo a perspectiva de Hegel, tem todo o sentido se atendermos ao significado unitário e à co-essencialidade das partes que constituem o seu desenvolvimento germinal. Este desenvolvimento (da realidade, do saber, da consciência, da verdade, das formas, da filosofia ou da história) não é realizado de forma acidental. Pelo contrário, é essencial à totalidade. É indispensável que assim seja. Se assim não fosse, a totalidade dialéctica do sistema de Hegel seria inconcebível. Todavia, esta concepção da realidade como vir-a-ser (como unidade orgânica permanentemente instável e em contínuo desenvolvimento) é também a de Schelling. Ambos consideravam que o objectivo supremo deste desenvolvimento era a realização do reconhecimento e compreensão pessoal.

Para Hegel, o conceito é o elemento da verdade. A verdade tem o elemento da sua existência unicamente no conceito. Todavia, colocar a “verdadeira figura da verdade” no sistema científico ou na cientificidade e sustentar que a verdade tem o elemento da sua existência apenas no conceito parece estar em contradição com uma representação e as suas consequências, que têm a presunção e difusão na convicção da época (que é a dominante, associada a Jacobi, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Schelling).

Segundo a explicação de Hegel, a contradição reside em considerar que o

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 48 - 67
--------------------------	--------	-------	----------------------	------------

verdadeiro existe apenas como aquilo que umas vezes se chama intuição e outras vezes se chama saber imediato do absoluto, religião, o ser, pois se exige ao mesmo tempo para a apresentação da filosofia o contrário da forma do conceito. O problema é que o absoluto não deve ser concebido, mas sentido e intuído. Não é o conceito de absoluto, mas o seu sentimento e intuição que devem ser expressos.

Ao apontar esta contradição, Hegel alude aos autores acima referidos, que edificaram uma espécie de filosofia da subjectividade finita (fonte de um sujeito limitado) e filosofia da fé como revelação da verdade (fonte de um saber imediato e sensível que não chega ao entendimento), através das quais não se atinge o verdadeiro, o infinito, porque o conhecimento se contém nos limites do finito e do condicionado. A religião, a arte ou a filosofia de então não permitem pensar, porque estão encerradas em formas imediatas, limitadas e pré-concebidas. Jacobi, por exemplo, ao propor que apenas o não-pensamento ou a crença permite a certeza imediata e o acesso à realidade (Hartmann, 1983, p. 40), é talvez o mais visado por Hegel neste parágrafo do Prólogo.

Efectivamente, Jacobi converte o conceito de fé como fundamento da sua teoria, segundo a qual não temos razões para duvidar da realidade das coisas exteriores a nós, pois, há uma certeza imediata e instintiva dessa realidade que é natural a toda a consciência.

2.1.2. O espírito consciente de si

Um dos contributos mais revolucionários de Hegel é a ideia de espírito consciente de si mesmo, que está para além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento. O espírito está para além da imediatez da sua fé, para além da satisfação e da segurança da certeza que a consciência possuía. Esta é a posição actual do espírito, que está além do outro extremo da sua reflexão sem substância de si em si mesmo; que, tendo perdido a sua vida essencial, está também consciente desta perda e da finitude que é o seu conteúdo. Agora, o espírito reclama da filosofia o saber como chegar por seu intermédio ao restabelecimento da substancialidade e solidez do ser, e não tanto o saber daquilo que ele é. Por isso, Hegel propõe uma atitude intelectual, uma forma de apreensão que não é nem a crença nem a representação redutora e explicativa, mas uma presença que torna indissociável o saber e a coisa sabida.

Esta unidade só é acessível à intuição. O conhecimento reflexivo que Hegel propõe estaria interdito nesta unidade eterna da intuição. Por conseguinte, é necessário um enorme esforço para sair de uma dimensão onde impera o formalismo, o intuitivismo, o sensitismo. Hegel refere um esforço intenso que tirou os homens do afundamento no sensível, no vulgar e

no singular, mas que os colocou na dependência da experiência das filosofias do Renascimento e do Iluminismo. Isto aconteceu como se os homens, esquecendo o divino, estivessem satisfeitos com “pó e água, como o verme” (Hegel, 2004, p. 11). Hegel compara a situação presente do espírito humano com a anterior situação de dependência metafísica face ao divino. Hegel critica as duas situações, pois, considera que agora é necessário outro esforço para evitar que o sentido se enraíze no terrestre. Para a situação anterior, contribuíram todos os sistemas filosóficos medievais que atribuíam ao divino uma dimensão superlativa; para a situação presente, caracterizada pela modernidade da experiência limitada, contribuíram as filosofias da experiência e até a “metafísica da experiência” de Kant. A passagem que se verificou de uma situação para a outra é o produto de uma dinâmica. O mesmo acontece com a passagem que é necessário realizar agora.

Segundo Carmo Ferreira (1992, p. 99), a filosofia surge como resposta a uma situação de carência, como satisfação de uma necessidade que afecta a existência; “aparece quando provocada por uma ‘necessidade do tempo’, nasce exigida pelo momento histórico; mas, simultaneamente, só surge quando suscitada por uma ‘necessidade especulativa’”.

Ao contrário da ciência, que procura apenas a edificação, a filosofia deve reservar-se de ser edificante (Hegel, 2004, p. 11), pois é um edifício em construção permanente. Este estatuto da filosofia não tem sido considerado, pelo que Hegel faz uma crítica implícita aos autores de discursos proféticos que, sem conceitos, convertem o saber verdadeiro num assunto sensível do coração. Hegel condena este tipo de discurso profético que a) submete a necessária inquirição da verdade à passividade silenciosa da inspiração divina e sentimental e b) ignora a reflexão como consciência da consciência de si para se fixar na singularidade subjectiva.

2.1.3. O surgimento de um “novo espírito” e de um “novo mundo”

A Revolução Francesa rompe com a autocracia imperialista e representa uma etapa nova da vida do espírito: liberdade absoluta. Este avança para fundar uma nova ordem social sob a ideia de liberdade (Singer, 1986, p. 150). O espírito sai de uma forma anterior para adquirir uma nova forma. O espírito é força geradora e se revela nas suas mutações através da história. Por isso, esta história é a revelação da vida do espírito no decurso da sua evolução. A tarefa do filósofo é pensar a vida, é tornar inteligível o presente, é compreender o efectivo devir das sociedades.

Para Hegel, este mundo novo não apresenta uma realidade perfeita, porque a primeira aparição é apenas a sua imediatez ou o seu conceito. Metaforicamente, “quando desejamos ver um carvalho com o vigor do seu tronco, com a extensão dos seus ramos e com o

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

volume da sua folhagem, não nos contentamos ao ver uma bolota.” (Hegel, 2004, p. 12). Assim também acontece com a ciência enquanto coroação de um mundo do espírito.

Sem o desenvolvimento completo, a ciência carece de inteligibilidade universal e apresenta a aparência de ser apenas património esotérico de alguns: “património esotérico”. A ciência está apenas no seu conceito. O cariz esotérico e determinado da filosofia faz com que ela seja para todos. Hegel insiste na ideia de desenvolvimento, porque é censurável a ciência que não se desenvolve e que fica pelo seu começo. “A ciência que apenas começa e que, por isso, ainda não atingiu nem a integralidade do pormenor nem a perfeição da forma está exposta à censura” (Hegel, 2004, p. 13). A atitude crítica de Hegel é tão marcada que o autor até fala em “formalismo monocromático”. Refere Schelling, que assume a intuição como órgão do saber (Hartmann, 1983, p. 148; Abbagnano, 1991, p. 67). Este formalismo apenas alcança a diferença da matéria, pois esta já se encontra preparada e conhecida. Os iluministas vangloriam-se pela riqueza do material e da inteligibilidade; acomodam-se demasiado para terem uma grande extensão do conteúdo material (o já conhecido e ordenado).

Para Hegel, o absoluto não é uma realidade impenetrável, mas a manifestação de si mesmo. Por isso, Hegel reconhece que é necessário facilitar a compreensão do conhecimento da realidade absoluta e, por conseguinte, que é útil traçar um esboço para clarificar o conhecimento filosófico.

2.2. O desenvolvimento da consciência à ciência

A referência ao surgimento de um “novo espírito” e de um “novo mundo” enuncia a ideia de um desenvolvimento essencial. É o que de essencial existe no processo de desenvolvimento da ciência e no papel activo e determinante que o sujeito desempenha nesse processo. Como refere Hegel, tudo depende de apreender e exprimir o verdadeiro como “sujeito”, e não apenas como “substância”: “Deve-se notar, ao mesmo tempo, que a substancialidade implica tanto o universal ou a *immediatez do saber* como também aquilo que é *para o saber ser* ou *immediatez*” (Hegel, 2004, p. 15). Para Hegel, Espinosa apresenta uma descrição inadequada do absoluto ao afirmar que o absoluto é uma substância infinita e imanente, mas estática. Esta situação da filosofia se resume a três posições.

A primeira posição tem a ver com a concepção de Deus como a substância unificada e única. Remete para o panteísmo de Espinosa e a sua concepção de substância absoluta (ou absoluta coisa em si) e auto-suficiente, em que qualquer outra substância deveria a sua existência a Deus e, por isso, não seria auto-suficiente (Copleston, 1978, p. 137). Para o idealismo, a substância absoluta coincide com o espírito. O espírito é apenas, para Espinosa,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 48 - 67
--------------------------	--------	-------	----------------------	------------

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

um atributo da substância absoluta. Hegel critica-a por ser unitária, imóvel, formal e não permitir o movimento dialéctico do espírito. A suposta concepção hegeliana de panteísmo é evidente, evolucionista e dialéctica, pois Deus é o Espírito Absoluto que se realiza progressivamente na história até atingir a sua plenitude. Ao contrário do panteísmo de Espinosa, que identifica Deus com a Natureza (*Deus sive natura*), o suposto panteísmo de Hegel identifica Deus com a História, pois também Deus é apenas o que se realiza na História. Hegel aproxima-se de Schelling. Ambos consideram que o eu é infinito e coincide com a realidade absoluta que é Deus (o absoluto é a essência absoluta que existe como sujeito e objecto, espírito consciente e natureza), mas afasta-se de Fichte, para quem o eu é o finito que tem o objectivo infinito de se tornar Deus (Severino, 1984, p. 222). Para Hegel, o absoluto existe no mundo, na realidade da experiência e no conteúdo do pensamento.

A segunda posição surge como uma outra versão da finitude enunciada na anterior ideia de substância, pois reduz o conhecimento filosófico à formalidade de um “pensamento como pensamento”. Hegel critica todos os iluministas que seguiram o princípio representativo de um limitado poder do sujeito da reflexão. Esta é a crítica mais patente no Prólogo.

A terceira posição é acerca do intuicionismo intelectual. Hegel refuta as intuições como forma de pensamento ou até como possibilidade de começo do saber, por serem consciência imediata, inertes e formas duvidosas de apresentar ou representar a realidade. Ao considerar a intuição como unidade do pensamento, Schelling é, nesta terceira posição enunciada por Hegel, o principal alvo de crítica.

Hegel salienta algumas consequências: i) apenas como ciência ou como sistema é que o saber é real e pode ser apresentado; ii) uma tal proposição fundamental ou princípio da filosofia é fácil de ser refutado enquanto apenas é fundamento ou princípio; iii) o desenvolvimento propriamente positivo do começo é também uma atitude negativa face à sua forma unilateral de ser apenas de modo imediato ou de ser fim (o desenvolvimento pode ser considerado a refutação do que constitui o fundamento do sistema como começo).

O verdadeiro apenas é real como sistema e a substância é essencialmente sujeito. Isso é expresso na representação que enuncia o absoluto como espírito. Para Hegel, “espírito” é o conceito mais sublime, a mais alta definição do absoluto (Copleston, 1978, p. 137).

Hegel descreve o seu projecto como uma exposição do conhecimento num fenómeno, porque vê o desenvolvimento da consciência como um progresso dirigido a formas de consciência que melhor atingem a realidade, culminando num conhecimento absoluto (Singer, 1986, p. 116). Apenas o espiritual é efectivamente o real. Como conceito fundamental para a tese hegeliana, o espiritual é a essência, é o *ser-em-si*, é o que se mantém e o determinado

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

(é o ser outro e é o ser para si). O espírito que se sabe assim como espírito é a ciência. A ciência é a sua realidade efectiva e o campo que o espírito edifica para si.

O puro conhecer-se a si mesmo no ser outro absoluto (isto é, “o éter enquanto tal”, para Hegel) é o fundamento da ciência. O começo da filosofia pressupõe ou exige que a consciência se encontre neste elemento do saber (Hegel, 2004, p. 19). O saber só atinge a sua perfeição e transparência através do movimento do seu devir. É a espiritualidade pura (ou o universal) que tem o modo da simples imediatez.

A ciência exige que a consciência de si se eleve ao éter, ao puro conhecer-se a si mesma (no ser outro absoluto). Mas pela sua independência absoluta (porque tem a certeza imediata de si mesmo e porque é ser incondicionado), o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe facilite o acesso a esta posição de si mesmo. A posição da consciência, a de saber de coisas objectivas em oposição a si mesma e de si mesma em oposição às coisas, eleva-se a consciência de si imediata, que é o princípio da realidade efectiva. Hegel (2004, p. 21) refere o que precisamente é a fenomenologia do espírito, elevação ao saber. O devir da ciência é o saber no seu começo, é o espírito imediato, é o não-espiritual, a consciência sensível. Deste ponto parte um longo caminho em direcção à ciência.

Quando foi publicada, a *F.E.* tinha a dupla função de propedêutica filosófica (a passagem da atitude da consciência natural à posição científica) e de introdução sistemática e primeira parte do sistema da ciência, seguida da lógica como filosofia especulativa, da filosofia da natureza e da filosofia do espírito. É importante ter este dado em conta para compreender o que Hegel entende por devir e a importância que lhe atribui, pois, o devir de que fala Hegel na citação anterior aparece de modo diferente da instrução inicial da consciência não científica para a ciência.

Ao tratar da existência (o conteúdo real dos conceitos) no acto de ser compreendida, a filosofia se desenvolve rumo a um estatuto “superior”. Este desenvolvimento tem fases, que se justapõem negativamente: o superior anula o inferior. Por isso, como explica Hartmann (1983, p. 383), o processo tem que incluir tanto o negativo como o positivo.

O papel do negativo é determinante no processo: é o princípio motor que continuamente impele o processo e leva-o para além de si mesmo. A experiência que a consciência tem em cada grau ou fase pertence a este movimento. A consciência é forçada a negar o que foi apreendido anteriormente. Consequentemente, esta negação conduz a um novo acto de apreensão que se constitui como a forma mais renovada e mais elevada que a consciência assume. Assim se explica o papel do negativo: manter, graças ao seu poder, a consciência em movimento vivo e sempre mais profundo. Então, o negativo é o elemento

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 48 - 67
--------------------------	--------	-------	----------------------	------------

central da essência da consciência.

O exemplo da morte é elucidativo deste poder do negativo: a morte é a negação da vida; o espírito é vida e poder. Estamos vivos porque estamos morrendo e estamos morrendo porque estamos vivos. O domínio do real é o de se transformar. Por isso, a vida é já a morte. Esta é a essência da teoria da contradição de Hegel. O que é o botão? É já a flor (Hegel, 2004, p. 8). É o resultado de um processo que se faz, que se concretiza em momentos de sucessão de pontos e instantes. É simultaneamente o estar e o não estar no tempo e no espaço. O poder do negativo é a base da negação dialéctica do outro, que o conceito *Aufheben* expressa na dicotomia conservar/separar. É a capacidade do ser em conter o não ser.

A dialéctica hegeliana passa pela afirmação (o botão), pela negação (a flor, o poder do negativo da flor) e pela negação da negação (o fruto). Pelo poder do negativo, esta dialéctica revela a lógica do ser, em que este se identifica com o nada, pois, do ser não podemos estabelecer as suas determinações. O processo se desenvolve dialecticamente em Ser (afirmação); Nada (negação); e Devir (negação da negação).

A dialéctica hegeliana termina quando se alcança o conhecimento absoluto, i.e. quando o espírito compreende que tudo o que procura conhecer não é mais do que ele próprio. De início, o espírito não vê que a realidade é constituída pelo espírito e, em contrapartida, vê a realidade como algo independente e exterior a si; só quando o espírito acorda para o facto da realidade ser uma criação sua é que pode desistir da tentativa de alcançar o “para além”; então, compreende que não há nada para além de si mesmo e, por isso, conhece a realidade directa e imediatamente como se conhece a si próprio, sendo uno com ela: o conhecimento absoluto é o espírito que se conhece a si próprio sob a forma de espírito (Singer, 1986, p. 156). Esta é a solução que Hegel apresenta para o problema fundamental da filosofia. O conhecimento absoluto é alcançado quando o espírito compreende que a realidade é uma criação sua, não existindo nada além para ele conhecer.

A formação do indivíduo tem importância para Hegel. Talvez por influência do *Emílio* de Rousseau, esta questão está patente no Prólogo. Ainda por cima com o mesmo sentido atribuído por Rousseau, isto é, a formação perfeita ou ideal como remoção de obstáculos ao desenvolvimento natural das capacidades. Enquanto professor, Hegel estaria interessado nos processos de formação do indivíduo. Hegel demonstrou esse interesse no Prólogo quando refere o começo ideal do saber.

Hegel dá importância à separação para caracterizar a operação específica do entendimento (do pensar) que é a abstracção. Este aspecto é crucial para Hegel distinguir as épocas (a moderna e a dos antigos) em que o entendimento era estudado e encarado de modo

diferente. Hegel privilegia o estudo dos antigos, porque consistia na formação plena da consciência natural: A consciência natural “formava-se para a universalidade corroborada pelos factos, ao experimentar-se especialmente em cada parte do seu ser-aí e ao filosofar sobre tudo o que acontece” (Hegel, 2004, p. 24).

2.3. O conhecimento filosófico

A terceira parte do Prólogo gira em torno da evolução conceptual do conhecimento filosófico. De acordo com Hegel, a ciência se constitui através do caminho do espírito que se desenvolve em vários momentos. É a “ciência da experiência que a consciência faz”, porque apenas pode ser efectivamente sabido aquilo que alguma vez se apresentou no universo da experiência. O objectivo da *F.E.* é apresentar a experiência da consciência no acto de se fazer espírito e analisar as figuras sucessivas que ela assume no decorrer da sua ascensão (Heidegger, 2005, p. 39). Isto justifica o subtítulo primitivo da *F.E.*: *Ciência da Experiência da Consciência*. A consciência apenas sabe e concebe o que está na sua experiência (isto é, a substância espiritual).

O espírito é o movimento que se torna “outro”. Hegel designa por “experiência” este movimento dialéctico em que o imediato (o não experimentado, o abstracto) se aliena e regressa a si, este movimento da consciência sobre si mesma. O problema do movimento é ancestral. Hegel tem noção disso, pois faz alusão aos atomistas gregos (Leucipo e Demócrito) e a Epicuro, para quem o vazio ou o nada é o princípio do movimento.

Na fenomenologia do espírito, o que o espírito prepara para si é o elemento do saber, no qual se expandem os momentos do próprio espírito. A fenomenologia do espírito é o sistema da experiência do espírito que se ocupa apenas da aparição do espírito, tendo em conta a progressão do sistema para a ciência do verdadeiro (Hegel, 2004, p. 26).

2.4. Requisitos para o estudo filosófico: o pensamento especulativo

Nesta quarta e última parte, Hegel (2004, p. 39) começa por enunciar a necessidade de um esforço conceptual: o do conceito. Hegel distingue dois tipos de pensamentos: o hábito de seguir o curso das representações (“pensamento material”); o raciocinar como a liberdade em relação ao conteúdo. Esta distinção assemelha-se à que opõe o “pensamento representativo” (com base em formas dadas) e o “pensamento conceptual” (com base em conceitos). Hegel considera o pensamento não especulativo e o pensamento especulativo, o movimento demonstrativo (do sujeito da reflexão) e o movimento dialéctico (do sujeito da especulação e do si mesmo do conteúdo).

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

Como a atitude filosófica começa com o conceito, é um momento particular do universal concreto, nascido do puro exercício racional, enquanto a representação fica presa ao processo abstracto que a origina. Hegel reconhece a impossibilidade do juízo em exprimir a verdade especulativa, porque a sua forma predicativa confere uma unidade abstracta, unilateral e, por conseguinte, falsa. A natureza do juízo, que inclui em si a diferença do sujeito e do predicado, é destruída pela proposição especulativa. Para esta expressão serve a proposição filosófica ou especulativa (Hegel, 2004, p. 41).

Por exemplo, na proposição “Deus é o ser”, o predicado é “o ser”. O predicado tem uma significação substancial na qual o sujeito se desfaz. Todavia, Hegel defende que, neste exemplo, “ser” não deve ser o predicado, mas a essência. Se assim fosse, com a perda do sujeito: i) Deus pareceria deixar de ser o que é (o sujeito fixo) pela sua posição na proposição; ii) em vez de prosseguir na transição do sujeito para o predicado, o pensar ficaria travado e repellido para pensamento do sujeito; iii) o pensar encontraria o sujeito imediatamente também no predicado, porque o próprio predicado é expresso como um sujeito, como o ser, como a essência que esgota a natureza do sujeito.

Também quando se diz “o real é o universal”, o real se desvanece como sujeito no seu predicado: “O universal não deve ter apenas a significação do predicado, de modo que a proposição enunciasse que o real seria universal, mas o universal deve exprimir a essência do real” (Hegel, 2004, p. 42).

O pensamento perde a objectividade que tinha no sujeito. No predicado, o pensamento é lançado de novo ao sujeito. Para Hegel, a situação de entorpecimento (incapacidade habitual de pensar de modo abstracto, de reconhecer o pensamento com representações familiares, sentimentos ou intuições, etc.) é a causa principal das queixas acerca da ininteligibilidade dos escritos filosóficos. Muitos destes escritos têm de ser lidos repetidas vezes antes de poderem ser entendidos (Hegel, 2004, p. 42).

Depois da dialéctica ter sido separada da demonstração, perde-se o conceito da demonstração filosófica (Hegel, 2004, p. 43). Esta separação foi realizada por Aristóteles, que opôs a demonstração (inferência necessária a partir de princípios) à dialéctica argumentativa (tópica fundada apenas em premissas prováveis). Também por Kant, ao estabelecer a analítica como lógica da verdade e a dialéctica como lógica da aparência. A dificuldade do movimento dialéctico parece residir na própria “Coisa”, tal como acontece na demonstração habitual, pois os fundamentos que usa carecem de fundamentação (Hegel, 2004, p. 43).

Embora se enunciem verdades especulativas acerca de Deus como sujeito, o seu conteúdo carece ainda do conceito imanente, porque ele está presente apenas como sujeito em

O PRÓLOGO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...

Paulo M. Barroso

reposo e, devido a esta circunstância, aquelas verdades adquirem facilmente a forma da mera edificação. Sob este aspecto, o obstáculo que reside no hábito de entender o predicado especulativo segundo a forma da proposição, não como conceito e essência, poderá ser aumentado ou diminuído por culpa da exposição filosófica. Fiel à intelecção da natureza do especulativo e à verdade, a exposição filosófica deve manter a forma dialéctica e não incluir nada, a não ser na medida em que é concebido e é conceito.

As exigências específicas para o estudo da filosofia são contrapostas à genialidade (à afirmação pretensiosa de um ponto de vista individual) e ao senso comum (ao recurso ao lugar-comum do óbvio e do tido como certo). Segundo Hegel, qualquer atitude não racional (própria do entendimento formalizado ou da intuição precipitada) de verdades estabelecidas é um obstáculo ao estudo da filosofia (Hegel, 2004, p. 44).

Hegel é contra a perspectiva da filosofia como um saber formal vazio de conteúdo, um saber imediato ou um saber por intuição. Critica o facto de se estar muito longe da intelecção de que aquilo que é verdade, em qualquer conhecimento ou ciência, só pode merecer este nome se foi produzido pela filosofia. Estabelece, portanto, uma demarcação da filosofia a partir da sua própria natureza e utilidade, pois, até as outras ciências, por muito que tentem com o raciocinar argumentativo, não podem ter em si vida, espírito ou verdade sem a filosofia.

Outra crítica de Hegel é dirigida ao romantismo (isto é, à sua revelação imediata do divino) e ao bom senso, que não se desenvolveram nem se preocuparam com outras formas de saber, como a filosofia, mas que se consideram um equivalente perfeito e substituto cultural. É como gabar a chicória como substituto do café (Hegel, 2004, p. 45).

Pelo bom senso, o filosofar natural apenas é capaz de oferecer uma retórica de verdades triviais e inúteis que se afastam de uma razão cultivada. Assim, Hegel defende a razão como comunidade e a filosofia como bem comum, por oposição aos românticos, estando claro e determinado o caminho comum para a ciência (Hegel, 2004, p. 46).

Hegel termina o Prólogo com uma inaudita referência à relação entre o autor e o publico. Menciona exemplos da história da filosofia e sustenta que, se a excelência da filosofia de Platão é colocada, às vezes, nos seus mitos sem valor científico, também houve tempos chamados de “arrebato” em que a filosofia aristotélica era estimada pela sua profundidade especulativa e o *Parménides* de Platão (talvez a maior obra de arte da dialéctica antiga) foi considerado como a verdadeira revelação e a expressão positiva da vida divina (Hegel, 2004, p. 47).

Para Hegel, o que existe de excelente na filosofia do seu tempo tem o seu valor na cientificidade. Apenas graças à cientificidade se faz valer esta filosofia. Numa época em que a

universalidade do espírito se reforçou tanto e a singularidade, como convém, se tornou tanto mais indiferente, aquela também se atém à sua plena extensão e à riqueza formada.

3. Conclusão

O Prólogo da *F.E.* introduz e sintetiza o que Hegel considera ser o seu projecto de um sistema da ciência e não propriamente a fenomenologia do espírito (sendo esta a principal parte do referido sistema). Por isso, é um texto muito informativo e explicativo, com uma abordagem muito conceptual. Os inúmeros dados informativos são muito concisos, como é normal, mas não tanto claros e precisos.

Um exemplo da densidade textual do Prólogo tem a ver com as diversas críticas implícitas que Hegel enuncia dirigidas a vários autores, várias correntes de pensamento e várias abordagens dos mesmos problemas e temas filosóficos. Por um lado, é difícil localizar no texto as críticas de Hegel, por outro lado, é igualmente difícil identificar os alvos das ditas críticas. Considerando o Prólogo como um texto de cariz eminentemente introdutório, crítico e analítico, Hegel visa sobretudo as orientações do procedimento intelectual dominantes na sua época. Essas orientações eram fornecidas principalmente quer pelo formalismo (o transcendente de Kant; o dogmático e intelectual do Iluminismo) quer pelo subjectivismo e intuicionismo (de Jacobi e da estética dos românticos).

A intenção de Hegel será a de evidenciar a situação presente de finitude em que se encontrava a filosofia e a actividade racional, bem como o próprio sujeito da especulação, graças às mencionadas orientações dominantes do procedimento intelectual. Este âmbito de análise crítica do Prólogo justifica a sua temática, na medida em que se ocupa das exigências específicas para o estudo da filosofia. Contrapõe a verdadeira e esforçada actividade filosófica quer à genialidade (pretensões intelectuais) e ao senso comum (uso e abuso do que é óbvio e banal). Tendo o objecto de estudo “o saber em devir” ou “o espírito que aparece” (fenomenologia do espírito como experiência da consciência), a *F.E.* se afigura como preparação científica ou exercício propedêutico da filosofia.

De acordo com Hegel, a essência do espírito é aparecer, ser para si, exteriorizar-se, ser fenómeno. Para concretizar a sua essência, o espírito tem que deixar de ser apenas consciência de si ou ser-em-si (espírito subjectivo) para se objectivar, isto é, negar um absoluto em si e devir outro de si mesmo (espírito objectivo), culminando num ser-em-si-e-para-si (espírito absoluto). Neste desenvolvimento, o espírito é uma “absoluta inquietude” (Heidegger, 2005, p. 40). A fenomenologia do espírito significa a apresentação do espírito a si mesmo, isto é, ser fenómeno, aparecer. “A manifestação é o nascer e o morrer que por si mesmo não nasce

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

nem morre, mas que é em si e constitui a realidade e o movimento da vida da verdade” (Hegel, 2004, p. 32). A génese do espírito é esta permanente dialéctica do devir e da identificação, é esta experiência de movimento e de alteração que a consciência faz. Por isso, Hegel salienta o itinerário fenomenológico da consciência natural, imediata e abstracta rumo ao saber absoluto. Uma fenomenologia do espírito é uma descrição dos caminhos múltiplos e ordenados que a consciência percorre quando tenta reconhecer-se como espírito.

Deste modo se compreende os vários méritos de Hegel enunciados no Prólogo. Entre estes: i) a representação do triunfo da metafísica como problema e realização (responde como a decisão de filosofar se pode tornar efectiva sem se realizar como tarefa metafísica); ii) a fundação do idealismo dialéctico do absoluto; iii) a passagem da filosofia à ciência; iv) a concepção do pensamento do absoluto como pensamento do espírito, como resultado do processo imanente e dialéctico de auto-aparição da verdade e de superação de contradições; v) a valorização do conceito, que se apresenta num tipo determinado de linguagem (o discurso filosófico) e cujo automovimento é aquilo pelo qual a ciência existe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia** (vol. IX). Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

COPLESTON, Frederick. **Historia de la Filosofía – Vol. VII: De Fichte a Nietzsche**. Tradução de Ana Doménech. Barcelona: Editorial Ariel, 1978.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. **Hegel e a Justificação da Filosofia**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. **Prefácios**. Tradução de Manuel Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del Espíritu**. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **La Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Tradução de Manuel Vázquez García e Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 48 - 67
--------------------------	--------	-------	----------------------	------------

O PRÓLOGO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE...*

Paulo M. Barroso

SEVERINO, Emanuel. *A Filosofia Moderna*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1984.

SINGER, Peter. *Hegel*. Tradução de Luís Filipe Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O MATERIALISMO DIALÉTICO COMO ETAPA NECESSÁRIA DA CONSCIÊNCIA INFELIZ

Sinésio Ferraz Bueno*

Resumo: Sob o ponto de vista hegeliano, a alienação da consciência é de natureza espiritual, pois expõe a sua incapacidade de compreender a si mesma como fundamento ontológico da realidade. De maneira oposta à visão idealista, para o materialismo dialético, o estranhamento da consciência é originado pela práxis material. Em termos filosóficos, a perspectiva idealista é de natureza especulativa, e se fundamenta na concepção do Espírito Absoluto como *causa sui*. Por outro lado, os fundamentos conceituais do materialismo dialético não podem apelar ao princípio da *causa sui* para se justificar logicamente, e por esse motivo recaem em um círculo vicioso, pois os fatos materiais que justificam a teoria materialista são materialistas em si mesmos. O presente artigo analisa a dialética entre senhor e escravo para defender a hipótese de que a própria teoria materialista representa um momento no processo histórico em que a consciência realiza a experiência fenomenológica de si mesma.

Palavras-chave: Hegel; idealismo absoluto; fenomenologia do Espírito; consciência de si.

BACK TO THE PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT: DIALECTICAL MATERIALISM AS A NECESSARY STAGE OF UNHAPPY CONSCIOUSNESS

Abstract: From the hegelian point of view, the alienation of consciousness is of a spiritual nature, as it exposes its inability to understand itself as the ontological foundation of reality. In opposition to the idealist view, for dialectical materialism, the estrangement of consciousness is originated by material praxis. In philosophical terms, the idealist perspective is speculative in nature, and is based on the conception of the Absolute Spirit as *causa sui*. On the other hand, the conceptual foundations of dialectical materialism cannot appeal to the *causa sui* principle to justify themselves logically, and for this reason they fall into a vicious circle, for the material facts that justify the materialist theory are materialistic in themselves. This article analyzes the dialectic between master and slave to defend the hypothesis that the materialist theory itself represents a moment in the historical process in which consciousness carries out the phenomenological experience of itself.

Keywords: Hegel; absolute idealism; phenomenology of the Spirit; self-awareness.

1. O IDEALISMO HEGELIANO: DA CRÍTICA DA CERTEZA SENSÍVEL AO DESEJO

Os primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, que são dedicados à exposição do tema da consciência infeliz, podem ser considerados como uma demonstração convincente da impossibilidade filosófica de uma ontologia materialista. O tema central tratado por Hegel no início de sua obra diz respeito à contestação da certeza da consciência sobre a existência de coisas autônomas subsistentes em si mesmas e desconectadas de um sentido teleológico. A ontologia materialista é contestada mediante a demonstração da centralidade da consciência para a concepção de coisas que assumem a aparência de serem subsistentes em si mesmas e independentes do movimento cognoscente do sujeito. Essa certeza sensível “se faz

* É professor doutor em Filosofia da Educação, atuando como professor do Departamento de Filosofia e da Pós-graduação em Educação da Unesp de Marília. É especialista em teoria crítica e educação, atualmente desenvolvendo pesquisas sobre os seguintes temas: teoria crítica, fascismo e psicanálise; teoria crítica e pós-estruturalismo: uma confrontação conceitual. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3124-4692>

passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre” (HEGEL, 2002, p. 85). O argumento nuclear do filósofo, que é desenvolvido em níveis crescentes de complexidade, problematiza essa suposta independência de um mundo concreto em relação à consciência, mediante a confrontação do objeto de conhecimento com seu duplo caráter de ser, ao mesmo tempo, uma unidade e um conjunto de múltiplas qualidades. Todo objeto é uma unidade, mas simultaneamente, é um agregado de qualidades universais que estão igualmente presentes em uma infinidade de outros objetos. Segundo Herbert Marcuse, “a coisa é em si mesma unidade e diferença, unidade na diferença” (1978, p. 109). Para Jean Hyppolite, “é a coisa que se reflete em si e para si mesma como o que é diferente do que ela é para outro (a consciência, precisamente). Ora é uma quando se mostra múltipla, ora é múltipla quando se mostra uma: inclui em si uma verdade oposta a si, ela é uma contradição” (1999, p. 130). Hegel expõe o idealismo irreduzível que é subjacente à própria constituição da realidade objetiva, que para ele representa a vida do Absoluto: “a unidade da unidade e da multiplicidade, a identidade da identidade e da não-identidade” (HYPPOLITE, 1999, p. 131).

O trajeto de autoconhecimento da consciência, em sua relação com a realidade, desconstrói o objeto de conhecimento como uma entidade extensa, estável e autônoma, conduzindo a concebê-lo como um universal incondicionado que é síntese dialética entre unidade e multiplicidade. A concepção coisista e mecanicista consagrada pela ciência ocidental dá lugar ao condicionamento irreduzível de toda realidade objetiva ao desenvolvimento da consciência. A incapacidade cognitiva do entendimento não deve ser atribuída a uma suposta incognoscibilidade da coisa-em-si, mas sim ao desconhecimento da consciência de sua condição ontológica de sujeito: “fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali que possa ser visto” (HEGEL, 2002, p. 132). Esse processo de autoconhecimento implica em um autêntico dilaceramento espiritual, pois a consciência é forçada a se desprender de suas ilusões coisistas para compreender a si mesma como fundamento ontológico da realidade. É parte integrante desse processo de desenvolvimento da consciência de si que ela compreenda que seu impulso de conceber a existência de objetos autônomos e subsistentes em si mesmos se deve ao desejo (*Begierde*) de superação da exterioridade e estranheza diante do real. O desejo de negação da estranheza do mundo se manifesta, em princípio, pelas versões brutas da ciência moderna, para as quais a objetividade somente pode ser obtida graças à eliminação de todo traço de subjetividade no conhecimento. Mas Hegel argumenta que essa estratégia de autoanulação da consciência somente abre caminho a intermináveis desejos sucessivos para cuja realização o consumo de objetos sensíveis

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

se revela insuficiente: “descubro, portanto, no curso dessa experiência, que o desejo não se esgota jamais e que sua intenção refletida me conduz a uma alteridade essencial” (HYPPOLITE, 1999, p. 177).

A meta verdadeira da consciência não se esgota no conhecimento objetivo do mundo, habitualmente justificado pela necessidade de autoconservação da espécie humana, pois a ela é subjacente um sentido infinitamente maior que não pode ser esgotado pelo domínio da natureza mediante o conhecimento científico. O objeto verdadeiro desse desejo da consciência consiste em encontrar a si mesma, e sua efetivação depende necessariamente do encontro de uma realidade que não se mostre estranha e possa subsistir ontologicamente: “de modo que o desejo básico da consciência de si só pode ser satisfeito por outra consciência de si” (TAYLOR, 2014, p. 180). Toda consciência é um espírito corporificado dotado de singularidade que sabe de sua própria existência, mas ao mesmo tempo, representa exterioridade e estranheza diante de uma outra consciência. A meta derradeira visada pelo desejo é o reconhecimento de si mesmo pelo outro, objetivo que requer o reconhecimento recíproco entre as consciências: “somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (HYPPOLITE, 1999, p. 180). Essa é a implicação idealista nuclear da dialética entre senhor e escravo, que embora em princípio pareça envolver apenas uma luta bruta pelo poder, encobre um significado muito mais profundo, relacionado com a estrutura dialética da consciência de si. O fato de que todo ser humano seja uma consciência absoluta para si mesmo, mas também uma mera coisa vivente estranha para outros seres humanos, impõe um processo dialético que se desdobra na história, e que visa à realização da racionalidade e da liberdade. Por esse motivo, a consciência é uma potência negativa, que não se contenta com uma existência coisificada e sem sentido diante das outras consciências:

Toda a vida espiritual repousa sobre essas experiências que estão hoje superadas na história humana, mas que permanecem como sua base profunda. Os homens não têm, como os animais, somente o desejo de perseverar no seu ser, o ser-aí ao modo das coisas; têm o imperioso desejo de se fazerem reconhecer como consciência de si, como elevados acima da vida puramente animal, e essa paixão, para se fazer reconhecer, exige, por seu turno, o reconhecimento da outra consciência de si (HYPPOLITE, 1999, p. 184).

2. A DIALÉTICA ENTRE SENHOR E ESCRAVO: INTERPRETAÇÃO IDEALISTA

Sob o ponto de vista hegeliano, a alienação da consciência é uma alienação espiritual, que expõe sua incapacidade de compreender a si mesma como fundamento

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

ontológico da realidade. Para superar essa condição de distorção cognitiva, em grande medida autoimposta, a consciência deve percorrer um trajeto de experiência de si mesma, cuja meta é a realização da consciência de si, e desvendar as condições que fazem da realidade um horizonte de estranheza radical. Esse objetivo somente poderá ser alcançado quando a consciência realizar seu desejo básico de reconhecimento, mediante o encontro com uma outra consciência. É por esse motivo que a dialética entre senhor e escravo é um encontro paradigmático entre dois homens, inserido na estrutura dialética da formação da consciência de si. Em termos filosóficos, a proposição hegeliana se sustenta na qualidade ontológica da esfera suprafísica, que se caracteriza por sua completa independência em relação à causalidade mecânica que afeta o mundo físico. A consciência dos seres finitos é veículo de realização do Espírito Absoluto, e este é sujeito infinito que põe a si mesmo, sendo qualificado como *causa sui* por sua própria definição. O *Geist* hegeliano é um conceito filosófico especulativamente consistente com o argumento aristotélico que fundamentou a metafísica como ciência primeira, em virtude de ser impossível justificar os fundamentos ontológicos do ser na esfera física da causalidade mecânica. A impossibilidade de fundamentar a esfera substancial do ser no devir do mundo físico justificou o estabelecimento da metafísica como ciência primeira, e isso em termos hegelianos significa que o desenvolvimento da consciência de si é harmonicamente determinado por uma estrutura finalística. Por outro lado, o *Geist* hegeliano se diferencia do Primeiro Motor Imóvel de Aristóteles por ser sujeito que põe a si mesmo, corporificando um movimento de autorealização que se dá pela mediação das coisas finitas. De maneira bem diferente do Deus de Aristóteles, Deus, para Hegel, deve ser concebido no “movimento do pôr-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2002, p. 35). Para Hegel, sendo o Absoluto, sujeito corporificado nas coisas finitas, a mediação dialética se converte em princípio ontológico, negatividade pura e simples:

O Absoluto, aquilo que é real em última instância, ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento (Taylor, 2014, p. 131).

Na formulação idealista originalmente apresentada por Hegel, o desejo é um impulso negativo da consciência e se manifesta quando esta atinge uma etapa em que já não se contenta com a estabilidade aparente do mundo. O desejo se manifesta como veículo de autoconsciência, quando se dirige à estabilidade e subsistência das coisas, para que elas se

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

revelam como emanções do próprio espírito. A meta derradeira do processo de realização da consciência de si almeja a dissolução da estranheza do mundo, e somente poderá ser consumada quando toda a realidade for concebida em consonância com a integridade do espírito. Nesse sentido, quando a luta pelo reconhecimento entre duas consciências se consuma na transformação de uma delas em simples ser humano condenado ao trabalho forçado e destituído da propriedade de si mesmo, esse estado de servidão é a manifestação histórica de uma etapa de desenvolvimento da consciência em que uma das partes é reconhecida como senhor, sendo a outra reduzida à condição de simples coisa inteiramente desprovida de humanidade. Esse estado de coisificação espelha uma etapa ainda primitiva de realização histórica da consciência, pois engendra relações de produção perpassadas pela escravidão. Porém, como o senhor é forçado a se contentar com o reconhecimento de um ser que é mera coisa destituída de dignidade humana, a própria dialética subjacente a essa relação elevará a figura do escravo a um patamar superior capaz de possibilitar o efetivo reconhecimento entre os homens. Pois, conforme abordamos, é somente mediante uma consciência que subsista ontologicamente que o desejo de reconhecimento poderá se realizar em sua plena integridade e sentido finalístico. Na concepção hegeliana, a transformação das condições produtivas é condicionada pela teleologia intrínseca da consciência de si, a qual somente se realiza como dilaceramento do espírito. A oposição entre senhor e escravo não é o resultado da práxis material, mas, pelo contrário, traduz uma etapa primitiva de realização da consciência que se manifesta pela forma histórica da brutalidade nas relações entre humanos. Na dialética entre senhor e escravo, a meta é o reconhecimento recíproco, por meio do qual cada consciência singular se torna capaz de encontrar a si mesma pela mediação do outro, e será nesse horizonte que o próprio espírito poderá superar seu estado histórico de dilaceramento e se realizar como parte necessária do Absoluto:

Para nós, portanto, já está presente o conceito 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. A consciência tem primeiro na consciência de si, como no conceito de espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do alguém sensível, e da noite vazia do além suprasensível, para entrar no dia espiritual da presença (HEGEL, 2002, p. 142).

3. A DIALÉTICA ENTRE SENHOR E ESCRAVO: INTERPRETAÇÃO MATERIALISTA

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

De maneira diametralmente antagônica à visão idealista, a interpretação consagrada pelo materialismo dialético sobre a relação entre mundo material e consciência, encontrou sua mais clara expressão na *Ideologia alemã*, obra em que Marx e Engels condicionam as relações entre as consciências ao intercâmbio material: “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material” (1999, p. 36). As implicações filosóficas desse postulado consistem, como se sabe, na inversão radical do próprio significado ontológico que ao longo da tradição filosófica ocidental entendeu a vida espiritual como fundamento do ser. Na visão materialista, é a práxis material que origina a consciência, e não o contrário: “o primeiro ato histórico, é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material” (1999, p. 39). Nesta obra, são desenvolvidos os fundamentos da crítica materialista originalmente realizada por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra em que o próprio conceito de ser é desenvolvido a partir da definição do ser humano como ser genérico. De maneira diferente dos animais, o ser humano se realiza como ser genérico, pois sua ação de transformação da natureza mediante o trabalho é uma atividade vital lúcida e consciente. Na medida em que, no interior do processo de produção, o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como se fosse uma coisa estranha, essa alienação subtrai do homem a sua própria condição de ser genérico. O estranhamento do homem em sua relação com os produtos de seu trabalho, implica na alienação de sua condição ontológica de ser genérico, e, portanto, acarreta na alienação do homem na relação com os outros homens. As relações de dominação e de servidão não são, como supõe o idealismo de Hegel, consequências diretas de um estágio histórico em que perduram condições primárias do autoconhecimento da consciência, pois, pelo contrário, são as relações materiais que determinam a alienação da consciência:

Observemos, ainda, a afirmativa anterior de que a relação do homem com ele mesmo só é real, objetiva, por meio da sua relação com os outros homens. Se ele se relaciona com o produto do trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal forma que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, seja o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como com uma atividade não-livre, então se relaciona assim com o serviço, sob o domínio, a repressão e o mando de outro homem (Marx, 2002, p. 119).

Na perspectiva idealista, a dialética entre senhor e escravo está fundamentada em termos puramente especulativos, que remetem à concepção do Espírito Absoluto como *causa sui*, de tal maneira que o processo histórico pode ser concebido como um conjunto de acontecimentos contingentes teleologicamente condicionados pelo progresso da razão. Por

outro lado, na perspectiva materialista, senhor e escravo são concebidos como polos antagônicos de um processo de produção de mercadorias. O senhor é um sujeito histórico livre e proprietário dos meios de produção, e o escravo é uma mercadoria pertencente ao senhor, a quem é negada a posse de si mesmo, dos meios de produção e dos produtos de seu próprio trabalho. A assimetria estrutural entre senhor e escravo, no interior da teoria materialista, é explicada como resultado necessário do desenvolvimento das forças produtivas de uma dada sociedade, quando estas se tornam capazes de formar excedentes produtivos. Na medida em que o grau de desenvolvimento das relações de trabalho e de produção são os fatores centrais que explicam os acontecimentos históricos, a oposição entre senhor e escravo se constitui como uma contradição dialética resultante das relações econômicas estabelecidas em uma determinada sociedade. Nesse sentido, a dialética entre senhor e escravo, entendida como processo determinado pelas contradições materiais da sociedade, se converte em um protótipo histórico que permanece válido para a análise das formações sociais bem mais complexas da modernidade, desenroladas em torno da luta de classes entre proletariado e burguesia. Para o materialismo dialético, o estado de alienação da consciência não é reflexo de formas primitivas de realização da consciência que bloqueiam o desejo de reconhecimento, como propõe o idealismo hegeliano, mas sim o resultado de uma práxis social cuja divisão de trabalho na esfera da produção produz condições materiais de existência que alienam a consciência. O aspecto problemático da teoria materialista diz respeito à sua impossibilidade metodológica de justificar em termos lógicos que o estranhamento da prática social se origina da esfera material da produção, e não de uma condição histórica de desenvolvimento do espírito. Se conforme afirmam Marx e Engels na *Ideologia alemã*, “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material” (1999, p. 36), é lícito indagar ao materialismo dialético, quais seriam os elementos empíricos que justificam esse argumento antiidealista. A própria natureza antimetafísica do materialismo impede que tais fundamentos possam estar desconectados da base materialista da sociedade. Então, para demonstrar que o "intercâmbio espiritual" entre os homens emana diretamente do "comportamento material", o único recurso de que dispõe o teórico materialista consiste em apresentar evidências empíricas e históricas extraídas da própria práxis social.

4. O MATERIALISMO DIALÉTICO COMO INTEGRAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E DIALÉTICA

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

Desde o estabelecimento de seus fundamentos conceituais, o materialismo dialético emergiu como um corpo teórico híbrido, resultado da integração entre os critérios empíricos da ciência moderna e a dialética hegeliana. Sua estrutura híbrida pressupõe uma assimilação do caráter autônomo e público do conhecimento científico em relação às matrizes metafísicas e religiosas do pensamento antigo, porém expurgado do mecanicismo positivista, caracterizado por interpretar de maneira acrítica os dados experimentais. Da mesma forma, a dialética hegeliana é incorporada por sua qualidade de possibilitar a compreensão da contradição como movimento interno da realidade histórica e social, desde que abstraída da especulação idealista que marca o pensamento de Hegel. O materialismo dialético constitui-se como uma síntese entre o empirismo da ciência moderna e o idealismo de Hegel, porém, desde que se considere que "o mecanicismo do primeiro, que é incompatível com a dialética, e o idealismo da segunda, que é incompatível com o materialismo, são rejeitados como 'metafísicos' e 'ideológicos'" (BOTTOMORE, p. 409). Quando o idealismo hegeliano e a Revolução Científica são confrontados, evidencia-se a primazia dos parâmetros empiristas e secularizantes da ciência moderna sobre a dialética idealista, conforme a exposição de Engels em sua *Dialética da natureza*. Nessa obra, Engels contesta a dedução idealista das leis da natureza realizada por Hegel em sua *Lógica*, argumentando que os princípios básicos da dialética idealista podem ser empiricamente extraídos do funcionamento da natureza. Para ele, "as leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana" (Engels, 1979, p. 34). Desde que seja considerada a apreciação empírica das leis físicas, é possível constatar que "a natureza é a pedra de toque da dialética, e as modernas ciências naturais nos oferecem para essa prova um acervo de dados extremamente copiosos e enriquecidos cada dia que passa, demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas" (Engels, 2001, p. 10). Sob a integração entre a ciência moderna e o sistema filosófico de Hegel, no materialismo dialético prevaleceram os parâmetros empíricos e secularizantes estabelecidos pela Revolução científica, e dessa maneira a teoria marxista se desenvolveu sobretudo como ciência materialista:

Os novos fatos obrigaram à revisão de toda a história anterior, e então se viu que, com exceção do Estado primitivo, toda a história anterior era a história das lutas de classes, e que essas classes sociais em luta entre si eram em todas as épocas fruto das relações de produção e de troca, isto é, das relações econômicas de sua época; que a estrutura econômica da sociedade em cada época da história constitui, portanto, a base real cujas propriedades explicam, em última análise, toda a superestrutura integrada pelas instituições jurídicas e políticas, assim como pela ideologia religiosa, filosófica, etc. de cada período histórico. Hegel libertara da metafísica a concepção da história, tornando-a dialética; mas sua interpretação da história era essencialmente idealista. Agora, o idealismo fora despejado do seu último reduto: a concepção da história -

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

substituída por uma concepção materialista da história, com o que se abria o caminho para explicar a consciência do homem por sua existência, e não esta por sua consciência, que era até então o tradicional (Engels, 2001, p. 12).

76

Sendo um corpo teórico híbrido entre a ciência moderna e a dialética de Hegel, o materialismo dialético assume da ciência moderna a concepção da realidade objetiva como uma totalidade de coisas materiais subsistentes em si mesmas, porém recusa seu caráter mecanicista originalmente cartesiano e newtoniano, pois ele é incompatível com a dialética. Ao mesmo tempo, assume do pensamento filosófico de Hegel o conceito da dialética como movimento interno de produção da realidade, porém recusa que as contradições reais sejam de natureza espiritual, pois as concebe como expressão das condições históricas e sociais concretas. Os procedimentos metodológicos consagrados pelo materialismo dialético são expostos em sua forma mais completa na *Crítica da economia política*, obra em que Marx descreve o processo de constituição da mercadoria, desde seu aparecer social como coisa dotada de qualidades abstratas no mercado, desenvolvendo as mediações que conduzem até a compreensão da mercadoria como resultado do trabalho abstrato. A análise do aparecer social realizada por Marx parte do fetichismo da mercadoria, fenômeno em que os objetos vendidos no mercado não são concebidos como resultado da exploração do trabalho, mas sim como relações das próprias coisas entre si. Uma vez desmistificado seu caráter de fetichismo, a mercadoria é apresentada como objeto concreto no qual o valor de troca comanda o valor de uso, isto é, seu preço no mercado assume primazia em relação a seu caráter utilitário. Da mercadoria concebida como valor de troca, Marx parte para a análise do processo de exploração do trabalho social, decifrando a mais-valia como expressão da forma específica da exploração do trabalho no capitalismo, em que a acumulação de capital se desenvolve mediante a apropriação do trabalho excedente não pago. Para Marx, a análise desse processo, desde a aparência abstrata da circulação de mercadorias, até a sua compreensão como resultado da exploração econômica do trabalho, espelha a passagem de uma representação imediata e ideológica do real, até a compreensão dos fatores concretos pelos quais os homens reproduzem as suas condições materiais de existência. Esse percurso, que parte da aparência abstrata da mercadoria, até seu desvelamento como resultado objetivo e concreto da práxis, é justificado por Marx como exposição do método materialista contra o idealismo de Hegel:

Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de *modo nenhum* o processo da gênese do próprio

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

concreto. A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação unilateral, abstrata de um todo vivo e concreto já dado (Marx, 1985, p. 117).



5. MATERIALISMO DIALÉTICO E CIRCULARIDADE VICIOSA: O PROBLEMA DA CAUSA SUI

Na análise de Marx, a totalidade desse processo, que se inicia com a aparência abstrata da mercadoria e culmina em sua compreensão como resultado da atividade concreta de produção da existência humana, expõe a totalidade das relações de produção que forma a estrutura econômica de uma dada sociedade. Sua análise crítica não pretende ser somente uma exposição compreensiva da dialética materialista, pois é também uma crítica do que ele entende serem as tendências idealistas e mistificadoras da filosofia de Hegel. A primazia da práxis social, entendida como conjunto das relações de produção que correspondem a certo grau de desenvolvimento das forças produtivas, equivale ao próprio fundamento ontológico que condiciona o ser humano como ser social: "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência" (Marx, 1985, p. 130). Marx recusa o idealismo hegeliano porque este parte de uma concepção da história como processo de realização do espírito, e não como resultado da atividade concreta dos homens por meio da prática social. Mas para justificar que a consciência é determinada pela práxis, a teoria materialista pode contar apenas com os próprios acontecimentos históricos e sociais, concebidos em si mesmos como resultado da primazia da práxis material que eles deveriam justificar. A objetividade da análise materialista está fundamentada na análise dos fatos históricos e sociais, e estes são dotados de objetividade somente se forem analisados pela teoria materialista:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens e carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (...) Essa maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, mas não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas (Marx e Engels, 1999, p. 37-38).

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinéio Ferraz Bueno

Embora Marx pretenda fundamentar sua análise nos "homens de carne e osso", e não em "sujeitos imaginários", os pressupostos reais da teoria materialista consistem em "condições determinadas, empiricamente visíveis", que em si mesmas são inseparáveis do próprio materialismo que deveriam fundamentar. O fato de que essa circularidade viciosa não represente um problema para a fundamentação do materialismo dialético, contraria as próprias pretensões da teoria materialista de se opor ao idealismo metafísico, pois quando se constata a inexistência de uma base sólida e fundacionista que possa justificar o materialismo em termos propriamente ontológicos, a teoria marxista parece almejar a qualidade metafísica de ser causa de si mesma. Nesse sentido, a confiança frequentemente dogmática exibida por muitos adeptos do marxismo na consistência teórica do materialismo parece evidenciar que o marxismo não estabeleceu uma ruptura efetiva com a metafísica, na medida em que ele próprio assume pressupostos metafísicos para sua legitimação teórica. Dessa forma, embora idealismo e materialismo pareçam ser campos filosóficos fundamentados em hipóteses especulativas antagônicas e contraditórias, é forçoso reconhecer que a teoria materialista somente consegue se manter de pé graças aos mesmos fundamentos que ela se esforça obsessivamente em negar. O caráter híbrido do materialismo dialético se torna um obstáculo decisivo para a consistência conceitual de uma ontologia materialista.

Ainda que Marx dirija a Hegel repetidas acusações de idealismo e resignação teológica, a existência de obstáculos filosoficamente insuperáveis para a legitimação do materialismo sem que o princípio da *causa sui* esteja embaraçosamente presente, se deve à própria natureza da razão como princípio objetivo da realidade. Mesmo que a teoria materialista pretenda estabelecer a práxis social como fundamento ontológico antagônico ao idealismo hegeliano, seu encadeamento conceitual não pode simplesmente ignorar a razão como força criadora e guia confiável para o gênero humano. Nesse sentido, o fato de que a teoria marxista esteja fundamentada em uma estrutura lógica comum à metafísica não deverá ser encarado como argumento depreciador do materialismo, pois é exatamente em virtude de seu enraizamento metafísico que o materialismo dialético se mostra como um aparato conceitual válido e imprescindível para a crítica das relações materiais na sociedade. A teoria materialista dirige críticas enfáticas ao idealismo, porém não é capaz, sob pena de mergulhar no puro irracionalismo, de contestar a razão como universo finalístico capaz de orientar os homens na determinação de propósitos e valores éticos com pretensão universal. Mesmo que o materialismo dialético considere que a consciência não é substância espiritual, mas sim resultado da práxis social, seus fundamentos epistemológicos permanecem corroborando a razão não somente como uma faculdade subjetiva da mente, mas como um princípio inerente e

objetivo da realidade em si mesma. Embora o presente artigo acadêmico se destine a refletir sobre os aspectos problemáticos de uma ontologia material, é preciso destacar que a extrema relevância do marxismo como campo teórico de crítica às contradições materiais do capitalismo evidencia sua fundamentação racional, pois é intrinsecamente animado por uma concepção de humanidade relacionada com objetivos racionais, autoexplicativos e razoáveis por si mesmos.

A racionalidade científica que orienta a reflexão de Marx e Engels é suficiente para explicitar que é a partir da primazia dos critérios empíricos da ciência moderna que se pode compreender que a objetividade do materialismo dialético assume o pressuposto da existência de coisas autônomas existentes em si mesmas e desconectadas de um sentido teleológico. Por esse motivo, quando a teoria materialista é abordada sob o ponto de vista hegeliano, é possível compreender que ela é engendrada pelos fundamentos da certeza sensível, que são contestados nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*: a concepção de coisas que assumem a aparência de serem subsistentes em si mesmas e independentes do movimento cognoscente do sujeito. O condicionamento irreduzível da realidade objetiva ao desenvolvimento da consciência, que é a base de todo o edifício do idealismo de Hegel, dá lugar, na teoria marxista, à concepção coisista da realidade, que foi consagrada pela ciência ocidental. Nesse sentido, é importante observar que a circularidade viciosa que compromete a ontologia materialista deriva de idêntica dificuldade que é subjacente à ciência positivista. A esse respeito, Max Horkheimer expôs de maneira precisa os obstáculos que comprometem a justificação da ciência moderna quando esta busca legitimar sua autoridade recorrendo a provas derivadas da observação empírica: “mas a questão crucial é a seguinte: como é possível determinar o que, com justeza, pode ser chamado de ciência e verdade, se a própria determinação pressupõe os métodos de obtenção da verdade científica?” (2015, p. 88). Na medida em que a ciência é estruturalmente impossibilitada de apelar à autoridade metafísica da *causa sui* como fundamento da verdade, ela se vê embaraçosamente envolvida por uma petição de princípio: “o mesmo círculo vicioso está presente em qualquer justificação do método científico pela observação da ciência: como se justifica o princípio da observação ele mesmo? Quando se requer uma justificação, quando alguém pergunta por que a observação é a garantia apropriada da verdade, os positivistas apelam de novo à observação. Mas seus olhos estão fechados” (Horkheimer, 2015, p. 88). Nesse sentido, os problemas enfrentados pelo marxismo para justificar os fundamentos de sua validade lógica se devem à sua própria origem racionalista e científica, uma vez que também a ciência se vê enredada em uma petição de princípio que impossibilita a justificação lógica da empiria.

6. A "MATÉRIA" DO MATERIALISMO DIALÉTICO

Se a teoria materialista do marxismo não fosse dialética, ou seja, se ela tivesse sido fundamentada unicamente sobre as bases da ciência moderna, o conjunto das relações produtivas seria deduzido do próprio movimento das mercadorias, entendidas como objetos materiais dotados de poderes sobre a atividade e o pensamento humano. Mas como o materialismo dialético é um sistema teórico híbrido, resultante da integração entre a ciência moderna e a dialética de Hegel, sua própria formulação teórico-metodológica repele um entendimento mecânico e cientificista acerca da relação entre o mundo material e a consciência. A "matéria" do marxismo não deve ser entendida em sentido literal, mas como práxis, ou seja, como o conjunto das relações sociais, pelas quais os seres humanos produzem e reproduzem suas condições materiais de existência, mediante o trabalho, a geração de excedente produtivo e a distribuição de riquezas. Por esse motivo, a dialética entre senhor e escravo se converte em momento incontornável não apenas da fenomenologia do espírito, mas também da própria dialética materialista, pois também para o marxismo, essa oposição entre dois homens na luta pelo reconhecimento consiste em protótipo histórico das futuras formações sociais que se desenvolveram como luta de classes. Embora, segundo a interpretação materialista, a contenda entre senhor e escravo represente em si mesma uma práxis social mediante a qual os homens produzem determinadas condições materiais de existência que condicionam a própria luta pelo reconhecimento entre as consciências, é necessário reconhecer que o materialismo dialético não apresenta categorias teóricas que sejam suficientes para refutar a tese idealista original de Hegel, que postula o caráter ontológico das consciências em luta. Dessa forma, o grande problema de natureza metodológica da teoria marxista é que ela não dispõe de categorias teóricas para explicar como os fatores materiais produzem uma interferência a tal ponto invasiva no âmbito da subjetividade.

Na obra de Hegel, conforme abordamos, o encontro entre duas consciências se realiza no conflito entre senhor e escravo, em que ambos se empenham em uma luta de vida e morte, que não desemboca na eliminação física de uma das partes apenas porque uma delas, o escravo, renuncia à disputa em nome da preservação da própria vida. É justamente porque um deles desiste do confronto que se torna possível o reconhecimento do senhor pelo escravo, de maneira a permitir a satisfação parcial do desejo de reconhecimento. A dialética entre senhor e escravo, em princípio, parece denotar uma simples luta bruta pelo poder, passível de ser interpretada ao modo materialista, que postula a própria origem ontológica do ser humano como ser social que é engendrado pela interação entre dominação e sujeição (KOJÉVE, 2002, p. 15). Mas o grande problema dessa interpretação materialista é que ela pressupõe antecipadamente

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

aquilo que, do ponto de vista do idealismo, é o resultado histórico do encontro entre senhor e escravo. As relações de dominação e sujeição constituem o desenlace ainda primitivo da dialética de reconhecimento entre as consciências, expondo uma realidade histórica e social ainda permeada pelas relações de opressão. As relações de opressão no âmbito econômico e político não podem ser hipostasiadas como fundamento material da dialética entre senhor e escravo, pois são apenas a expressão de uma etapa histórica de realização ainda precária da consciência, que nesse momento histórico muito pouco se elevou acima da vida animal e da barbárie. No sentido hegeliano, a luta pelo reconhecimento se realiza como estrutura dialética de uma intersubjetividade, a qual, esta sim, deve ser compreendida como fundamento ontológico das relações entre humanos, pois é mediada pela teleologia da consciência de si.

O tema da dialética entre senhor e escravo possibilita explicitar o aspecto problemático relativo à fundamentação filosófica do materialismo dialético. Sob uma abordagem idealista, as relações de dominação e sujeição podem ser explicadas como resultado histórico e social do encontro entre consciências ainda incapazes de se reconhecerem mutuamente como seres humanos livres. A coisificação engendrada pela incapacidade de reconhecimento da dignidade do outro e de si próprio integra um estágio incipiente do espírito no automovimento de realização da consciência de si. Essa defasagem entre a consciência do ser humano singular e sua autocompreensão como veículo de realização do Espírito Absoluto se fundamenta em termos lógicos na qualidade metafísica do *Geist* de pôr a si mesmo mediante sua corporificação nas entidades finitas. Por outro lado, sob a abordagem materialista, na medida em que a incapacidade de mútuo reconhecimento entre senhor e escravo se deve à contradição dialética enraizada na base material da sociedade, para justificar essa relação entre a práxis material e o estranhamento da consciência, o único argumento disponível consiste em remeter aos mesmos acontecimentos históricos e sociais que deveriam ser explicados. Segundo a teoria materialista, a escravidão é um modo produtivo que engendra determinados acontecimentos sociais e históricos, que por sua vez são os mesmos elementos que servem como argumento explicativo para a escravidão. O materialismo dialético é uma teoria estruturalmente impossibilitada de justificar sua própria base conceitual no campo filosófico, sem ter que recorrer a essa petição de princípio, uma vez que a luta de classes, embora seja justificada como motor da história, não pode ser definida como causa de si mesma.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinéσιο Ferraz Bueno

Na medida em que o sistema filosófico de Hegel se fundamenta ontologicamente no Absoluto, isso significa que ele pode recorrer de maneira especulativamente consistente ao argumento da *causa sui*, que estabelece um princípio de origem incondicionado. O processo histórico pode ser tratado como um conjunto de acontecimentos que, embora sejam contingentes, são teleologicamente condicionados pelo progresso racional, constituindo-se como corporificação do Espírito Absoluto, que é entendido como substância racional do mundo. Nesse sentido, o desenvolvimento da consciência de si pode ser conceitualmente sustentado por fundamentos autônomos em relação à causalidade mecânica e à contingência dos acontecimentos históricos. Por outro lado, o materialismo dialético não dispõe de categorias teóricas que sejam capazes de sustentar a hipótese de que o estranhamento da consciência seja determinado por fatores materiais relacionados à práxis social. É forçoso reconhecer que o materialismo dialético, embora se constitua como campo teórico essencial para a explicação das contradições imanentes ao modo de produção capitalista, tem sua consistência filosófica comprometida, pois não consegue demonstrar a existência de uma qualidade fundacionista nas relações materiais da sociedade. O argumento básico do materialismo para sustentar a tese de que a categoria teórica do trabalho, assim como as relações de troca de mercadorias, se constituem como fundamento do ser, é insuscetível de demonstração empírica. Para justificar essa tese, o único recurso lógico de que o materialista dispõe consiste em apontar os próprios fatos materiais da sociedade, mergulhando a metodologia do materialismo dialético em uma circularidade viciosa que compromete inteiramente a ontologia social na qual ele se apoia. Para fundamentar o materialismo dialético no campo filosófico é necessário hipostasiar os fatos materiais da sociedade, que necessitam ser considerados causa e, ao mesmo tempo, consequência do ser social. A primazia do materialismo no campo filosófico somente pode ser sustentada desde que ele subtraia à metafísica a prerrogativa de se assumir como causa de si mesmo, qualidade logicamente impossível de ser atribuída à práxis material, pois esta, por sua própria natureza, está relacionada com os acontecimentos contingentes da vida social.

No prefácio à segunda edição de *O capital*, Marx caracteriza a dialética hegeliana como instrumento de mistificação, e declara a necessidade de inverter o método idealista, pois na obra de Hegel, a dialética se encontraria de cabeça para baixo. Essa interpretação antiidealista da dialética hegeliana foi corroborada por Engels, e, mais tarde, por pensadores expressivos da filosofia materialista. György Lukács, embora reconheça na filosofia de Hegel avanços indiscutíveis para a compreensão das contradições sociais, endereça críticas análogas às mistificações idealistas do conjunto de sua obra, ressaltando que o grande mérito da dialética hegeliana consistiu em "se tornar precursora imediata da dialética hegeliana" (2018, p. 707).

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinéio Ferraz Bueno

Theodor Adorno reconhece o lugar de destaque que é devido a Hegel no cenário da filosofia ocidental, mas repete o mesmo argumento do pensador húngaro: "não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele. (...) Apenas a autoconsciência disso poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma" (2013, p. 101). Por outro lado, assim como Marx postulou a necessidade de empreender uma crítica materialista do idealismo de Hegel, é perfeitamente possível almejar objetivo oposto, vale dizer, compreender o materialismo dialético como momento intrínseco ao desenvolvimento da consciência de si. No automovimento do espírito, a consciência infeliz é marcada por seu engajamento na experiência histórica, mas é graças ao caráter negativo desse trajeto que ela atinge etapas superiores em seu processo de evolução. Desse modo, é no enfrentamento de seus próprios posicionamentos que a consciência infeliz se desdobra como consciência de si, experimentando e superando sua própria negatividade como momento necessário da desigualdade entre a consciência e seu conceito. Na medida em que os argumentos materialistas se revelam infrutíferos para uma justificação consistente na esfera ontológica, se torna relevante pensar que seu fracasso filosófico se constitui como momento reflexivo potencialmente capaz de elevar a dialética materialista para além de si mesma. O percurso da consciência infeliz se constitui como dilaceramento do espírito, em um processo no qual a experiência do fracasso é parte inseparável do processo de desenvolvimento do espírito na história. Nesse sentido, a experiência materialista no campo filosófico integra um momento de enclausuramento do espírito na esfera material, que pode ser compreendido como etapa necessária do processo de realização da consciência de si. Os elementos necessários para a superação dialética da ilusão materialista na esfera do ser integram o próprio trajeto de autocompreensão do espírito, e explicitam a capacidade especulativa de Hegel em se antecipar à crítica futuramente desenvolvida por Marx:

Corresponde a tal exigência o esforço tenso e paciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. (...) Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu (Hegel, 2002, p. 29).

A confrontação entre o materialismo dialético e o idealismo hegeliano no âmbito de uma compreensão ontológica não deve ser vista apenas como simples disputa ideológica entre dois sistemas conceituais voltados para a expressão conceitual da substância negativa que

atravessa a realidade. Pois o insucesso necessário do materialismo em demonstrar sua substancialidade no campo filosófico sob formas mais consistentes que uma circularidade viciosa, espelha a experiência da consciência infeliz quando ela ainda é incapaz de conceber a si mesma como substância da própria realidade. Entretanto, a superação da alienação da consciência não poderá ser alcançada pela simples formulação de uma tese filosófica idealista, na medida em que depende da experiência histórica do fracasso da consciência infeliz em afirmar uma realidade material subsistente em si mesma e independente do espírito: "a consciência de si não é toda a realidade somente *para si*, mas também *em si*: porque se torna essa realidade, ou antes, porque *se demonstra* como tal" (HEGEL, 2002, p. 405). A fenomenologia do espírito é a experiência dilacerante que a consciência realiza na história ao percorrer as etapas necessárias de um devir que se transforma em sistema filosófico apenas porque este é capaz de expressá-la como verdade substancial: "é idealismo não como teoria e sistema, mas sim como fenômeno do espírito" (HARTMANN, s/d, p. 405). Para além de um simples desvelamento dos encobrimentos materiais que afetam a vida econômica e social, o idealismo pressupõe a transição do desejo, desde a coisidade de objetos supostamente independentes da consciência, até o encontro das consciências de si. Nesse sentido, no desdobramento do espírito como substância da realidade, o idealismo anuncia a necessidade ética de reconhecimento do Outro como alteridade essencial.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.
- ENGELS, F. **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo, Centauro, 2005.
- HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa, Fundação Caloste Gulbekian, s/d.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro, Vozes/U.S.F., 1978.
- HYPOLITE, J. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito**. São Paulo, Discurso editorial, 1999.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo, Editora Unesp, 2015.
- KOJÉVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro, Contraponto/EDUERJ, 2002.

DE VOLTA À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: O...

Sinésio Ferraz Bueno

LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo, Boitempo, 2018.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

MARX, K. **Para a crítica da economia política**. São Paulo, Abril Cultural, 1985 (Os pensadores).

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo, Martin Claret, 2002.

MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo, Hucitec, 1999.

TAYLOR, C. **Hegel - sistema, método, estrutura**. São Paulo, É Realizações, 2014.

Resumo: O artigo busca acompanhar os desdobramentos da filosofia hegeliana no sentido de superar as rígidas oposições entre pensamento e realidade, entre sujeito e objeto. Uma realidade em constante movimento precisa ser pensada por uma filosofia que seja capaz de tornar dinâmicas as suas próprias categorias. Ou seja, pensar o mundo a partir de um quadro conceitual estático ou metafísico não é mais algo suficiente. Assim, o movimento, a negatividade, a diferença, serão os motores e os desafios desta filosofia. De forma didática e explicativa o presente estudo pretende situar a constituição e os meandros da dialética que emerge nos textos do filósofo alemão.

Palavras-Chave: Dialética. Movimento. Especulativo. Filosofia. Hegel.

HEGEL: FROM THE CONSTITUTION TO THE INTRICACIES OF DIALECTICS

Abstract: This paper seeks to follow the unfolding of Hegelian philosophy in the sense of overcoming the rigid oppositions between thought and reality, between subject and object. A reality in constant movement needs to be thought of by a philosophy that can make its own categories dynamic. In other words, thinking about the world from a static or metaphysical conceptual framework is no longer enough. Thus, movement, negativity, difference will be the engines and challenges of this philosophy. In a didactic and explanatory way, the present study intends to situate the constitution and the intricacies of the dialectic that emerges in the texts of the German philosopher.

Keywords: Dialectics. Movement. Speculative. Philosophy. Hegel.

* Pesquisador Associado à Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade (UCB/UNESCO). Coordenador da Cátedra "Derechos humanos y violencia: gobierno y gobernanza" (UNESCO/UniCatólica/Uni.Externado-Colômbia). Doutor em Filosofia (2020) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Educação (2016) - Universidade de Sorocaba. Licenciado em Filosofia (2021) - Universidade Federal do Tocantins. Bacharel em Filosofia (2010) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Superior da Universidade de Sorocaba (2014-2016), da Sociedade de Filosofia da Educação de Língua Portuguesa - SOFELP, do Grupo de pesquisa Ética, contemporaneidade e desconstrução III e do Grupo de Pesquisas Fenomenologia e Psicanálise da PUCRS. Editor de texto e membro do corpo editorial nas Revistas: Avaliação (Revista da Avaliação da Educação Superior da Rede de Avaliação Institucional da Educação Superior (RAIES) da UNICAMP (2014-2015) e da Intuitio (PUC-RS) (2017). Atuou como editor-gerente do periódico discente Intuitio (PUC-RS). Atuou como professor Substituto no Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). É atualmente Professor, Coordenador de Pesquisa e Extensão (CPEx) e de Pastoralidade no Centro Universitário Católica do Tocantins (2021) e Professor Colaborador do Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). Suas principais pesquisas estão centradas nos seguintes temas: Theodor W. Adorno, Educação Superior, Escola de Frankfurt, Teoria crítica, Ética e Filosofia Política, Estética, Psicanálise, Filosofia Moral e Filosofia e história da Educação. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1768-3720>

** Oneide Perius é Doutor em Filosofia pela PUCRS (2011). Realizou estágio pós-doutoral pela mesma Instituição (2016, 2019). É professor Associado no curso de Filosofia da UFT (Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas) ; no Mestrado Profissional em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT); no Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). Atua principalmente nas seguintes áreas de pesquisa: Teoria Crítica, Teoria Crítica e Direitos Humanos, Hermenêutica e Linguagem. É autor dos livros: Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor Adorno (2008) e Walter Benjamin: a filosofia como exercício (2013). Além disso, publicou vários artigos em revistas científicas e participou da organização de vários livros sobre temáticas relacionadas à sua pesquisa. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727>

[...] não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente.

Hegel, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

Introdução

Heráclito de Éfeso impôs um gigantesco desafio ao pensamento filosófico. Ser filósofo, desde então, de alguma forma, requer um posicionamento diante deste desafio lançado. E que desafio seria este? Para dizê-lo sinteticamente, Heráclito percebeu que a realidade é absolutamente dinâmica e é intimamente constituída por um fluxo e movimentos constantes: Tudo Flui (πάντα ῥεῖ). É precisamente a partir dessa constatação que se coloca o desafio para a filosofia, qual seja, como apreender a realidade, como pensá-la e dizer algo sobre ela se seu constante fluxo a arrasta, sempre novamente, para além de si mesma. Como seria possível construir um quadro teórico estável se a profunda dinamicidade da realidade corrói e faz caducar qualquer modelo estático retirado do movimento real?

Dessa maneira, de algum modo, movimento, fluxo, tempo, são alguns dos conceitos a partir dos quais podemos identificar muito bem este desafio posto ao pensamento filosófico. Como conjugar a exigência teórica de dizer algo acerca da realidade, i.e., de instituir um discurso sobre o real, se este mesmo real não pode, simplesmente, ser detido em seu movimento, para que o filósofo possa elaborar sua imagem teórica? Levando esta questão ao seu limite e pensando a partir de suas consequências, poderíamos reconstruir os caminhos e descaminhos do pensamento filosófico no ocidente a partir deste desafio que acabamos de identificar. O que está em questão, portanto, é a relação entre pensamento e a realidade. Mais especificamente, o desafio de superar modelos de pensamento estáticos que, por essa razão, permaneceriam externos à realidade, em direção a uma concepção dialética de uma realidade que em seu próprio movimento revela a atuação e o trabalho do conceito. Evidentemente está muito além do escopo do presente estudo refazer toda a abordagem deste problema ao longo da história da filosofia. Nos ateremos, portanto, como objeto próprio deste artigo, à resposta e ao posicionamento hegeliano diante da questão colocada.

1. O movimento

HEGEL: DA CONSTITUIÇÃO AOS MEANDROS DA DIALÉTICA

Fábio Caires Correia/Oneide Perius



Primeiramente, é importante observar o lugar de destaque reservado para Heráclito na filosofia hegeliana. Muitas são as referências ao filósofo grego e central é a importância desta filosofia na elaboração de um pensamento radicalmente dialético. E isto ao ponto de uma autora como Scarlet Marton afirmar que Heráclito anteciparia, em muito, não só o pensamento hegeliano, mas também o de Nietzsche (MARTON, 1993). Em se tratando de Hegel, isso pode ser confirmado em uma célebre frase de suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, qual seja, “não há uma só proposição de Heráclito que eu não tenha incluído em minha *Lógica* (*es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen*) (HEGEL, 1986 p. 320). O filósofo alemão, percebe-se claramente, está plenamente consciente do desafio incontornável lançado pelo filósofo de Éfeso.

Para tanto, é desde a ideia do *devir*, da *fluidez*, que Hegel assume esse desafio, unidos em seus três momentos: o abstrato, o dialético e o especulativo. A filosofia tem que inevitavelmente tomar a contradição como fundamento da verdade e entendê-la não apenas desde um ponto de vista formal – tal qual Kant em suas *antinomias* –, mas dando a elas *conteúdo*. Trata-se de resolver a contradição que se apresenta, não somente expô-la, e mais ainda explicar o *logos* em si mesmo. Para Hegel, Heráclito não se limita a descrever formalmente a contradição, mas a enfrenta explicando seu conteúdo ao entendê-lo como *puro devir*, i.e., como movimento.

O conceito de *devir* (*werden*) é central no pensamento hegeliano, especialmente no *livro I da Ciência da Lógica*, qual seja, a *Doutrina do Ser*. O *imediatamente indeterminado* se apresenta em uma primeira contradição: a identidade do Ser e do Não-ser.

O puro ser o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferenciabilidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente (HEGEL, 2016, p. 86).

Tal contradição não pode ser resolvida com o “*ser todo pleno*” de Parmênides¹, muito menos com o nada absoluto, como sugere a sentença *ex nihilo nihil fit*. Hegel mostra que o conteúdo desta primeira proposição que se apresenta ao pensar se encontra em um terceiro termo: o *devir*. Posteriormente, no capítulo em que Hegel explica o *ser-para-si*, voltamos a

¹ Cf. BARBIERI, Pedro. Sobre a natureza, de Parmênides de Éleia. In: *Classica*, v. 33, n. 1, p. 311-325, 2020

encontrar novamente, *en passant*, o nome de Heráclito. O *movimento* é mencionado como uma verdadeira resolução da antinomia kantiana da divisibilidade infinita da matéria². Neste caso, Hegel se volta sobre a contradição que se apresenta no conceito de *quantidade pura* onde nos encontramos com os fenômenos da *discrição* e da *continuidade* (*Stetigkeit*) unidos, i.e., *o ser dividido absoluto* ou a *divisibilidade infinita*.

Na natureza da quantidade de ser esta unidade simples da discrição e da continuidade, cai o conflito ou a *antinomia da divisibilidade infinita* do espaço, do tempo, da matéria etc. Esta antinomia consiste unicamente no fato de que a discrição precisa ser afirmada tanto quanto a continuidade. A afirmação unilateral da discrição dá o *ser dividido* infinito ou absoluto, com isso, um indivisível por princípio; a afirmação unilateral da continuidade, pelo contrário, dá a *divisibilidade infinita*. (HEGEL, 2016, p. 200-201).

Em ambos os casos, Hegel traz à luz que a contradição que atravessa todo o conhecimento, não deve ser apenas exposta, mas assumida e que o *movimento* heraclitiano será o conceito que nos permitirá penetrar o verdadeiro conteúdo da proposição e resolver a contradição. Em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* há um trecho bastante significativo que aponta para isso, leia-se:

A verdade de Heráclito consiste em ter sabido compreender a essência da natureza, isto é, em havê-la exposto como algo infinito em si, como um processo em si mesma. Deste modo, compreendemos em seguida, como algo evidente, que Heráclito não poderia afirmar que a essência fosse o ar, a água ou qualquer outro elemento desta natureza. Pois tais elementos não são e nem podem ser o processo. O fogo, sim, o é. Por isso, o filósofo de Éfeso vê no fogo a essência primeira, e esta é a forma real do princípio heracliteano, a alma e a substância do processo da natureza. O fogo é o tempo físico, a mobilidade absoluta, a dissolução absoluta do existente: a destruição do outro, porém também de si mesmo. (HEGEL, 1995, p. 266).

Dessa maneira, Hegel expressa claramente a importância desta abordagem para a sua filosofia. Não se trata de captar aspectos ou momentos da realidade em sua condição abstrata, isto é, retirados do fluxo da realidade. Ser e Não-Ser, portanto, não podem ser pensados como oposições estanques. A filosofia chega em seu elemento especulativo próprio quando percebe que Ser e Não-Ser são momentos de um processo, do devir da realidade. Em tudo o que é está instalado também, de forma absolutamente imanente, o princípio de dissolução, do

² “Infinitamente mais engenhosos e mais profundos do que a antinomia kantiana considerada são os exemplos dialéticos da antiga *escola eleática*, especialmente no que diz respeito ao *movimento*, exemplos que se fundamentam igualmente no conceito de quantidade e nele têm sua dissolução. Seria demasiadamente extenso considerá-los ainda aqui; eles se concernem aos conceitos de espaço de tempo e podem ser tratados no que diz respeito a eles e na história da filosofia. Eles honram de modo mais alto a razão de seus inventores; eles têm o ser puro do Parmênides como *resultado*, na medida em que eles mostram a dissolução de todo o ser determinado em si mesmo e são, com isso, neles mesmos, o *fluir* do Heráclito” (HEGEL, 2016, p. 209).

tornar-se outro (*Anderswerden*). Em outro momento deste mesmo texto, Hegel se posiciona de maneira ainda mais enfática. Vejamos:

Por conseguinte, em Heráclito se encontra, portanto, pela primeira vez, a Ideia filosófica em sua forma especulativa [...] por isso, por toda a parte, ele foi tido como um filósofo profundo e mesmo criticado como tal. Aqui, enxergamos a terra; não há nenhuma proposição de Heráclito que não tenhamos recolhido em nossa *Lógica* (HEGEL, 1995, p. 258).

Não parece ser uma questão de menor importância este reconhecimento, por parte do filósofo alemão, de que Heráclito é o primeiro a apresentar *a ideia filosófica em sua forma especulativa*. Isto é, ter sido o primeiro a perceber, naquilo que é, o processo de constituição de seu ser e também o processo de sua dissolução. A filosofia, assim, deixa de descrever as *coisas* simplesmente, e passa a ser desafiada a perceber o movimento imanente que explica seu aparecer e desaparecer, seu devir. Tanto é assim que, no primeiro capítulo de sua *Lógica*, – quando Hegel apresenta a famosa tríade Ser, Nada e Devir – Heráclito é novamente citado:

O *profundo* Heráclito salientou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito total mais elevado do devir e disse: *o ser é tampouco como o nada*, ou também, *tudo flui*, o que significa: *tudo é devir*. – Os ditos populares, particularmente os orientais, de que tudo que é, teria o germe de seu perecer em seu próprio nascimento, e de que a morte, inversamente, seria o ingresso em uma nova vida, expressam, no fundo, a mesma unificação do ser e do nada. Porém, estas expressões têm um substrato no qual a passagem acontece; ser e nada são mantidos separados um do outro no tempo, representados como alternando-se nela, porém, não pensados em sua abstração e, portanto, também não de modo que eles sejam em e para si mesmo (HEGEL, 2016, p. 86-87).

O desafio, portanto, está posto. Um pensamento que não consegue ir além das coisas em suas configurações momentâneas torna-se um pensamento paralisado. Uma abstração. Ainda assim, um grande conjunto de respostas a este desafio, ao longo da história da filosofia, é conduzido no sentido de minimizar a importância do movimento, do fluxo e do próprio tempo. Este ciclo perene de criação e destruição ao qual todas as coisas estão submetidas, seria apenas a face aparente de uma realidade cuja estrutura essencial, cujo núcleo seria perfeitamente acessível aos iniciados na arte dialética de perceber o eterno e o imutável sob a face de uma realidade em constante transformação. De acordo com esta perspectiva, o movimento, o fluxo e o tempo seriam conceitos limítrofes que se fossem realmente levados em consideração em sua extrema radicalidade, poderiam facilmente levar a uma autoanulação das próprias pretensões de qualquer discurso filosófico.

Hegel não usa apenas o conceito de devir para resolver a contradição entre o ser e o nada, mas também para se referir ao ser imediatamente determinado (o um absoluto). O um (o átomo) como determinação absoluta é pura negatividade. Sendo absoluto, porém, o um não pode negar nenhum outro – pois não é determinado em uma posição: encontra-se com um vazio. O vazio, portanto, nada mais é do que a pura negatividade de um como ser absoluto determinado que se dirige a outro, mas retorna a si mesmo, pois não há outro a ser endereçado. Assim, na história da filosofia, os termos ser e essência desempenharam um importante papel no sentido de garantir, minimamente, uma inteligibilidade plausível para pensar uma realidade que apenas aparentemente seria puro fluxo e movimento. Este debate pode ser amplamente percebido e acompanhado na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. De modo especial na secção “Força e Entendimento”, onde se discute a célebre figura do mundo invertido.

2. O Mundo Invertido

Como é sabido, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel realiza o esforço monumental de apresentar as experiências históricas que formaram a consciência no caminho para o saber de si mesma, no caminho que a conduziu até a autoconsciência. Isto é, não se trata apenas de expor uma nova teoria. Trata-se de acompanhar o percurso das experiências, êxitos e frustrações, que conduziram a consciência até sua figura atual. E um aspecto de grande destaque nesse percurso é a tentativa de afirmação, ao longo da história da filosofia, do mundo verdadeiro como algo que vai além do mundo sensível. O mundo suprassensível seria o mundo da estabilidade em oposição a uma realidade em constante movimento. Ou seja, a consciência teria realizado historicamente a experiência de uma duplicação do mundo. Esta é sua tentativa desesperada de não deixar que a verdade lhe escape. No entanto, corre o risco, dessa forma, de constituir um mundo verdadeiro que já não seria capaz de se relacionar com o mundo real do qual pretendia ser verdade. Como bem aponta Jean Hyppolite,

[...] para Hegel este além do fenômeno é uma espécie de ilusão de óptica. O entendimento hipostasia sua própria reflexão, não a reflete em si mesma e, na natureza, não vê a consciência de si que está aí implicada. O saber do fenômeno é um saber de si e, enquanto tal, tem uma verdade que já não está situada no além. Ocorre que, para atingir tal Idealismo, é preciso que a reflexão, da qual Kant faz uso em sua filosofia crítica, reflita-se em si mesma (HYPPOLITE, 1999, p. 140).

No momento em que o entendimento hipostasia sua própria reflexão – isto é, perde de vista o fato de que as leis e categorias de sua reflexão não são estáticas, mas sim, por serem a reflexão do mundo fenomênico em si mesmo, são dinâmicas e marcadas por este movimento

– ele próprio se paralisa num suposto mundo inteligível que já não tem outra relação com a realidade que não seja aquela de um saber externo ao seu objeto. Isto está em consonância com o objetivo geral da *Fenomenologia do Espírito* expressa ainda no prefácio do livro. Diz Hegel:

o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal. No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível (HEGEL, 1992, p. 45).

Ou seja, não há nenhum além-do-mundo, nenhuma região secreta, que possa ser alcançada e que poderia subitamente revelar a verdade. O mundo da reflexão não é outro mundo, simplesmente. É apenas o momento em que a realidade, a única existente, chega à reflexão. Na *Enciclopédia* Hegel escreve:

Ora, no que toca mais precisamente ao procedimento daquela antiga metafísica, deve-se notar a esse respeito que ela não ultrapassa o pensar meramente *do entendimento*. Ela acolhia de modo imediato as determinações-de-pensamento abstratas, e lhes dava o valor de serem predicados do verdadeiro. Quando se trata do pensar, deve-se distinguir o pensar *finito* meramente do *entendimento*, do pensar *infinito*, *racional* (HEGEL, 1995, p. 91).

O pensar infinito, racional, refere-se a um pensar em que o sujeito não é algo mais externo ao objeto. Como bem aponta Charles Taylor, infinitude “é uma condição em que o sujeito não é limitado por coisa nenhuma que esteja fora dele” (TAYLOR, 2014, p. 176). Isso, no entanto, não significa que a realidade seja desconsiderada em favor de um sujeito fechado em si mesmo ou em favor de um construto idealista. Trata-se na verdade de uma compreensão dialética do próprio sujeito para o qual a realidade não é mais algo meramente externo, mas o próprio *locus* de realização da razão.

Assim sendo, a fenomenologia hegeliana busca superar as tentativas históricas de opor a verdade ao movimento concreto da realidade na história. Hans-Georg Gadamer sintetiza isso muito bem:

Este mundo suprassensível deve ser o mundo verdadeiro. É o que permanece no que desaparece, uma expressão que ocorre com muita frequência em Hegel. É justamente esta expressão que voltaremos a encontrar quando queremos entender mundo invertido. Pois para dar a ideia da meta para a qual se aponta, teremos o seguinte resultado: o que permanece é precisamente o que é real aí onde todas as coisas estão continuamente desaparecendo. O mundo real consiste precisamente em subsistir sendo constantemente outro. A constância, portanto, já não é mais o mero oposto à

HEGEL: DA CONSTITUIÇÃO AOS MEANDROS DA DIALÉTICA

Fábio Caires Correia/Oneide Perius

desaparição, mas é, em si, a verdade daquilo que desaparece. Esta é a tese do mundo invertido (GADAMER, 1994, p. 56-57).

93

Dessa maneira, a seção “Força e Entendimento” da *Fenomenologia do Espírito* é particularmente importante para os propósitos deste estudo pois desvela o esforço demandado, ao longo da tradição, para resolver a aparente contradição entre uma realidade sensível em constante transformação e uma realidade inteligível que seria construído do entendimento. O primeiro esforço foi no sentido, portanto, de opor dois mundos. O mundo sensível e o mundo do entendimento, sendo que este seria capaz de captar as leis da transformação e do movimento. No entanto, este primeiro esforço de inverter o mundo não é suficiente para Hegel. A inversão, desse modo, para a qual a dialética hegeliana da consciência aponta, é aquela onde o mundo duplicado do entendimento, enquanto oposto ao mundo sensível, onde a essência se oporia a aparência, deixa de ser oposição para se tornar a reflexão imanente desta realidade. Em outras palavras, testemunhamos ao longo da história os inúmeros esforços de negar a realidade do mundo sensível pelo fato de esta ser apenas a aparência de um mundo real e inteligível ao qual apenas os iniciados teriam acesso. No entanto, a crítica dialética da insuficiência dos modelos formalistas que pretendiam captar uma figura eterna e permanente de uma realidade fugidia, impõe uma nova exigência ao pensamento filosófico.

3. O conceito

Neste sentido, o grande desafio que se coloca para a filosofia hegeliana, é tornar possível uma teoria que, ao mesmo tempo em que se negue a aceitar uma atitude resignada e um derrotismo da razão ante o fluxo e movimento constantes da realidade, consiga, por sua vez, captar a especificidade desse fluxo e desse movimento na própria teoria. Seria isto possível? Hegel, de maneira absolutamente resoluta, acredita que sim. Tanto acredita que cunhou uma frase tornada célebre entre os leitores de sua obra: “A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo” (HEGEL, 1997, p. XXXVII). Colocar pensamento e tempo lado a lado assume sempre um significado importante na filosofia. Estes dois elementos, que ao longo da história da filosofia estabeleceram relações tão conturbadas – tendo em vista que o tempo, de alguma maneira, representava uma ameaça aos esquemas e conceitos elaborados pelo pensamento – agora aparecem conectados e conjugados na mesma formulação. Qual é o exato significado e alcance disto?

O que fica claro, com isso, é o caráter absolutamente peculiar que vai assumindo o *conceito* na filosofia dialética de Hegel. A grande novidade é que o conceito não vai mais se opor, como entidade formal e extrínseca, ao movimento e ao tempo. O conceito, ao invés disso, será a própria dinâmica deste movimento concreto da realidade refletida, isto é, tonada cada vez mais consciente. Em consonância, assim, com o propósito geral de sua filosofia, o que Hegel pensa como sendo o trabalho do conceito é, propriamente, a vida da realidade mesma.

Portanto, será preciso, em primeiro lugar, superar o dualismo de uma tradição que pensa em termos de oposição o jogo entre aparência e essência. Neste sentido, a filosofia hegeliana será a tentativa radical de fazer do conceito o desdobramento tornado consciente da lógica imanente de desenvolvimento da realidade. Aqui adquire pleno sentido a famosa formulação programática da *Filosofia do Direito*, qual seja: “o que é racional (*was vernünftig ist*), isto é efetivo (*ist wirklich*) e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p. 41), ou seja, aquilo que é propriamente real ou efetivo (*wirklich*) é a racionalidade e esta, por sua vez, é aquilo que é real. Em outras palavras, racionalidade não é algo que se reduz aos esquemas formais que temos na mente. Racionalidade, ao invés disso, é a lógica interna que ordena o desdobramento e movimento da realidade. No entanto, essa lógica interna, esse logos, não pode mais ser entendido a partir daquela velha carga metafísica, como algo estático ou como uma identidade que pré-determinaria o movimento do real. Contrariamente a isso, é o próprio movimento que, de modo absolutamente imanente, vai constituindo e revelando a racionalidade.

Vê-se, desse modo, que na filosofia hegeliana a tão reverenciada *arché* (*ἀρχή*) vai perdendo sua centralidade para a filosofia e o que vai ganhando força é o próprio processo de constituição e desdobramento do real. Não mais a origem, mas sim o próprio percurso. A crença filosófica na origem, ou seja, a busca de uma chave secreta ou o um mapa capaz de explicar nos mínimos detalhes tudo o que viria a acontecer, não passa de metafísica. Assim, nasce uma filosofia cujo maior objetivo é captar o tempo em conceitos, isto é, onde o núcleo da teoria seja expor (*darstellen*) desde dentro o movimento da realidade e não simplesmente, desde uma perspectiva meramente subjetiva, representar (*vorstellen*) este movimento.

4. O especulativo

Para Hegel, onde há filosofia há especulação. A característica que define o pensamento filosófico para ele é a identidade do pensamento com o que é pensado, onde o predicado não acrescenta nada de externo, mas é em si o sujeito. “Não é que ele capture algo

novo como predicado, porque ao pensar o predicado é, de fato, aprofundar o que é o sujeito” (GADAMER, 1994, p. 28). No entanto, a aplicação das noções de sujeito (*Subjekt*) e objeto (*Objekt*) à filosofia grega são anacrônicas e é duvidoso que possam ser usadas para interpretar corretamente a filosofia antiga. É significativa a crítica de Heidegger, por exemplo, a esse respeito, qual seja, de que Hegel volta à filosofia de Heráclito apenas, e tão somente, através das lentes de toda a metafísica posterior. Para o filósofo dos *Seminários de Zollikon*, Hegel estabelece o caráter especulativo da filosofia de Heráclito já *a priori*, manipulando assim seu verdadeiro sentido.

Hegel experimenta o ser, quando o concebe como o imediato indeterminado, como posto desde o sujeito, que determina e concebe. Com isso, não pode desvincular o ser, no sentido grego, o *εἶναι*, da referência ao sujeito e deixá-lo livre em sua própria essência. Esse é, no entanto, o *presenciar* (*An-wesen*), ou seja, o persistir no desocultamento a partir do ocultamento. No *presenciar* joga-se a *desapropriação* (HEIDEGGER, 2016, p. 127).

Heidegger entende que a especulação, que ocorre quando na síntese coincidem o sujeito, enquanto tese, e o objeto, como antítese, não existe na *Doutrina do Ser*, mas apenas na *Doutrina da Essência*, pois na *Doutrina do Ser* ainda não encontramos o sujeito. Para Hegel, porém, na *Doutrina do Ser*, a síntese corresponde ao devir (ser e nada sendo tese e antítese, respectivamente) de forma que haveria especulação, ainda que não reflexão, porque não há sujeito.

Para Hegel, o fato de ter sido acusado de usar princípios da filosofia moderna para analisar o antigo provavelmente não teria sido um problema. Ele próprio reconhece que a verdade da autoconsciência especulativa não é alcançada até a Modernidade. No entanto, para ele a verdade do conhecimento não se baseia na autoconsciência, mas na racionalidade de tudo o que é real. Embora a representação da autoconsciência, do movimento como sujeito etc., não seja típico dos antigos e, portanto, a nível formal, não coincidam, os gregos e Hegel concordariam com o conteúdo, desde que autorreferencial. Como aponta Gadamer, isso é algo típico de toda a corrente dos *noûs*, onde também se inscreve Heráclito. Embora a autoreferencialidade grega se refira ao ser e a autorreferencialidade hegeliana ao pensar, Gadamer destaca o fato de que a lógica antiga não pode ser entendida como lógica predicativa, mantendo assim a tese de que a adesão de Hegel à filosofia grega ao especulativo é completamente válida (GADAMER, 1994).

O próprio Hegel é extremamente claro quando se refere a importância do conceito, compreendido de forma correta, em sua filosofia especulativa. No parágrafo 9 do primeiro

volume da Enciclopédia, podemos ler: “Deve-se distinguir do *conceito*, no sentido especulativo, o que habitualmente é chamado conceito. É no último sentido, unilateral, que se pôs e repetiu milhares e milhares de vezes, e se erigiu em preconceito, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos” (HEGEL, 1995, p. 49). Se, geralmente, conceito se refere a uma unidade demarcadora, isto é, a um universal capaz de abarcar em sua unidade vários particulares, na filosofia hegeliana o conceito de conceito é bem diverso. E Hegel é enfático em apontar isso. O conceito aponta para a unidade entre o universal e o particular. Ou seja, o particular, a coisa concreta, na medida em que sua dinâmica, sua lógica interna, tornam-se em si e para-si, na medida em que sua lógica se revela, torna-se conceito. Conceito assim, no sentido especulativo, é a vida da própria coisa. Não há, portanto, relação externa entre a coisa e seu conceito. Desfaz-se, dessa maneira, também, a milenar dualidade entre lógica e ontologia. No célebre § 79 da *Enciclopédia*, Hegel sintetiza este esforço filosófico em ultrapassar os dualismos e formalismos da tradição.

A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Esses três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo [e qualquer] lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral (HEGEL, 1995, p.159).

Com isso, o filósofo aponta para o erro que se comete ao se considerar a lógica apenas como uma propriedade de conceitos separados da realidade, conceitos do entendimento. A verdadeira lógica filosófica não pode se reduzir a um jogo de regras válidas apenas estes conceitos absolutos do entendimento. Essa é apenas a primeira manifestação da lógica. Portanto, o primeiro lado ou primeiro momento precisa ser ultrapassado ou, para usar uma terminologia hegeliana, supressumido (*Aufgehoben*), pois se refere ainda àquela relação externa entre as palavras e as coisas, entre os conceitos (universais) e a realidade (particular).

O momento que Hegel denomina dialético ou negativamente racional aponta, imediatamente, para as insuficiências das determinações do puro entendimento. Ou seja, o entendimento subsume o particular em categorias universais. O momento dialético é, portanto, o momento em que o universal se revela abstrato pois estabelece uma identidade fixa para o particular em questão, sendo que a coisa contém dentro de si uma potência de transformação e de devir que este conceito do entendimento não capta. A negatividade, marca fundamental desse momento dialético, leva em conta a vida da própria coisa e não apenas a sua identidade abstrata.

Todas as coisas estão marcadas por esta dinâmica da negatividade. A natureza, por exemplo, carrega consigo uma força que a conduz para um constante movimento. Coisa que, aliás, Heráclito já havia notado. O trabalho, atividade que coloca o ser humano em contato com esta natureza, exerce, também ele, a radical negatividade da ação transformadora. Transformamos a natureza. Inscrevemos a perspectiva histórica, algo próprio da ação humana, no seio da natureza. Além disso, o próprio ser humano se forma e se transforma neste processo. Até mesmo as sociedades e suas estruturas de organização estão marcadas por esta lógica da negatividade. A luta, o dissenso em relação ao que está instituído revela a negatividade como força motora também das formas de organização social.

Tudo isso revela a realidade concreta marcada pela negatividade, elemento próprio do momento dialético. Revela-se assim, portanto, a insuficiência da linguagem formal do entendimento que petrifica conceitos e os torna autorreferentes. A própria realidade, desse modo, marcada pela força da negação, mostra a insuficiência dos esquemas formais com os quais o entendimento pretende construir uma figura estática de um mundo em movimento. O momento dialético, dessa maneira, mede os conceitos com a realidade.

O terceiro momento, por sua vez, é chamado por Hegel como especulativo ou positivamente racional. O especulativo, assim, é uma posição qualificada que ultrapassa os dois momentos anteriores, contendo-os em si. Não é mais nem sequer a pura posição do entendimento, abstrata e externa à realidade. Também não é a pura negação desta abstração pela negatividade da realidade. Contempla, isso sim, o momento destas duas posições e o seu resultado. Trata-se agora de entender o lógico como momento onde pensamento (entendimento) e realidade (Ser) se encontram. A lógica deixa de ser, assim, uma instância formal afastada da realidade e se torna a própria realidade que se manifesta de acordo com determinada razão de ser. A racionalidade própria do real se manifestando é a lógica em sua concretude. Sobre este momento diz Hegel:

Esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo concreto, porque não é unidade simples, formal, mas unidade de determinações diferentes. Por isso a filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos. (HEGEL, 1995, p.167).

Considerações Finais

A filosofia de Hegel, pensada *desde o devir*, tem sua razão em duas possibilidades da dialética: por um lado, é positivo-racional – síntese da contradição –, mas por outro pode

HEGEL: DA CONSTITUIÇÃO AOS MEANDROS DA DIALÉTICA

Fábio Caires Correia/Oneide Perius

chegar a um “ponto fixo de contrariedade” (GADAMER, 1994, p. 140) – quietude abstrata: você não sabe o que está acontecendo. Como aponta Gadamer, o desenvolvimento da dialética hegeliana rumo à síntese tem como ponto de origem a experiência grega dos contrários, ou seja, “está lá a experiência concreta da razão que precede a esse ideal metódico da demonstração filosófica, abrindo-lhe suas possibilidades e tarefas” (GADAMER, 1994, p. 140). Em Hegel não há nada além de processo: *movimento*.

O início grego é preservado na *certeza sensível*, leia-se, a verdade cresce da inverdade do imediato. Isso porque o *Espírito (Geist)* continua avançando, ele preserva essa certeza, absolvendo-a. A *aufhebung* nunca se volta: o ser que se conquista no final da *Ciência da Lógica* é diferente daquele no início. O próprio sentido de devir da filosofia hegeliana preserva o significado oculto de ser dos gregos. A mediação do sujeito no Espírito implica o desaparecimento do enigma porque tudo já é mediado pelo *racional* e não há nada que transcenda os homens. Em que consiste essa mediação com o sujeito, i.e., do finito com o infinito, do ser com o pensar? O reconhecimento do sujeito no infinito só ocorre a partir do momento em que ele encontra seu limite e sua posição o substitui como ser limitado e finito. A trajetória que o sujeito hegeliano se propõe a cumprir nada mais é do que sua experiência do limite. Sua autoconsciência consiste apenas em saber que é finito, “a perfeição da vida compreendendo-se a si mesma” (HEGEL, 1992, p. 249).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBIERI, Pedro. **Sobre a natureza, de Parmênides de Éleia**. In: *Classica*, v. 33, n. 1, p. 311-325, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. **La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenêuticos**. 4.ed. Trad: Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Band 18. In: Werke [in 20 Bänden] . Frankfurt am Main: Suhkamp, 1986.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Trad. Paulo Meneses; apresentação Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:1830**. Trad. Paulo Meneses; colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Lecciones sobre la historia de la Filosofía I**. Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1995b.

HEGEL: DA CONSTITUIÇÃO AOS MEANDROS DA DIALÉTICA

Fábio Caires Correia/Oneide Perius

_____. **Princípios da filosofia do direito.** Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.** Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo, RS: Ed.UNISINOS, 2010.

_____. **Ciência da Lógica: 1. A doutrina do Ser.** Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEIDEGGER, M. **Hegel y los griegos.** In: *Revista de Filosofía*. 13(1), pp. 115-130. 2016. Disponível em: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44532/46557>. Acesso em 26/03/2022.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Trad. Sílvio Rosa Filho – São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MARTON, Scarlet. **Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito.** *Discurso*, nº 21, p. 31-52, 1993.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura.** Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR DAS CHAMADAS DETERMINAÇÕES-DA-REFLEXÃO (REFLEXIONSBESTIMMUNGEN)¹

Jesus Ranieri²

Resumo: O trabalho trata da experiência do autor em estudos de aspectos da relação estabelecida entre Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Karl Heinrich Marx, notadamente aqueles de caráter metodológico. O texto passa também em revista uma produção europeia recente, principalmente italiana, que reivindica competentemente um estudo genético da referida temática. Nosso texto tem portanto a intenção de expor para o leitor brasileiro dimensões da interpretação internacional diretamente relacionada com as citadas teorias desenvolvidas por Hegel e Marx. Parte significativa do argumento final do trabalho está preocupada com a demonstração do conteúdo cognitivo da teoria de Hegel, retomada por Marx, que corrobora elementos de uma lógica modal, fortemente apoiada naquilo que Hegel denomina determinações-da-reflexão, um importante mergulho feito pela Filosofia na investigação científica acerca da coesão interna de objetos apreendidos pela capacidade humana de abstração, onde coexistem orientações vinculadas ao espelhamento mental de entes exteriores à consciência, sempre ressignificados a partir das modalidades singularidade, particularidade e universalidade. Essa absorção metódica distingue objetividades produzidas pela atividade humana da realidade exterior natural.

Palavras-chave: Hegel. Marx. Trabalho, Reflexão. Abstração.

HEGEL AND MARX – PRESENTATION OF A DIALOGUE AND THE PLACE OF THE SO-CALLED DETERMINATIONS-OF THE-REFLECTION

Abstract: The work deals with the author's experience in studies of aspects of the relationship established between Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Karl Heinrich Marx, notably those of a methodological character. The text also reviews a recent European production, mainly Italian, which competently claims a genetic study of the aforementioned theme. Therefore, our text intends to expose to the Brazilian reader dimensions of international interpretation directly related to the aforementioned theories developed by Hegel and Marx. A significant part of the final argument of the work is concerned with the demonstration of the cognitive content of Hegel's theory, taken up by Marx, which corroborates elements of a modal logic, strongly supported by what Hegel calls determinations-of-the-reflection, an important dive made by Philosophy in scientific investigation about the internal cohesion of objects apprehended by the human capacity for abstraction, where orientations coexist linked to the mental mirroring of entities outside consciousness, always ressignified from the singularity, particularity and universality modalities. This methodical absorption distinguishes objectivities produced by human activity from natural external reality.

Keywords: Hegel. Marx. Work. Reflection. Abstraction.

O presente texto é uma informação acerca de nossa atividade empreendida a partir de meados dos anos 2.000 e que deu origem à nossa tese de livre-docência, defendida em 2008, assim como ao material entregue para a defesa do cargo de professor titular, acontecida

¹ O escrito atual tem por base um trabalho maior denominado “Notas sobre Marx – a presença de Hegel e o lugar das determinações-da-reflexão para a constituição de uma teoria genética”, publicado em *Além do véu de névoa: leituras e reflexões em torno de O capital, de Karl Marx*, Coleção Idéias 14, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas – SP, 2018.

² Professor Titular do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp). E-mail: jranieri@unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1181-1602>

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

em maio de 2017. Tanto naquela quanto nessas oportunidades, ficara evidente que uma pesquisa aprofundada da obra de Karl Marx tinha de passar, necessariamente, pela investigação dos escritos de Hegel, em virtude da dívida teórica daquele primeiro com relação a este último — pesquisa especialmente concentrada em *A ciência da lógica* (denominada ‘A grande lógica’) e o primeiro livro da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, edição de 1830, com os adendos orais (também chamado *A ciência da lógica*, mais conhecido como ‘A pequena lógica’), assim como *A fenomenologia do espírito*, sempre considerando que essa proximidade teórica não estaria jamais restrita ao período dos escritos de juventude de Marx, mas se inseria naquele de redação de *O capital*³. No período imediatamente posterior a defesa daquele trabalho de livre-docência, a experiência alcançada em aulas na graduação e pós-graduação no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp apontava no sentido de uma incursão cada vez mais profunda nos textos de Hegel e, ao mesmo tempo, o acompanhamento um tanto mais detido da obra de Marx, especialmente aquela da chamada fase de “maturidade” do autor. Cursos concentrados na leitura do livro I

101

³ Como o escopo desta pesquisa tem a ver com a seleção de uma produção crítica sobre o marxismo produzida na Itália — em virtude de um pós-doutoramento realizado em 2016 na Università degli Studi di Milano-Bicocca — é interessante notar o quanto esta produção se assemelha, em grande parte, a conclusões e resultados de pesquisas feitas no Brasil, com uma vantagem: no caso italiano, a amplitude, a profundidade e a originalidade de temas tem o reforço da erudição de estudos ambientados numa tradição já milenar, na qual o objeto específico referido à obra de Marx ganha em diversidade, devido à possibilidade de encarar as suas raízes do ponto de vista de uma investigação muito mais ampla, inclusive no que diz respeito à formação da própria Europa. A diversidade de absorção, pelos autores italianos, das questões colocadas por Marx no conjunto de sua obra auxilia muito no tipo de escolha que pode ser feita no momento de enveredar por textos específicos e, dada a amplitude da produção marxiana, o recorte realizado sempre estará, de alguma forma, contido em alguma destas contribuições. Nesse sentido, e corroborando essa nossa hipótese sobre a relação Hegel-Marx, é preciso dizer que parte significativa da produção intelectual italiana sobre o marxismo e sua herança teórica encontra em Hegel uma das figuras mais importantes naquilo que diz respeito ao significado da dialética e da metodologia filosófica no que é característico e decisivo nas reflexões e conclusões presentes na obra de Marx. Num ensaio sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos*, ensaio no qual se discute o lugar de Hegel nas reflexões contidas no referido texto original de Karl Marx, diz Vanzulli: “Aqui, não se está falando sobre a questão do hegelianismo de Marx — que é um outro tema, o qual não se resolve recordando a superação da posição ontológico-idealista, de resto inegável, na medida em que o hegelianismo de Marx persiste pelo menos naquela compreensão a respeito da dinâmica dos processos e as formas relacionais [existentes] entre os seus elementos. Além disso, a mesma crítica feuerbachiana da especulação será mantida por Marx em suas reflexões posteriores (exemplos são encontrados na própria *Ideologia alemã*, obra na qual Marx e Engels ‘acertam as contas’ [chiudono] com Feuerbach), embora, é claro, no interior de uma similitude dialética articulada e reconhecida entre os diversos componentes de uma problemática dada. É notável também que, se após 1846 Marx não se ocupa mais de Feuerbach, Hegel ainda permanecerá como ponto de referência — citado positivamente em momentos teoricamente significativos, desde *A ideologia alemã* até *O capital*. E mesmo no conhecido posfácio de 1873, onde Marx distanciou-se da posição idealista, ele se proclama um discípulo de Hegel”. Vanzulli, Marco. **La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx**. Roma, Aracne Editrici, 2015, p. 22-23 (Os colchetes são de minha autoria). E ainda numa perspectiva semelhante, ainda que com desdobramentos particularmente distintos, é importante citar: Finelli, Roberto. **Un paricidio mancato. Hegel e il giovane Marx**. Torino, Bollati Boringhieri, 2004, *passim* e Cesarale, Giorgio. **Filosofia e capitalismo**. Roma, Manifestolibri, 2013.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

de *O capital*⁴ foram oferecidos tanto na graduação quanto na pós-graduação, em diferentes períodos e com distintas abordagens, a fim de que a atualidade de Marx aparecesse como elo entre a crise econômica que sedimentava naquela época e a compreensão de seus motivos já historicamente elencados por um autor da sociologia clássica.

Ainda na fase de redação da tese de livre-docência a percepção de que o estudo poderia se concentrar mais detidamente nas obras metodológicas de Hegel acabou tomando bastante corpo, o que deixou em segundo plano o aprofundamento da investigação de *A fenomenologia do espírito*, fato que garantiu maior exegese dos livros concernentes à *Enciclopédia das ciências filosóficas*, especialmente o primeiro dos volumes, o já citado *A ciência da lógica*. Em larga medida, o tratamento da obra de Hegel enriqueceu bastante a própria interpretação dos escritos de Marx, em virtude principalmente da organização lógica que diz respeito ao conjunto dos capítulos de *O capital*. Em certo sentido, é bastante provável, por outro lado, que a carga da temática relativa a Marx tenha inclusive contaminado a nossa interpretação do sistema de Hegel, atribuindo a este último um certo materialismo inerente à lógica da abstração⁵ que pode não necessariamente estar ali presente. Ao mesmo tempo,

⁴ Referimo-nos aqui especialmente ao já citado Marx, Karl. **O capital**, livro I, São Paulo: Boitempo, 2013. Para o necessário cotejamento, utilizamos também: Marx, Karl. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**. Berlim, Dietz, 1989-2001, MEGA II/5, assim como Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: **Karl Marx & Friedrich Engels Werke**, Band 23, Buch I, Berlim, Dietz Verlag, 1962.

⁵ Entendemos o fenômeno da abstração como ferramenta indispensável à reflexão humana, tanto do ponto de vista de sua importância naquilo que diz respeito ao isolamento necessário de elementos componentes de um processo, quanto no sentido da importância desse isolamento para compreendermos adequadamente a construção de objetividades na sua relação com a realidade material. E isso aparece como ponto de partida dos próprios autores, ou seja, tanto nas análises originais de Hegel quanto naquelas de Marx. Porém, no caso específico da interpretação do próprio Hegel acerca daquilo que significa “abstrair”, a coisa muda de figura, pois, dependendo da ocasião, sua noção do que seja abstração tem a ver com o rompimento da essência, ou seja, abstrair pode ser o mesmo que tomar o todo pela parte: sua alusão às abstrações segue o caminho da incompletude referente à possibilidade de conhecimento universalizante da ideia, em que abstrações acontecem como ensimesmamento de um entendimento que tem dificuldades para ir além de si próprio. Vejamos o exemplo, destacando a ironia de Hegel: “Eu necessito somente acrescentar alguns exemplos à minha proposição, com os quais todos concordarão que esses a confirmam. Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo reage com repulsa: ‘o quê? Um assassino belo?’ ‘Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?’ ‘Vocês não são melhores do que ele!’ O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez, que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores [...] Uma pessoa que realmente conheça o ser humano traça o caminho de formação do criminoso: ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; alguma punição monstruosa após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação dessa ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: este quer isentar o criminoso de sua culpa! Eu me lembro bem ter ouvido, quando era jovem, um prefeito reclamando que os escritores estavam passando dos limites, pois procuravam destruir totalmente o cristianismo e a honradez. Segundo o prefeito, um deles teria escrito uma apologia ao suicídio; horrível, horrível demais! Algumas perguntas mais e descobriu-se que se tratava do *Sofrimentos de Werther* [...] Pensar abstratamente significa isto: ver no assassino somente o fato

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

porém, é bastante difícil não perceber que todo e qualquer conteúdo só ganha status, em Hegel, de conteúdo necessário se ele estiver submetido à prova da existência objetiva, o que faz da abstração nessa perspectiva sempre algo que não terminou ainda o caminho possível da demonstração da racionalidade referida ao ser. De qualquer forma, a insistência na comparação entre os textos foi dando lugar à iniciativa de leitura isolada de cada um dos autores, o que na verdade representava uma tentativa de filtrar o que cada um deles tinha de particular e, no limite, encontrar o que de Hegel restava nos textos de Marx. Esse trabalho de cotejamento enxugou bastante o conteúdo defendido em 2008, dando a ele um ritmo e aspecto de emparelhamento muito forte com a letra de Hegel, o que tornou, de quando em vez, a leitura um tanto cansativa e também obscura, em virtude do resultado das tentativas de tornar mais claro o tratamento dispensado por Hegel às categorias de seu sistema.

O resultado desse empreendimento todo é que o livro oriundo da tese de livre-docência, *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir* (São Paulo, Boitempo, 2011), terminou por se compor em um texto no qual Hegel aparece praticamente como único autor investigado e Marx, aqui e ali, solicitado para que a base comparativa da pesquisa se mantivesse em pé, ao mesmo tempo em que o mesmo Karl Marx garantia legitimidade a um estudo, no limite, sociológico a respeito da herança deixada, para a própria Sociologia, por um gigante da Filosofia. Nesse sentido, o atual texto, este que ora apresento, tem sua base inicial naquela tese de 2008 e é fortemente influenciado pelo livro de 2011, sendo que em larga medida se ampara nele para se desenvolver. E isso acontece em virtude dos escassos trabalhos de Marx sobre metodologia científica e ao fato de que, se essa escassez existe, ela certamente tem a ver com a forma e a medida em que as contribuições da filosofia hegeliana foram incorporadas pelo autor alemão. Então, nossa aplicação em demonstrar, não somente neste texto, mas em parte significativa do que já escrevemos sobre o tema relativo à herança hegeliana de Marx, o lugar e o espaço das categorias modais; a relação sujeito-objeto do ponto de vista de um processo que combina interioridade e exterioridade objetivas e subjetivas; a concepção de ciência e sua realização a partir de um método adequado; a relação entre reflexão, reflexo e abstração; a distinção entre realidade e objetividade; a noção de sistema; o trabalho como centralidade de um processo reflexivo, que dá origem em Marx a

abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade anular toda a essência humana ainda remanescente nele” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? In: *Revista Síntese Nova Fase*, v. 22, no. 69. Belo Horizonte, 1995, p. 237). Devo a Hyury Pinheiro, meu ex-orientando de doutoramento no Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, a indicação deste texto de Hegel.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

uma teoria da reflexão ou espelhamento, tudo isso já foi de alguma maneira exposto no trabalho de 2011 e reaparece agora, na medida do possível, numa roupagem melhor atada à redação do próprio Marx: o atual texto procurará demonstrar rapidamente o quanto as categorias lógicas inscritas na crítica da economia política são, em verdade, formas reflexivas que incorporaram teoricamente, pelo pensamento e, portanto, reflexão, a maneira de se constituir das determinações reais, uma vez que

a contribuição metodológica marxiana serviu para mostrar que o argumento central da contribuição de Hegel estava intimamente vinculado ao lugar da atividade humana no processo histórico de constituição objetiva e subjetiva dos seres humanos e dos produtos de seu trabalho, ainda que a *produção da vida* propriamente dita fosse obscurecida pela trajetória em princípio puramente intelectual e abstrata de uma razão que a tudo abarca e converte em objeto de conhecimento, uma vez que tanto os seus produtos como ela mesma são partícipes de um percurso iniciado e finalizado pela sua autoconstituição — a teleologia do trabalho era lançada a uma esfera tão ampliada (e fora de seu próprio alcance) que o controle das causalidades ficava submetido a um artifício teórico que se aproximava do postulado da providência; ao mesmo tempo, porém, o correto princípio de análise da dinâmica das conexões causais mostrava que o caminho potencial da filosofia era o de conceber a ciência como unidade entre consciência e materialidade, fazendo com que uma e outra se tornassem — em função de seu entrelaçamento — tanto objeto como agentes do proceder do conjunto do ser social.⁶

E essa similitude e relação metodológica umbilical estão de tal forma sedimentadas que é, ao nosso ver, impossível compreender adequadamente Marx sem passar pelos escritos de Hegel de uma forma a explorar intensamente as categorias expostas, num exercício obrigatório de compreensão extensiva à própria fecundidade da teoria de Marx⁷. E isso é tanto mais sério quanto mais se pretenda ampliar o leque no que diz respeito aos estudos da obra deste último. Essa unidade é aqui saudada e reivindicada, posto que não é possível conceber o que seja a dialética sem o exercício duplo de análise dos autores; por um lado, isso acontece porque o primeiro deles coloca em termos metodológicos todo o complexo

⁶ Cf. Ranieri, Jesus. **Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir**. São Paulo, Boitempo, 2011, p. 12-13.

⁷ “A inexorabilidade da raiz filosófica da teoria de Marx deve ser compreendida colocando-se à luz o papel fecundo desenvolvido por essa mesma raiz, na medida em que se tornou possível aquele delineamento histórico-social que põe sob questionamento a suposta eternidade do modo de produção capitalista. [...] Se formos instados a fazer uma consideração a respeito da permanência desse substrato filosófico, é possível certamente afirmar que o pensamento marxiano é inteiramente caracterizado por ele e que a sua negatividade e criticidade encontram também nele o seu mais genuíno alimento. Exclusivamente sobre a base de sua conexão imanente com a filosofia hegeliana Marx se mostra em posição de incorporar o núcleo profundo das relações sociais próprias do modo de produção capitalista e desenvolver a sua análise a respeito da mercadoria, do dinheiro e do capital, fornecendo com isso uma orientação do pensamento que ainda hoje é fecunda de novos desenvolvimentos”. Cf. Vinci, Paolo. **La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell’ideologia alla critica dell’economia politica**. Roma, Manifestolibri, 2011, p. 122.

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

das dependências genéticas que constituem o ser social; por outro, a atualização desta contribuição aparece para nós como o diagnóstico da sociedade do presente, aquela em que a qualidade do tipo de exploração econômica e política muda completamente o ambiente e as relações humanas, uma vez que sua amplitude e ampliação infinitas são o próprio fulcro a partir do qual a reprodução social da vida se constituirá. E tanto num caso como no outro, é preciso levar em conta o que os autores dizem quando a consideração em pauta – do ponto de vista de uma teoria que tem como fundamento a emancipação humana — é aquela que concerne à historicidade do materialismo, exatamente pelo fato de ambas as teorias terem sua base no aprofundamento do lugar da atividade humana como substância a partir da qual podemos derivar todos aqueles elementos constituintes de nossa existência. E isto é fato inclusive no tocante ao feito hegeliano (que se reproduz em Marx) de permitir que, uma vez demonstradas as características geradoras da homogeneização do objeto, as diferentes homogeneizações só podem se relacionar entre si por meio de processos marcadamente heterogêneos, em função da determinação que sempre está imersa em qualquer negação, ou seja, as especificidades dependem sempre de suas relações para que se definam e a relação estabelecida entre objetos pertencentes a distintas homogeneizações só chegam a este ponto depois de vencidas as heterogeneizações originárias⁸. Qualquer identidade só se consolida a partir do caráter das determinações que são responsáveis por isso.

Nesse sentido, em termos metodológicos, a processualidade aparece como aquilo que determina tanto a realidade tomada em si mesma quanto o conhecimento que podemos desenvolver a respeito dela. Se o real é sempre resultado de um processo, então este resultado só pode ser apreendido racionalmente (no sentido da ampla compreensão de suas conexões internas) por meio deste processo que o torna produto; por intermédio, portanto, de sua gênese. O resultado é, então, objetividade, ou seja, o seu fundamento será sempre a gênese real. A distância entre realidade e objetividade é aquela possível entre causalidade natural e ação humana – a objetividade real depende da intermediação do trabalho para se constituir e, claro, de intenções para que se estabeleça como produto efetivo da atividade humana; a realidade natural se constitui como relação de causalidade e se torna objetividade a partir do momento em que está presente nela a referida atividade que subverte a causalidade em termos de produtos tanto materiais quanto abstratos oriundos da consciência que tem um mínimo de ciência (no sentido de estar ciente) das próprias necessidades. Não existe trabalho sem

⁸ Cf. Ranieri, Jesus. **Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir.** *Op. cit.*, p. 47.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

reflexão, portanto, não existe objetividade sem consciência, ainda que a realidade causal possa, sem dúvida, continuar consistentemente sua existência à revelia do ser consciente. E o acompanhamento adequado do percurso desse processo reside, em primeiro lugar, na capacidade de reflexão humana sobre os distintos elementos componentes tanto da complexidade interna do objeto quanto do lugar desta complexidade na formação (hominização e cultivo) do próprio sujeito que procura compreender o conjunto do referido processo⁹.

É preciso acrescentar ainda que o fio condutor da leitura destes dois grandes autores, Marx e Hegel, sempre foi oferecido por um terceiro, György Lukács, pois certamente, dentre os filósofos marxistas que atuaram fortemente no século XX, Lukács foi o maior conhecedor de Hegel ou pelo menos aquele que mais auxiliou no entendimento de sua doutrina a partir de uma leitura materialista – aliás, é possível afirmar que a interpretação lukacsiana de Hegel chega ao ponto de garantir que a estatura teórica deste último somente pode ser mesmo desvendada e reconhecida no todo a partir das descobertas do materialismo de Marx, pois ali, na investigação científica levada a efeito por Hegel, há uma forte contribuição a respeito do lugar da abstração na estrutura do método científico e, portanto, do lugar do pensamento e da reflexão na sua relação com a realidade, relação que demanda a incorporação da materialidade e da objetividade na constituição das subjetividades. Certamente, a trajetória dos escritos de Hegel é um modelo único para alavancar o debate a respeito da constituição da própria modernidade¹⁰, na medida em que a postura e constituição

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ Tomando por fundamento o pensamento de Hegel, é certo que existe uma reflexão que se desdobra em envolvimento teórico que fez com que muitos autores enveredassem pelo caminho do reconhecimento da contradição que servirá como sustentáculo do presente, autores cuja produção está umbilicalmente vinculada à própria obra lukacsiana de juventude, na medida em que este último é legítimo inspirador das contribuições da Escola de Frankfurt. Nesse sentido, Jürgen Habermas (**Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt, Suhrkamp, 1986) é referência, assim como Theodor Adorno (**Negative Dialektik**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970). A respeito deste último, é importante lembrar o seu argumento, ou seja, o quanto a afirmação presente na liberdade histórica designada pelo *espírito do mundo* hegeliano é desmentida pela heteronomia da reprodução capitalista, numa clara relação contraditória e intransponível entre o avanço supra-individual da razão e as ações individuais que dão sustentáculo e continuidade ao sistema, ou seja, basicamente relações mercantis. Nesse sentido, afirma Tommaso Riva, entendendo, ao referir-se a Adorno, o modo de produção capitalista como o cerne da contradição da sociedade do presente: “[Para Adorno,] a sociedade deve ser examinada a partir da categoria totalidade, compreendida no seu sentido dialético [...] Trata-se de mostrar que na sociedade existe um princípio sintético que determina, de forma imanente, a conexão de todo fato social. A troca cumpre, para Adorno, objetivamente esta tarefa: ‘o que torna a sociedade uma entidade social, que a constitui seja conceitual, seja realmente, é a relação de troca, que conecta virtualmente todas as pessoas’ (cf. Adorno, Theodor. **Einleitung in die Soziologie**, Frankfurt am Main, p. 57). A troca é o princípio de mediação que assegura a reprodução da sociedade e que conecta, entre si, todos os seus agentes”. E ainda: “A demanda crítica que move Adorno é de grande interesse: a sociedade dominada pelo modo de produção capitalista se constitui de uma estrutura específica na qual as ações singulares dos indivíduos se compõem de

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

da *consciência-de-si* é justamente a oportunidade da consciência saber-se a partir da *alteridade*, conflito que, na modalidade hegeliana de percepção do mundo, sempre aparecerá como negação e, portanto, determinação. Falando de outra forma, a consciência-de-si somente é algo na medida em que entre ela e ela mesma está posta a objetividade histórica do mundo como um todo.

Além disso, a presença de Lukács é também fundamental para que compreendamos de forma mais aberta o lugar daqueles autores no debate contemporâneo entre racionalismo e irracionalismo e de como esse embate se reproduz nas tarefas atribuídas às pesquisas particulares de áreas inteiras do saber, como a Filosofia, a Sociologia, a Economia e a Ciência Política¹¹. É claro que não é esse o objeto, e nem o objetivo, desse nosso texto, mas sem dúvida a atualidade dessas contribuições (falando especificamente das referidas ciências particulares) tem reflexos na esfera da política como um todo, incluindo

uma objetividade que domina os próprios agentes sociais. No modo de produção capitalista se rompe a clássica antítese entre natureza e história. Uma tal antítese é, em si mesma, falsa e verdadeira: é verdadeira na medida em que a legalidade que se impõe aos agentes sociais é um construto próprio seu e, portanto, histórica; e é falsa na medida em que esta legalidade produzida historicamente age sobre tais agentes como sendo uma lei da natureza. Como afirma enfaticamente Adorno: ‘A objetividade da vida histórica é aquela de uma história natural’ (Adorno, Theodor. **Dialettica negativa**. Torino, Einaudi, 1970, p. 319)”. Cf. RIVA, Tommaso Redolfi. Teoria critica della società? Critica dell’economia politica. Adorno, Backhaus, Marx. In: *Consecutio Temporum* no. 5, Roma, 2013. Consultada em: www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/.

¹¹ É importante lembrar que parte significativa dos estudos sobre Marx que nasceram no final dos anos 60, início dos anos 70 do século passado, em larga medida tem sua inspiração na Escola de Frankfurt, notadamente em Adorno. Especialmente naquilo que diz respeito às contribuições de Hans-Georg Backhaus, Moishe Postone, Helmut Reichelt, essa herança é bem evidente e se configura a partir de uma interpretação mais ‘aberta’ de *O capital* do que seria oportuno conceber, apesar de ser uma leitura extremamente competente e corrosiva àquelas interpretações que advieram do positivismo e economicismo. Na verdade, talvez exista aí uma tensão entre o cerne da pesquisa de Marx no que toca às determinações provenientes da esfera da produção e a noção, mais ou menos difundida entre os autores da Escola de Frankfurt, que reivindica para a esfera da circulação os componentes mais problemáticos da sociedade do presente – em suma, o estranhamento da modernidade estaria baseado mais na troca do que propriamente na produção, ou seja, o caráter da sociedade capitalista é engendrado pelas trocas mercantis, com ressonâncias óbvias nas relações interindividuais. De qualquer forma, é interessante insistir que a base da inspiração aparece mais como uma teoria apoiada no mecanismo da troca capitalista do que propriamente na sua produção, opção que pode transcorrer de forma a suprimir (ou pelo menos não perceber que sua origem está na compra e venda de *força de trabalho*) o papel do dinheiro na constante reprodução do capital. É também importante afirmar que o debate italiano a respeito dessa contribuição, e de como ela se relaciona com os próprios escritos de Marx, está mais avançado do que no Brasil, sendo que um número importante de publicações significativas sobre a relação Marx-Hegel e de como esta última tem incidência na interpretação marxiana da Economia encontra na Itália um ambiente propício à revisitação da produção do próprio Marx. E o mais interessante: trata-se de um conjunto de pesquisas que na sua origem tem já quase meio século (a edição original de **Dialektik der Wertform. Untersuchungen zu marxischen Ökonomiekritik**, de Hans-Georg Backhaus, é de 1969), sendo que no Brasil Helmut Reichelt (**Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx**, 1973) foi publicado há muito pouco tempo (**Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx**, Campinas, Editora da Unicamp, 2013) e isso nem chegou ainda a acontecer com o já referido Backhaus. Na Itália, a editora Riuniti publicou em 2009 o texto de Hans-Georg Backhaus (**Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore**. Roma, Editori Riuniti), que não tem ainda uma tradução para a língua portuguesa.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

decisões em nível de ação estatal, sendo que em ocasiões inúmeras, Lukács contribuiu de maneira fundamental para que a referida reflexão pudesse ser levada a efeito, inclusive do ponto de vista da relação do Ocidente capitalista (aquele que emergiu do pós-Primeira Guerra Mundial) com Stalin – e as consequências disso para um posterior equilíbrio de forças que dependeu da maneira segundo a qual a divisão internacional do trabalho agiu sobre o conjunto dos trabalhadores e atores políticos oriundos das duas esferas, sempre a partir da relação social de produção representada pelo capital, relação aliás que até hoje tem ressonâncias em aspectos relativos às relações internacionais e ao lugar da economia na sua definição¹².

Como a interpretação lukacsiana de mundo está eivada pela possibilidade de interconexão entre elos razoáveis, e para o caso de Hegel esta interpretação de Lukács está sedimentada pelo nascente posto e polarização representada pela burguesia europeia a partir da Revolução Francesa (e, mais até que isso, pelo que representou Napoleão naquela ordem de coisas), o papel atribuído à razão por Hegel o coloca como autor central para uma compreensão adequada do devir — entre uma posição romântica que entendia que o futuro devia se espelhar no passado e uma visão de futuro que não via razão alguma na fase decadente do Iluminismo, a contribuição da teoria hegeliana foi fundamental para a compreensão de que a razão está presente mesmo naquilo que, aparentemente, não tem razão alguma, na medida em que nenhuma ordem genética vem de fora do ser, cabendo à ferramenta filosófica compreender de maneira adequada (de acordo com a constituição do

¹² Naquilo que respeita especialmente à obra de Hegel, e também no sentido de confirmar o que foi dito numa das primeiras notas deste trabalho, a seguinte reflexão tem de ser anotada: “Lukács afirmou recorrentemente que Hegel representa uma típica posição de intelectual burguês muito mais aceitável do que aquela substancialmente irracional de Schelling. São aspectos dos temas que havia desenvolvido já ao final dos anos 30 em *O jovem Hegel*, livro que será publicado somente em 1948, na Suíça, posto que não se alinhava com a interpretação stalinista do pensamento hegeliano. O fato de que em 1946, em Genebra, Lukács fale abertamente a favor de Hegel, era uma novidade no campo da inteligência socialista. Além disso, Lukács sugere que em Hegel (e não no interior do marxismo da Segunda Internacional ou, por exemplo, no Lenin de *Materialismo e empiriocriticismo*) é que se encontrava a raiz de sua teoria da reflexão [rispecchiamento] — e ainda quando afirma que as contradições entre realidade e razão aparecem como contradição dialética da intelecção [intelligenza]. São temas que serão desenvolvidos no final dos anos 50 em sua *Estética* e, sobretudo, ao final dos anos 60, na *Ontologia do ser social*. Lukács vê em Hegel a unidade do desenvolvimento da filosofia antiga e da filosofia moderna; não em vão confessou que, para ele, ‘Hegel foi o último grande pensador, mesmo se hoje periódicos norte-americanos, alemães ou franceses, declarem que qualquer desconhecido é um grande pensador’. E no caso de Marx, Lukács atribuiu-lhe a tarefa de pôr abaixo a contradição na história do pensamento — e também este juízo é explicitamente anti-stalinista, uma vez que, para os filósofos soviéticos, o ponto final da filosofia burguesa se encontrava em Feuerbach e não em Hegel, assim como [para os filósofos soviéticos] os predecessores do marxismo se encontravam no materialismo do século XVIII e não no idealismo alemão. Esses pequenos detalhes demonstram como a luta anti-burocrática e anti-stalinista levada a efeito por Lukács se desenvolve em todos os níveis e ocasiões”. Cf. Infranca, Antonino & Vedda, Miguel (Introduzione). In: Lukács, György. **Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo**. Milano, Edizioni Punto Rosso, 2015, p. 9. Os colchetes são de nossa autoria.

objeto) quais forças dão amparo e identidade ao que está sendo estudado, sendo que o nóculo central destas forças sempre será a contradição, elemento ineliminável do próprio devir.

A filosofia de Hegel não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou. Esse tipo de realização da revolução confronta toda a Europa com o problema da sociedade burguesa em expansão: em sua contraditoriedade imanente, numa nova realidade, em face da qual o reino iluminista da razão — enquanto centro do pensamento filosófico — necessariamente falharia de imediato [...] A reação mais simples e direta a esse novo estado de coisas foi negar à razão toda relevância ontológica. A irratio, que o romantismo propõe como substituto, denuncia a contraditoriedade da situação mundial do presente e busca um caminho olhando para trás, para o passado entendido como terreno de uma harmonia supostamente verdadeira, ainda pré-contraditória. Uma reação diversa tem os pensadores que concebem o presente novo como transição para um reino da razão, dali por diante autêntico, que superará as contradições atuais: é o caso de Fichte, que considera o seu tempo a ‘época da completa pecaminosidade’ e vê brilhar, para além dela, a imagem futurista do efetivo reino da razão. (Por caminhos completamente diversos, os grandes utópicos também buscam uma imagem histórico-social do mundo que parte do presente do período pós-revolucionário, em sua contraditoriedade, para a partir dela indicar como real a perspectiva de sua superação no futuro.) A posição particular de Hegel entre esses dois extremos consiste em que ele pretende demonstrar filosoficamente que o próprio presente é um reino da razão, o que forçosamente eleva a contradição à condição de categoria ontológica e lógico-gnosiológica central. Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro — após Heráclito — para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado, como ainda era o caso na “intuição intelectual” de Schelling. A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano. Essa combinação faz com que lógica e ontologia concresem em Hegel num grau de intimidade e de intensidade até então desconhecido.¹³

O cuidado dispensado por Hegel às categorias modais, o trato teórico meticuloso, revela que o uso de ferramentas científicas (ele entendia sua própria filosofia como constituindo uma *Wissenschaft*, ou seja, possibilidade real de conhecimento do todo, no sentido mais amplo do termo) não se limita ao universo da cognição (que se ambienta, reproduz e resolve na tríade ser-essência-conceito), sendo que é altamente relevante para o próprio método a unidade entre processualidade e devir, a fim de que o real possa ser desvendado, ou seja, mais importante que o próprio ser é o processo que sobre ele atua, na medida em que esse atuar é constituinte daquele ser. “Sendo assim, o pensamento não pode estar separado do processo verdadeiro de engendramento do real — e o método dialético não é outra coisa do que a reconstituição metódica, no plano do pensamento categorial, da gênese

¹³ Cf. Lukács, György. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 175, Tomo I.

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

concreta da realidade”¹⁴. Por ter sempre como pano de fundo essa busca universal, uma vez que o próprio movimento do ser tem caráter generalizador, é que a teoria hegeliana empreende a reflexão lógica acerca da unidade entre história humana e natureza — um sistema que se ancora na necessidade de conhecer a gênese do ser que se desdobra em essência e, depois disso, reflete a si mesmo em consciência objetiva responsável pelo condicionamento de todo o restante das existências, uma vez que é essa a forma em que elas mesmas assentam como desenvolvimento. Se a realidade se coloca como resultado *necessário* de um processo, o conteúdo desse seu desenvolvimento pode ser conhecido racionalmente como percurso genético, numa unidade em que atuam empiria e reflexão. O mundo está no ser e este contribui para a formação do universo exterior, ou seja, tudo aquilo que é *essencial*, enquanto identidade e necessidade, mostra-se como resultado do próprio ser e não do pensamento, cuja obrigação é captar a relação entre objetividade e subjetividade, fornecendo o resultado como categoria lógica para a apreensão do conjunto do processo. E é para isso que servem as *determinações-da-reflexão* (*Reflexionsbestimmungen*), ferramentas que são preenchidas por categorias que serão também amplamente recuperadas por Marx para a apreciação do conteúdo do capital em seu movimento¹⁵.

Cabe aqui não uma nota, mas um esclarecimento. A grande importância em traduzir *Reflexionsbestimmungen* por determinações-da-reflexão¹⁶ ao invés de determinações reflexivas¹⁷ é que estaremos, em primeiro lugar, obedecendo ao conteúdo do termo conforme

¹⁴ Cf. Giacoia Junior, Oswaldo. “Prefácio”. In: Ranieri, Jesus. **Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir**. *Op. cit.*, p. 8.

¹⁵ De maneira mais cuidadosa e demorada, as mesmas reflexões estão presentes em Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Marx, Hegel e a teoria social do devir*. *Op. cit.*, p. 11 ss.

¹⁶ O tratamento metodológico a respeito do lugar das determinações-da-reflexão é importantíssimo para que compreendamos de maneira medianamente adequada qualquer um dos três autores com os quais estamos aqui lidando, do ponto de vista da composição daquilo que se entende por dialética, mas somente Hegel dedicou ao tema parágrafos e parágrafos para mostrar como o pensamento se apropria do real e o reproduz em termos abstratos e, aí sim, reflexivos. A referência pode ser encontrada em Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) — mit den mündlichen Zusätzen**. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 3 volumes, especialmente o primeiro volume, intitulado *Wissenschaft der Logik*, parágrafos 112 a 159 referentes à doutrina da essência (*Die Lehre vom Wesen*). A seção de interesse é a segunda, “A doutrina da essência”, e todo o item “A” (A essência como fundamento da existência) é de grande importância para entendermos melhor a compreensão que o próprio Marx tinha do processo cognitivo. É bom que se registre que Marx dedicou, no conjunto da obra, pouquíssimas linhas ao tema — e talvez não seja gratuito que não somente a terminologia, mas em linhas gerais a própria compreensão hegeliana do fenômeno da razão e do entendimento, tenha permanecido como fundamento da teoria de Marx. A edição completa da *Enciclopédia das ciências filosóficas* saiu em português pela editora Loyola, com tradução de Paulo Meneses.

¹⁷ A título de exemplo, podemos citar a seguinte passagem a partir do texto de Marx em alemão, subtraída de *O capital*, comparando este original com duas traduções bastante atuais, a primeira em português e a segunda em italiano. Nas três edições o trecho é o da nota 21 do primeiro capítulo do livro I, “A mercadoria”: “Es ist mit

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

ele aparece em alemão. Ainda que haja um certo vício em edições brasileiras de tomar a reflexão por reflexividade (uma orientação da ação que vai do objeto ao sujeito), entendemos que a intenção original é apontar como ponto de partida a oportunidade subjetiva de incorporação dos objetos materiais, na medida em que somente assim será possível partir do pressuposto de que um mínimo de aporte genético, do ponto de vista biológico, é necessário para que a abstração aconteça — considerar que as determinações são reflexivas é considerar que o objeto (que pode ser matéria, mas não necessariamente consciência) sempre tem precedência, deixando em segundo plano a compleição subjetiva dos próprios sujeitos que refletem. E do ponto de vista da organização genética do ser social, é necessário que alguma apreensão subjetiva seja historicamente possível para que a consciência reúna em modelos abstratos a constituição objetiva do mundo exterior. E isso acontece porque simplesmente não é possível qualquer compreensão da conformação do real sem que um mínimo de capacidade de reflexão (no sentido de nossa capacidade de homogeneizar e generalizar abstratamente) esteja presente.

Nesse sentido, determinações-da-reflexão aparecem como o conteúdo de um confronto originário entre o ser humano e seu ambiente exterior. A apreensão humana principia com o deparar-se com o outro exterior (não é à toa, portanto, que em alemão a palavra *objeto* seja *Gegenstand*, ou o estar contra aquilo que fica defronte) e a retenção dessa experiência acontece exatamente da forma como esses objetos surgem, ou seja, imediata e isoladamente. A imediatez daquilo que aparece, fenômeno, tende, porém, a tornar-se o seu contrário, na medida em que a diferença visível de cada singularidade permite aos objetos uma relação de reciprocidade mútua ancorada justamente nas diferenças entre eles, diferença que se institui a partir de suas particularidades — e essa relação pode ser acompanhada pela

solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist” (Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, Band 23, Buch I, Berlim, Dietz Verlag, 1962, p. 72 — “Isso é algo próprio de tais determinações-da-reflexão em geral. Este homem, por exemplo, é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos. Eles acreditam ser súditos, ao contrário, porque ele é rei” — tradução nossa). “Tais determinações reflexivas estão por toda parte. Por exemplo, este homem é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei” (Marx, Karl. *O capital*. São Paulo, Boitempo, 2013, p. 134). “È questa una stranezza tipica della determinazione delle riflessione in genere. Questo uomo per es. è re solo perché altri uomini si rapportano a lui come sudditi. Essi credono, viceversa, di essere sudditi perché lui è re” (Marx, Karl. *Il capitale. Critica dell’economia politica. In: Opere di Marx ed Engels*, volume XXXI, libro primo, Roma, Editori Riuniti, 2012, p. 68). Cumpre lembrar também que o próprio Lukács (*Ontologia dell’essere sociale*, trad. It. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. I, p. 225) atribui a Hegel como sendo sua “mais importante descoberta metodológica” o desenvolvimento das determinações-da-reflexão. Cf. Cesarale, Giorgio. *Op. cit.*, p. 8.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

consciência que, por sua vez, reflete sobre elas, conhecendo aquilo que são a partir de cada identidade espelhada em e na sua relação com outros singulares. Trata-se de determinações oriundas da reflexão, da acomodação do ser exterior mundano em espaços abstratos constituídos pela consciência humana que reflete. Quer dizer, se a determinação fosse puramente reflexiva não teríamos como saber qual o processo que, em si, conformou o próprio objeto para que ele passasse a ser objeto do conhecimento, aparecendo o sujeito somente como componente prático-empírico das determinações oriundas do mesmo objeto.

Como o singular só pode ser constatado a partir de seus predicados, reconhecidos que são pelo ato de refletir, a realidade toda está em contato consigo mesma, na medida em que qualquer elemento sensível é distinto de si mesmo na relação de alteridade que o identifica. O papel da consciência que reflete é o de reproduzir conceitualmente o conteúdo do mundo material por meio do reconhecimento da predicação, ou seja, reconhecer o que de *dialético* há no mundo material ao perceber que o singular, no seu excluir de si o outro, refere-se a ele e dele depende e, nessa medida, vai além de si mesmo — o singular é mediatizado pelo outro e tem no interior de si, por isso, as propriedades daquilo que o define enquanto diferença¹⁸. O vir-a-ser que se refere a outro é, assim, o primeiro passo na identificação possível da singularidade imediata. As determinações que compõem essa relação são denominadas *determinações-da-reflexão* não pelo fato de interferirem intelectualmente no universo das particularidades predicativas dos entes singulares (iniciativa que pode, é claro, ser efetivada, já que toda consciência se compõe também pela sua intervenção ativa), mas por reconhecerem essas qualidades e separarem-nas mentalmente a partir da percepção de sua diferença na identificação de cada singular. Trata-se da possibilidade da reflexão determinar o mundo material por meio de um processo unitário de homogeneização desse universo. Essa é a maneira pela qual a consciência pode apreender (*Wahrnehmen*) o mundo¹⁹.

As determinações-da-reflexão funcionam, então, não somente como vínculo objetivo inserido num aparato de percepção do multiverso mundano; elas são responsáveis também e principalmente pela incorporação desse aparato na sua mutação em universo de valoração, uma vez que a identificação do mundo nos termos da generalização e homogeneização é o primeiro passo no sentido de vencer esse mesmo mundo e condicioná-lo

¹⁸ Cf. Hegel. Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830)**. Op. cit., v. 3, p. 208, adendo ao parágrafo 419.

¹⁹ Vide, a respeito, Ranieri, Jesus. **Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir**. Op. cit., p. 55ss.

segundo a consciência movente das próprias necessidades — se não há consciência sem abstração, menos ainda há consciência sem valorização. Em outras palavras, determinações-da-reflexão constituem-se como vínculo e também julgamento a respeito do mundo interior e do mundo exterior, na medida em que eles têm de ser dissolvidos na forma de categorias da reflexão. E a medida da reflexão é a certeza de que o mundo é mutável e de que a mudança exige um método capaz de acompanhar o movimento de mutação que, em si mesmo, representa já um universo de conexões que para ser compreendido deve, como já dito aqui insistentemente, exigir do referido método o estar à altura da apresentação da forma de ser do objeto mesmo. A abstração tem por compromisso distinguir o que no movimento é expressão da dialética, ou seja, o compromisso de acompanhar as diferentes formas de constituição do ser, obedecendo e compreendendo quais as restrições que as diferentes etapas desta constituição impõem à análise. Da mesma forma, a passagem das fases inferiores às fases superiores de formação do ser, deve aparecer como objeto da referida abstração, pois esta é capaz de recodificar o conjunto das determinações, em que serão objeto inclusive as próprias determinações-da-reflexão — o tratamento dispensado às ideologias por Marx e Lukács, por exemplo, é uma das formas possíveis de compreendermos tal afirmação, na medida em que ideologias se confirmam como tentativas, válidas ou não, de dirimir conflitos sociais.

A relação interna entre os processos geradores dessas abstrações não surge, porém, imediatamente como aporte científico no sentido de compreensão imediata do mundo exterior e de como este último se forma a partir das conexões que o determinam. Há um espaço existente entre a apropriação intelectual da matéria e a avaliação correta a respeito das suas determinações e, portanto, do conjunto formador de sua identidade. Na filosofia de Hegel, a distinção acontece entre aquilo que é o entendimento ou intelecto (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*), sendo que somente a segunda é capaz de compreender adequadamente a complexidade e complexificação do real do ponto de vista de sua contraditoriedade interna, ou seja, capaz de decodificar e reproduzir racionalmente a identidade e hierarquia das conexões e determinações – e é importante que se diga que a herança marxiana desse princípio hegeliano tem a ver com a percepção, por Marx, de que a distinção entre entendimento e razão não é o mesmo que a existência de uma duplicidade entre um intelecto puramente empírico em conflito com uma atividade intelectual transcendente e irracional²⁰.

²⁰ A respeito, vide especialmente: Lukács, György. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p. 79 ss.

Nesse sentido, parte significativa do debate travado por Marx com a Filosofia e também com a Economia Política certamente se ancorava no princípio canônico de que a existência social se compõe como unidade, ainda que em termos também sociais esta unidade apareça como contradição, como resultado da “interação entre inúmeros processos heterogêneos”. Enfim, que a própria produção social e sua reprodução “não deve[m] ser entendida[s] como uma unidade homogênea em si, com o que se impediria — com essa incorreta homogeneização simplificadora — um conhecimento adequado da sociedade”²¹. Entendimento e razão estão paralelos à explicação que pode ser dada pela legitimação da pura empiria, por um lado, e o lugar da reflexão, por outro. Mas um alerta sempre deve estar presente e isso Marx costuma deixar claro no teor de seus escritos: tanto empiria como reflexão podem também estabelecer uma distância do objeto que impede que ele seja conhecido como o que realmente é e, nesse sentido, se a homogeneização é especulativa ou positivista, pouca diferença faz²².

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*. Roma: Editori Riuniti, 2009.

CESARALE, Giorgio. *Filosofia e capitalismo*. Roma: Manifestolibri, 2013.

FINELLI, Roberto. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

GIACOIA JR., Oswaldo. “Prefácio”. In: Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (mit den mündlichen Zusätzen)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (G.W.F. Hegel Werke, 3 v.)

²¹ Ibidem, p. 67. Colchetes de nossa autoria.

²² Cf., *ibidem*.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

HEGEL E MARX – APRESENTAÇÃO DE UM DIÁLOGO E O LUGAR...

Jesus Ranieri

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). São Paulo: Loyola, 1995-1998. 3 v.

_____. Quem pensa abstratamente? In: *Revista Síntese Nova Fase*, v. 22, no. 69. Belo Horizonte, 1995, p. 235-240.

INFRANCA, Antonino & VEDDA, Miguel (Introduzione). In: Lukács, György. **Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo**, Milano: Edizioni Punto Rosso, 2015.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, tomo I, 2012.

_____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo*. Milano: Edizioni Punto Rosso, 2015.

MARX, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim: Dietz, 1989-2001, MEGA II/5.

_____. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, Band 23, Buch I. Berlim: Dietz Verlag, 1962.

_____. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

RIVA, Tommaso Redolfi. Teoria critica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx. In: *Consecutio Temporum* no. 5, Roma, 2013. Consultada em: <www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/>.

VINCI, Paolo. *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*. Roma: Manifestolibri, 2011.

VANZULLI, Marco. *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*. Roma: Aracne editrici, 2015.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 100 - 115
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO E DA CONTRADIÇÃO POR MARX

Christian Iber¹

Resumo: Marx desenvolve sua teoria da oposição e da contradição em uma discussão crítica com Hegel no seu escrito *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843. Para delinear seu projeto de transformação da teoria hegeliana da oposição e da contradição, procedo, em forma de teses, em quatro momentos: primeiramente, analiso o contexto da teoria de Marx da oposição e da contradição. Em um segundo momento, a teoria da oposição e da contradição de Marx é discutida em contraste àquela de Hegel na lógica da essência. Em um terceiro momento, destaca-se a diferença entre a teoria das determinações de reflexão de Hegel e de Marx. Por fim, os resultados são apresentados em uma síntese.

THE TRANSFORMATION OF THE HEGELIAN DOCTRINE OF OPPOSITION AND CONTRADICTION BY MARX

Abstract: Marx develops his theory of the opposition and contradiction in a critical confrontation with Hegel in his *Critique of Hegel's Philosophy of Right of 1843*. To trace his project of transforming Hegel's theory of the opposition and contradiction in the form of theses, I proceed in three steps: First, I take a look at the context of Marx's theory of opposition and contradiction. In a second step, Marx's theory of opposition and contradiction is discussed in contrast to Hegel's in the logic of essence. In a third step, the difference between Hegel's and Marx's theory of the determinations of reflection is presented. Finally, the results are presented in a summary.

DIE TRANSFORMATION DER HEGELSCHEN LEHRE VON OPPOSITION UND WIDERSPRUCH VON MARX

Zusammenfassung: Marx entwickelt seine Theorie des Gegensatzes und des Widerspruchs in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel in seiner Schrift *Kritik des Hegelschen Staatsrechts von 1843*. Um seinem Projekt einer Transformation der Hegelschen Theorie des Gegensatzes und des Widerspruchs in Form von Thesen auf die Spur zu kommen, gehe ich in vier Schritten vor: Zunächst werfe ich einen Blick auf den Kontext von Marx' Theorie des Gegensatzes und des Widerspruchs. In einem zweiten Schritt wird Marx' Theorie des Gegensatzes und des Widerspruchs in Kontrast zu der Hegels in der Wesenslogik erörtert. Drittens wird die Differenz zwischen Hegels und Marx' Theorie der Reflexionsbestimmungen herausgestellt. Schließlich werden die Ergebnisse in einer Zusammenfassung dargestellt.

I. O contexto da teoria da oposição e da contradição de Marx

O contexto da teoria da oposição e da contradição de Marx é o seguinte: de acordo com Marx, Hegel parte corretamente da oposição entre o Estado e a sociedade burguesa, porém atribui-lhe o êxito de construir a separação da sociedade e do Estado tão somente como um

¹ Docente particular no Instituto de Filosofia da Freie Universität Berlin; desde o semestre de inverno 2020/21, professor substituto de filosofia moderna e contemporânea na Faculdade de Filosofia de Albrecht-Ludwigs-Universität Freiburg. E-mail: christian.iber@yahoo.de. O presente ensaio se trata de uma versão adaptada de um item do meu tratado: Christian Iber 2010, p. 178-183. O texto serviu como modelo para uma palestra ministrada em 24 de junho de 2014, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre. Uma versão alemã do texto foi publicada em: S. Schmidt, D. Karydas, J. Zovko (Orgs.). *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*. Berlin/Boston, 2015, p. 109-117.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

“momento necessário da ideia”² do Estado. Hegel transfigura a inverdade do existente pensada por ele de modo acrítico em verdade, na medida em que interpreta a oposição do Estado e da sociedade, que apreende com a ajuda da lógica das determinações de reflexão, diante do pano de fundo da lógica do conceito, e, finalmente, da lógica da ideia. Assim, a separação entre sociedade burguesa e Estado político assume a aparência do seu oposto e se torna momento da verdade absoluta da razão, estratégia que Marx denomina mistificação, e que, conforme o caso, é uma “alteração”: de algo que desempenha o que seria o papel de um outro.³ Essa separação adquire — como separação que é e continua a ser — o significado do aparecimento exterior de uma verdade absoluta da razão, a qual Hegel pensa como unidade concreta da universalidade e da particularidade.⁴

Conforme Marx, a Filosofia do Direito de Hegel deveria ser uma lógica das determinações de reflexão, da oposição e da contradição, capaz de descobrir corretamente a gênese da separação e da oposição modernas entre a sociedade burguesa e Estado. Porque, na sua Filosofia do Direito, Hegel interpreta a lógica da reflexão da oposição e da contradição sob o pano de fundo da lógica do conceito, ele transforma a lógica da oposição e da contradição em uma lógica da mediação e da reconciliação, em cuja luz, a separação da sociedade burguesa e do Estado é rebaixada à forma do aparecimento da verdade absoluta da razão. Por conseguinte, Marx se vê obrigado a passar para uma crítica da lógica de Hegel.⁵

II. A teoria da oposição e da contradição de Marx em contraste à de Hegel na lógica da essência

1. Marx se preocupa com a explicação, negligenciada por Hegel, da oposição entre Estado e sociedade burguesa. Nesse caso, a doutrina hegeliana da oposição serve a Marx como meio de interpretação crucial para elucidar a gênese da oposição entre Estado e sociedade burguesa. Marx distingue entre três tipos de oposições⁶:

[1] Primeiramente, a diferença dentro da existência de uma essência, a qual se caracteriza por dois lados mediados um por meio do outro (polos norte e sul, sexos feminino e

² K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (cit. K. Marx. *Crítica*), p. 91.

³ Para o conceito da “alteração”, cf. Michael Theunissen 1978, p. 237s. Theunissen trouxe a crítica marxiana a Hegel ao conceito de “alteração” (cf. idem, p. 476). A efetividade empírica é conceituada como algo além do que ela é, como aparecimento da ideia lógica.

⁴ Cf. G.W.F. Hegel. FD, § 303 obs.

⁵ Como resulta das cartas de Bruno Bauer a Marx dos anos de 1839 e 1841 (cf. *MEGA*² 3, 1.1., p. 336-354), Marx se preocupava com uma crítica da lógica hegeliana, em especial da lógica da essência, e, com efeito, sobretudo com o desenvolvimento da contradição, mas, nesse caso, ele pretende ao mesmo tempo defender o conceito de contradição de Hegel contra a crítica de Trendelenburg a Hegel (cf. Andreas Arndt 2012, p. 19).

⁶ Cf. K. Marx. *Crítica*, p. 105.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

masculino). Apenas devido a tal oposição se pode dizer que os opostos se atraem e seus lados estabelecem uma relação de complementaridade.

[2] Em segundo lugar, a oposição de tais momentos, dos quais um, o espírito, é a *abstração* tornada independente do outro, da matéria, de modo que cada polo é seu outro (a oposição anfibólica do espiritualismo e do materialismo), uma abstração que é, na verdade, a *abstração* de uma essência espiritual-natural *de si mesma*. Esse conceito da essência está no contexto da recepção marxiana da crítica feuerbachiana a Hegel.

Na oposição entre espírito e matéria, deve-se compreender o espírito como a abstração da matéria que ele, na realidade, pressupõe como conteúdo. Esse espírito, que se separa da matéria, Marx denomina espiritualismo. Nessa oposição, não se encontram duas essências reais, porque um momento, o espiritualismo, é a abstração-real do outro, da matéria, e, neste caso, a abstração do espírito afeta também a efetividade da matéria. A matéria se torna, ela mesma, abstrata. Por essa razão, cada extremo é seu outro, espiritualismo abstrato é materialismo abstrato e *vice-versa*.

[3] Finalmente, em terceiro lugar, a oposição real de extremos, que se excluem reciprocamente e não são mediáveis, porque são de diversas essências (polo-não-polo, gênero humano-gênero inumano). Aqui, a construção de uma relação complementar não é possível; trata-se de uma relação de exclusão, de modo que uma mediação é impossível.

A reconciliação hegeliana de Estado e sociedade burguesa no poder legislativo, apenas obtém êxito, para Marx, porque sua doutrina da oposição não alcança a oposição real. Na medida em que Hegel conceitualiza a oposição excludente, aguçando a contradição entre Estado e sociedade como mero aparecimento de uma ideia uniformemente lógica, essa oposição perde sua existência. Devido a esse erro, Hegel alcança uma reconciliação filosófica com o negativo do mundo existente. Contradições reais, fundamentadas nas coisas, não são, para Marx, em geral, dissolúveis, mas devem ser apenas compreendidas em sua gênese e necessidade.

2. A crítica de Marx à doutrina hegeliana da oposição tem como alvo a confusão entre a primeira, a segunda e a terceira formas de oposição.⁷ Com sua teoria da unidade da essência como ideia ou espírito, a qual, nas determinações de reflexão, está perdida na sua

⁷ Cf. K. Marx. *Crítica*, p. 104. Hegel distingue três formas da oposição: 1) o positivo e o negativo como opostos complementares em uma unidade da reflexão que gera a aparência de um substrato; 2) a oposição anfibólica dependente de substrato do positivo e negativo como substratos reais ou indiferentes, nesse caso, é indiferente, qual é designado como positivo e negativo; e, 3) a oposição da negatividade isenta de substrato do positivo em si e do negativo em si que se excluem reciprocamente. Para as três formas da oposição na teoria hegeliana da oposição lógica da essência, cf. G.W.F. Hegel. *Ciência da lógica II*, p. 70-74. e Christian Iber 1990, p. 402-423.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

negação, Hegel projetaria a oposição como diferença da existência dentro de uma essência [1] tanto na oposição como relação de abstração de um do outro, [2] quanto também na oposição real de essências que se excluem reciprocamente [3], com a qual ambas são previamente interpretadas à luz da unidade perdida da essência apreendida como ideia ou espírito.

Com isso, Hegel comete três erros porque, para ele, apenas o extremo do espírito é verdadeiro. Ele considera, *em primeiro lugar*, cada abstração espiritual e unilateralidade como verdadeira, com a qual o princípio, precisamente o único espírito, “em vez de aparecer como totalidade em si mesmo, aparece como abstração de um outro”⁸, precisamente da matéria que ele, ao mesmo tempo, pressupõe; contudo, *em segundo lugar*, Hegel ignora não apenas a oposição real de essências que se excluem [3], que tenta erroneamente mediar, e, *em terceiro lugar*, não vê que, entre essências que se excluem reciprocamente, não subsiste simetria alguma.

3. Marx funda a oposição real [3] na oposição da relação de abstração [2], segundo a qual a única essência do espírito, porque ela é a abstração tornada independentemente da matéria, é, na verdade, a *abstração da única* essência espiritual-natural com caráter de substrato *de si mesma*. Assim, escreve Marx, “é próprio apenas da *essência* de um deles o ser extremo, e isso não tem para o outro o *significado de realidade verdadeira*”.⁹ Dessa forma, o espírito é apenas a abstração da matéria, cujo fundamento verdadeiro é *uma* essência espiritual-material com caráter de substrato. Por conseguinte, o uno polo, a matéria, pervade a seu oposto, ao espírito que se torna independente. Assim como a filosofia separada da religião, o ser humano compreende o espírito descolado de sua base material como efetividade espiritual. Para o ser humano, o espírito, na medida em que quer ser uma própria efetividade, está dissolvido em si mesmo. O espírito tem sua realidade verdadeira unicamente na essência espiritual-natural com caráter de substrato, que é o ser humano. Também para Marx vale: “Não existe um dualismo real da *essência*” (p. 294 (106)).¹⁰

4. Enquanto Hegel interpreta as formas da oposição [2] e [3] no horizonte da oposição [1], que, para ele, representa o modelo para as oposições em geral, a teoria marxiana da oposição atua em ambas as oposições [2] e [3]. A oposição da relação de abstração do espírito da matéria, que é, na verdade, uma abstração de uma essência espiritual-material com caráter de substrato de si mesma [2], é o fundamento da gênese da oposição real de duas essências que se excluem [3], em cujo horizonte a oposição da abstração [2], por sua vez, apenas pode adquirir

⁸ K. Marx. *Crítica*, p. 106.

⁹ K. Marx. *Crítica*, p. 106.

¹⁰ Para a crítica de Marx à teoria da oposição de Hegel, cf. também Ernst Michael Lange 1986, p. 102-124.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

estabilidade. A oposição [1] não é, por outro lado, para Marx, uma oposição, mas uma relação de diferença consumada.

5. Contudo, com o tipo de oposição [3], Marx parece estar colocando um obstáculo no seu próprio caminho, porque extremos, que excluem tão somente um ao outro e não se incluem, subsistem apenas de modo indiferente um ao lado do outro. Precisamente para sua teoria da oposição que se desenvolve na contradição entre Estado e sociedade burguesa, Marx necessita de um conceito de oposição que solape a alternativa entre dualismo e unidade, a fim de poder cumprir sua intenção de apresentar a unidade sóciopolítica concreta que, em Hegel, possui caráter de aparência.¹¹

Contudo, a gênese da oposição real [3] a partir da oposição da relação de abstração [2] mostra que Marx — igualmente a Hegel — trabalha com o conceito de uma oposição real, cujos extremos se excluem reciprocamente e, ao mesmo tempo, se incluem, o que também justifica o termo da contradição. A diferença, para Hegel, consiste unicamente no fato de que a oposição [3] não está fundada na oposição [1], mas na oposição [2].

6. Com sua crítica à teoria da oposição de Hegel, Marx trouxe sua própria posição conteudística ao conceito conforme a lógica das coisas, segundo a qual a constituição do Estado moderno se baseia em uma duplicação do homem no homem privado e no cidadão. Ao materialismo limitado à propriedade privada como princípio da estrutura da sociedade burguesa corresponde o idealismo do Estado político moderno, ambos são figuras alienadas da essência espiritual-natural com caráter de substrato, que é o ser humano, o qual efetua uma “*ruptura essencial consigo mesmo*”.¹²

7. A crítica de Marx visa a dar uma explicação de oposições e contradições, na medida em que ele põe em evidência sua gênese. A fim de pôr em perspectiva essa metodologia, deve-se citar a intenção global da crítica de Marx:

O erro principal de Hegel reside no fato de ele assumir a *contradição do aparecimento como unidade* na *essência*, na ideia, quando essa contradição tem sua razão em algo mais profundo, a saber, numa *contradição essencial*, como, por exemplo, aqui, no fato de que a contradição do poder legislativo em si mesmo é somente a contradição do Estado político consigo mesmo e, portanto, da sociedade civil consigo mesma.¹³

¹¹ Hegel define a contradição da seguinte maneira: „Na medida em que a determinação autossubsistente de reflexão, sob o mesmo aspecto em que ela contém a outra e, por meio disso, é autossubsistente, exclui a outra, ela, em sua autossubsistência, exclui de si sua própria autossubsistência” (G.W.F. Hegel. *Ciência da Lógica II*, p. 78). A contradição consiste, portanto, no pensamento da autoexclusão da autonomia lógica de reflexão. Essa contradição é a relação de inclusão e exclusão dos membros da oposição da terceira forma da oposição em uma única e mesma consideração.

¹² K. Marx. *Crítica*, p. 94.

¹³ K. Marx. *Crítica*, p. 107.

Enquanto Hegel conceitualiza a contradição como aparecimento exterior e a unidade de modo interior como essência ou ideia, a contradição do aparecimento tem, para Marx, um elemento mais profundo em sua essência, a contradição essencial — nesse caso, a contradição do aparecimento gera, ao mesmo tempo, a aparência superficial de uma unidade harmônica. Com Hans-Friedrich Fulda é possível compreender a inversão marxiana da dialética hegeliana como uma virada do avesso, de tal modo que não se a vira apenas de cabeça para baixo, mas, como uma luva, se põe a parte interna para fora e a externa para dentro.¹⁴ Por essa virada do avesso da dialética de Hegel, “o método dialético” marxiano “por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto”¹⁵, como Marx escreve.

Segundo Marx, a crítica consiste na exposição de contradições. A contradição pode, com efeito, ser discutida de duas formas, como crítica vulgar, que se limita ao mero constatar de contradições, ou como crítica verdadeira, que examina a contradição a fundo e compreende sua história de desenvolvimento.

A crítica vulgar é uma crítica dogmática. Ela critica, por exemplo, a constituição. Ela adverte sobre as oposições dos poderes e encontra, em toda a parte, contradições, sem, contudo, examiná-las a fundo. A crítica dogmática luta com seu objeto, como se combatia, anteriormente, o dogma cristão da sagrada trindade pela descoberta da contradição de três e um. A crítica verdadeira, pelo contrário, mostra a gênese interior da sagrada trindade na consciência humana. Ela descreve seu ato de nascimento. A crítica verdadeira da constituição moderna do Estado reconduz as contradições na constituição à contradição fundamental entre Estado e sociedade burguesa, compreendendo-a na sua gênese e necessidade. Ela apreende a contradição no seu significado peculiar.

Por meio da apresentação crítica do desenvolvimento das contradições interiores do objeto, a crítica aspira à suprassunção prática da contradição, na medida em que vira a negatividade interior e desdobra do criticado contra si mesmo. A suprassunção prática da contradição entre Estado e sociedade burguesa visa a uma anulação do Estado separado da sociedade e à passagem para uma sociedade que dá a si mesma sua dimensão política e, com isso, se organiza politicamente.¹⁶

¹⁴ Cf. Hans-Friedrich Fulda 1975, p. 204-210. Considerado mais de perto, Marx alveja uma *inversão da inversão* de que a dialética padece nas mãos de Hegel. Isso representa a expressão “virar do avesso” (K. Marx. *O Capital I*, p. 29) que Marx emprega no posfácio da segunda edição de *O Capital*.

¹⁵ K. Marx. *O Capital I*, p. 28.

¹⁶ Cf. K. Marx. *Questão Judaica*, p. 54.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

Marx alveja uma crítica ao Estado burguês por meio da crítica à teoria desse Estado, do mesmo modo como desenvolve a crítica ao sistema de produção burguês por meio da crítica da teoria econômica desse sistema. Esse programa de crítica genética, que Marx pratica com referência à Filosofia do Direito de Hegel, entra constitutivamente em seu projeto da crítica da economia política.¹⁷

III. Diferença entre a teoria das determinações de reflexão de Hegel e Marx

1. No segundo capítulo da lógica da essência, Hegel desenvolve três conceitos de essência: 1) a essência como reflexão, 2) a essência como sistema das determinações de reflexão e 3) a essência como fundamento. O que Marx critica na lógica hegeliana das determinações de reflexão é que, nelas, Hegel parte de uma unidade da reflexão da essência conceitualizada puramente como espiritual, que, nas determinações de reflexão, está perdida em sua negação, que é a dominante. A lógica da oposição, contradição e fundamento é, portanto, para Marx, uma lógica da autoalienação de uma essência conceitualizada puramente como espiritual na realidade da oposição e da contradição, bem como da suprassunção dessa alienação da essência espiritual. A suprassunção da alienação permanece em Hegel, de acordo com Marx, dentro da alienação real — é apenas espiritual, a saber, a suprassunção da objetividade alienada na essência abstrata.

2. No início da lógica da oposição, os momentos da oposição são momentos de uma unidade da reflexão espiritual conceitualizada. Na segunda forma da oposição, a unidade da reflexão espiritual é obrigada a pressupor os lados da oposição como substratos reais. Enquanto, em Hegel, a terceira forma da oposição decorre da alienação da unidade da essência espiritual nos substratos reais, em Marx, a terceira forma da oposição resulta da abstração da essência espiritual-material, portanto, da essência com caráter de substrato de si mesma.

3. Disso resulta um ponto de diferença ulterior: enquanto, em Hegel, o ir além da oposição consumada para a contradição e para o fundamento é um progresso no processo da superação de substratos, Marx visa a retomar a abstração do espírito tornada independente da oposição real de duas essências diversas na essência espiritual-material com caráter de substrato, que é o ser humano. O fundamento verdadeiro, no qual a oposição regressa pela dissolução da contradição, não é — como em Hegel — a unidade da essência espiritual retornando a si da sua alienação na oposição e contradição, mas o retorno a uma essência

¹⁷ Este projeto resulta, de modo conciso, de uma carta de Marx a Lassale do dia 22 de fevereiro de 1858: “Eu quero te dizer, como fica o trabalho econômico [...]. O trabalho, do qual se trata primeiramente, é a crítica das categorias econômicas ou, *if you like*, apresentado criticamente o sistema da economia burguesa. Ele é, ao mesmo tempo, a apresentação do sistema e a crítica do mesmo pela apresentação” (MEW 29, p. 550).

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

espiritual-natural com caráter de substrato diferente em si. Em Hegel, a alienação é a abstração de si mesma da essência espiritual, da qual se pressupõem substratos reais. Em Marx, a alienação é a abstração da essência com caráter de substrato de si mesma.

4. Enquanto, em Hegel, a suprassunção da contradição se sucede pela autoexclusão da reflexão excludente, na qual a unidade da essência espiritual se alheou, em Marx, a reparação da contradição se sucede na crítica prática das relações reais de exclusão. A contradição de relações de oposição reais — a contradição real — não deve, para Marx, ser vencida e remediada apenas espiritualmente, como é o caso em Hegel. Conseqüentemente, em Marx, o regresso ao fundamento ocorre como “emancipação humana”¹⁸, como anulação prática do cidadão abstrato no homem individual real, que conhece suas forças sociais e as organiza politicamente, em vez de as separar de si na figura da força política, como se escreve no escrito *Sobre a questão judaica*, de 1843.¹⁹

Com isso, Marx coloca a teoria de Hegel de ponta-cabeça: a essência real não é o espírito, mas o caráter de substrato. De acordo com Marx, uma essência não-objetiva é uma inessência. A essência humana é uma essência objetiva. A posição de Marx é o “naturalismo realizado, ou humanismo”, que “se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro”, como ele escreve nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844.²⁰

5. A posição de Marx se opõe ao idealismo abstrato e ao materialismo naturalista mencionado anteriormente. A relação dos seres humanos com a natureza no conhecer e no agir é uma relação de *mediação objetiva*, uma unidade de distintos reais que não podem ser suprassumidos à automeiação do espírito consigo mesmo. Como essência espiritual-natural com caráter de substrato, o homem é, como Andreas Arndt escreve, “unidade do pôr e do *ser-pressuposto* (não: *pressupor*)”²¹, quer dizer, unidade do conhecer teórico e do transformar prático de objetos dados e desses próprios objetos, e não a unidade hegeliana do pôr e do pressupor como a essência conceitualizada puramente espiritual.

6. O preço que Hegel paga, de acordo com Marx, para o pensamento da automeiação da essência espiritual, é que seu monismo do espírito se transmuta em um dualismo de espírito e matéria. A essência espiritual é apenas o que é se pressupuser substratos reais, por meio dos quais possa chegar à mediação consigo mesma. Seu idealismo tem de,

¹⁸ K. Marx. *Questão Judaica*, p. 54.

¹⁹ K. Marx. *Questão Judaica*, p. 54.

²⁰ K. Marx. *Manuscritos*, p. 127.

²¹ Andreas Arndt 2004, p. 41. Nesse sentido deve ser compreendido também o conceito de “atividade *objetiva*” nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, p. 127.

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

portanto, afirmar a alienação real para que a essência espiritual possa retornar a si da sua autoalienação espiritual, a partir do qual Hegel é capaz de perceber a alienação real. Visto que a autoalienação espiritual se encontra com a alienação real nos conceitos de oposição real e contradição, com referência a essas duas categorias devem ser encontradas as maiores concordâncias entre Hegel e Marx.

7. Característico do tratamento de Marx para a teoria hegeliana das determinações de reflexão em geral é que este a reduz a uma teoria da oposição e da contradição e elimina dessa teoria das determinações a transição da identidade como diferença absoluta na diversidade, conforme o modelo da decomposição da identidade como teoria da justificação teológico-revelada da realidade existente. Marx não deixa escapar que, no §181 da Filosofia do Direito, Hegel constrói a transição da teoria da eticidade para a teoria da sociedade burguesa justamente conforme o modelo da transição lógica de essência reformulada a partir da lógica do conceito. A sociedade burguesa não deve ser compreendida apenas como perda da eticidade. Porque a eticidade está presente na sociedade burguesa — de modo aparente, ela pode se restabelecer da sua decomposição. A teoria da sociedade burguesa de Hegel é uma teoria teológico-política, que reconstrói sua realidade no horizonte da eticidade que se realiza prolepticamente na sociedade burguesa. A redução empreendida por Marx da teoria das determinações de reflexão de Hegel numa teoria da oposição e da contradição serve de base também a sua *crítica da economia política*.

IV. Síntese dos resultados

Marx distingue entre três tipos de oposição:

[1] A diferença dentro da existência de uma essência, a qual se distingue por dois lados mediados um pelo outro (polo norte – polo sul, sexo feminino – sexo masculino). Apenas por tal oposição se pode dizer que os opostos se atraem, que seus lados formam uma relação complementar.

[2] A oposição de tais momentos, dos quais o um, o espírito, é apenas a *abstração* tornada independente do outro, a matéria, de modo que cada um é seu outro (a oposição anfibólica do espiritualismo e do materialismo), uma abstração que é, na verdade, a *abstração* de *uma* essência espiritual-natural *de si mesma*.

[3] A oposição real de extremos que se excluem reciprocamente, que não são mediáveis, porque são de essências diferentes (polo – não-polo, gênero humano – gênero inumano).

Hegel distingue entre três formas da oposição:

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

[1] O positivo e negativo como opostos complementares em uma unidade da reflexão gerando a aparência de um substrato.

[2] A oposição anfibólica dependente do substrato de positivo e negativo como reais ou indiferentes. Nesse caso, é indiferente qual polo é designado como positivo e qual é designado como negativo.

[3] A oposição da negatividade isenta de substrato do positivo em si e do negativo em si que se excluem reciprocamente.

Hegel define a *contradição* como *autoexclusão* das determinações de reflexão autônomas do positivo e do negativo. A autoexclusão se realiza na medida em que se torna saliente que ambas as determinações *excluem* precisamente aquilo o que ambas *incluem* em si de maneira constitutiva a sua subsistência.

Em virtude da sua estrutura da autoexclusão, a *contradição se dissolve*, e a *próxima unidade*, que se realiza por meio da contradição, é o *zero*. Ao mesmo tempo, a dissolução da contradição apresenta o lado positivo por meio da qual emerge uma *nova unidade da essência: a essência como fundamento*.

A *essência como fundamento*, no qual as determinações de reflexão contraditórias regressam como em sua *unidade*, se realiza por meio da *autoexclusão da reflexão excludente* geradora da contradição da essência, que, na sua autoexclusão, *põe*, ao mesmo tempo, a essência como *fundamento*. Na medida em que a essência se põe como fundamento, as determinações de reflexão autônomas são, ao mesmo tempo, *rebaixadas* às determinações suprasumidas na sua contraditoriedade.

Hegel: Nas determinações de reflexão, a unidade da essência (compreendida puramente como espiritual/intelectual) está perdida na negação dominante. A autoalienação da unidade da essência assume sua forma mais forte na oposição e na contradição. A supressão da autoalienação da essência puramente espiritual/intelectual ocorre, igualmente, na mediação do espiritual/intelectual. Na contradição, a essência perdida nas determinações de reflexão nega a si mesma e *restitui* sua unidade perdida na negação por meio da sua autonegação.

Marx efetua uma *antropologização do conceito hegeliano de essência*: uma essência meramente espiritual/intelectual, não-objetiva, é uma inessência. O ser humano é uma essência objetiva, uma essência espiritual-natural com caráter de substrato. A autoalienação da essência objetiva ocorre na *abstração de si mesma*. A duplicação do homem na oposição do *bourgeois* e do *citoyen*, quer dizer, na oposição que passa à contradição do Estado e da sociedade burguesa, pode apenas ser remediada praticamente. Em geral, vale o seguinte: contradições reais não são dissolúveis de maneira espiritual ou intelectual, mas apenas por meio da *práxis*. Tanto a

autoalienação quanto a supressão da alienação da essência objetiva, que é o ser humano, é real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arndt, Andreas (2004): *Unmittelbarkeit [Imediatidade]*. Bielefeld: transcript, 2004.

Arndt, Andreas (2012): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie [Karl Marx. Tentativa sobre a conexão da sua teoria]*. Berlin: Akademie Verlag, 2012 (1. Auflage: Bochum: Germinal Verlag, 1985).

Fulda, Hans-Friedrich (1975): „Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode (im „Kapital“ von Marx)“ [*Teses para a dialética como método da apresentação*]. In: *Hegel-Jahrbuch 1974*, W. B. Beyer (Orgs.), Köln: Bouvier, 1975, S. 204-210.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff. (cit.: HW)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*, Tradutores: Christian Iber, Federico Orsini, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2017. (cit: G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica II*)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. In: *HW 7*. (zit.: Rph nach Paragraphen ohne Sigle)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução: Paulo Meneses et al.. São Leopoldo, RS: ED. UNISINOS, 2010. (cit. Hegel, FD conforme parágrafos sem siglo]

Iber, Christian (1990): *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik [Metafísica da relacionalidade absoluta. Um estudo sobre os dois os primeiros capítulos da lógica da essência de Hegel]*. Berlin, New York: de Gruyter, 1990.

Iber, Christian (2010): „Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx‘ Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ [*Aspectos metódicos e contedísticos da crítica de Marx ao Direito Estatal hegeliano*]. In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Mirko Wischke, Andrzej Przylebski (Hrsg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 168-189.

Iber, Christian: *Transformation der Hegelschen Lehre vom Gegensatz und Widerspruch durch Marx [Transformação da doutrina da oposição e da contradição de Hegel por Marx]*. In: Sarah Schmith, Dimitris Karydas, Jure Zovko (Orgs.): *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Mit Zeichnungen von Nader Ahriman. Für Andreas Arndt zum 65. Geburtstag*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 109-117.

Lange, Ernst Michael (1986): „Verein freier Menschen, Demokratie, Kommunismus“ [*Sociedade de homens livres, democracia, comunismo*]. In: E. Angehrn, G. Lohmann (Hrsg.):

A TRANSFORMAÇÃO DA DOCTRINA HEGELIANA DA OPOSIÇÃO...

Christian Iber

Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein im Taunus: Hain-Athenäum, 1986, p. 102-124.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke.* Berlin: Dietz-Verlag, 1975s. (cit.: *MEW*)

Marx, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro Primeiro. O Processo de Produção do Capital.* Volume I. 26ª Edição. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. (cit.: K. Marx. *O Capital I*)

Marx Karl/Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe.* Berlin: Dietz Verlag, 1976ff. (= *MEGA*²).

Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843). Tradução de Rubens Enderle, Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. [2. ed. revista]. São Paulo: Boitempo, 2010 (cit. K. Marx. *Crítica*).

Marx, Karl. *Sobre a questão judaica.* Apresentação e posfácio Daniel Bensaïd. Tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010. (cit.: K. Marx. *Questão judaica*)

Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010. (cit.: K. Marx. *Manuscritos*)

Theunissen, Michael (1978): *Schein und Sein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik [Aparência e ser. A função crítica da lógica hegeliana]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

“Marx na Universidade!” Esta palavra de ordem sinalizou as reivindicações do Movimento Estudantil, que agitou as universidades alemãs há mais do que cinco décadas, refletindo sobre a missão político-social da formação universitária. O fato de, naquele tempo, a indicação de uma aula sobre a teoria de Karl Marx ter sido sacrificada pela censura dos órgãos políticos da universidade tornou-se incompreensível em nossos dias.³ Pelo contrário, depois da preocupação intensa com a teoria marxiana nas décadas passadas, o interesse nela parece ter diminuído rapidamente. Acho que foram sobretudo duas razões que levaram a esse processo. Em primeiro lugar, a crítica da economia política foi aceita como teoria científica, tendo enfraquecido assim seu potencial crítico em relação ao desenvolvimento real das sociedades cunhadas pelo capitalismo tardio. Ela tornou-se apenas uma base entre outras na compreensão científica da realidade social.⁴ Além disso, a teoria, ela mesma, contém traços objetivistas ao apresentar a análise das estruturas materiais e econômicas, fazendo desaparecer o sujeito humano — fato este, que levou a teoria a aproximar-se aparentemente aos dogmas positivistas da moderna ciência. A teoria de Marx correria, por isso, o risco de mover-se na vizinhança do positivismo científico sacrificando seu impulso emancipatório. Como pôde essa perversão surgir na recepção dessa teoria? Por que esta teoria tão ambiciosa perdeu seu potencial político, deixando-se incluir no pluralismo das teorias científicas? Achando que a teoria de Marx em si mesma não foi inocente quanto a esse processo ou, ao menos, a esse risco, não quero dizer que tivesse refletido de modo insuficiente sobre a emancipação humana. Muito pelo contrário, provarei que a história de sua recepção, assim como a construção teórica da crítica da economia política dão razões significativas para obrigar seu autor a destematizar os sujeitos humanos e, por isso mesmo, chamar a atenção a esse sujeito desaparecido. Em dois passos, explicarei a seguir as razões fundamentadoras dessa tese à primeira vista paradoxal. Na primeira parte da argumentação examinarei o desenvolvimento da teoria de Marx, que se lê como processo de

¹ Artigo publicado originalmente na Revista *Filosofia política*. v. 1. Porto Alegre: L&PM, 1984.

² Filósofo. Professor Emérito da Universidade de Kassel, Alemanha. Atuou como docente na UFRGS e na PUCRS.

³ Ainda em 1967, na universidade de Heidelberg/Alemanha, foram cancelados os cursos na sociologia, ciências políticas e filosofia, que se referiam no título à teoria marxiana.

⁴ Nas diferentes disciplinas surgiram interpretações “materialistas” em concorrência com as Tradicionais; p.e. “*Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*” (Para a fundamentação de uma teoria de socialização materialista), de Alfred Lorenzer, Frankfurt am Main 1972.

abandono do discurso sobre o sujeito humano, ao passo que na segunda localizarei o destino dos sujeitos e da perspectiva emancipatória, provocados pelas razões internas dessa teoria. Finalmente, incluirei alguns pontos característicos de uma subjetividade humana não dominada pela alienação vigente nas nossas sociedades capitalistas, extraindo assim uma perspectiva produtiva da argumentação anterior.

I

Em primeiro lugar, quero preocupar-me com o próprio desenvolvimento da teoria de Marx, que mostra uma tensão metodológica surpreendente na elaboração de sua crítica político-social. Logo no início do livro *O Capital* percebe-se um radicalismo metodológico, que pode ser exemplificado pela primeira frase: “A riqueza das sociedades dominadas pela forma capitalista de produção aparece como acumulação imensa de mercadorias, a mercadoria particular como sua forma elementar. Por isso, a nossa investigação começa com a análise da mercadoria.”⁵ Nesta primeira frase da versão mais elaborada da crítica do capital encontra-se uma referência importantíssima no que diz respeito à lógica da apresentação crítica do capital, quer dizer, das relações sociais deformadas pelo capital. Marx afirma aqui que a análise da constituição do capital tem de ser iniciada pelas suas manifestações aparentes. Só deste modo seria possível uma análise do ponto de vista do próprio capital como sujeito do suposto poder real abrangente. É por causa disso que o livro recebeu o título *O Capital*. A primeira surpresa que se nota aqui é o uso explícito do conceito “aparecer”, pois esse conceito remete a uma sua função lógica no segundo livro da *Ciência da Lógica*, de Hegel: representa, na verdade, o não-essencial, porém necessário na formação do pensamento objetivo. A análise do capital começa então com algo não-essencial, pois com o meramente aparente. Mais ainda: o não-essencial, representado na mercadoria enquanto forma elementar do capital, é considerado o mais simples. Tal início revela uma contradição: como é que se analisa o elementar, o mais simples? Não é o elementar um fato a ser tomado como imediato, portanto tal como é, impossível de ser submisso a uma sua análise? Se essa suspeita for confirmada, Marx terá começado sua análise com dois convites à primeira vista contraditórios: tomemos o não-essencial como ponto de partida, e analisemos o elementar. Seguindo esses convites, a análise do capital e sua constituição

⁵ Refiro-me à edição conhecida como M(arx)E(ngels)W(erke), vol. 23, Berlin 1968.

descobrirá o processo, no qual se esclarecerão as próprias contradições na constituição de seu pretense poder. Fazer uma análise do ponto de vista do capital é deparar com suas contradições ocultas por trás das relações sociais aparentes.

Como se vê, no programa formulado ao início d'*O Capital* impõe-se um problema metodológico. Se Marx tiver razão ao dizer que a análise do capital tem de penetrar tanto nas suas estruturas internas quanto na sua aparência, nenhum meio conceptual, exceto a conceituação do capital como conceituação econômica, poderá levar adiante a análise. Seria o modo de apresentação do capital que determinaria os conceitos capazes de expor a análise como crítica. Sinaliza-se aqui a expectativa que perpassa nosso tema: a apresentação crítica do capital deveria recorrer única e exclusivamente aos conceitos que reconstroem o capital como instância econômica pretensamente dominante. Essa exigência metodológica seria responsável pela exposição do sujeito humano única e exclusivamente no estágio de suas deformações econômicas — como mera força de trabalho. Formulando de modo paradoxal dizíamos: quanto mais estritamente a análise do capital tiver de fixar-se à conceituação econômica tanto mais teremos de chamar a atenção a e descobrir o que não se compreende mediante essa conceituação.

A partir de seu trabalho nos anos quarenta, Marx lutou por uma teoria capaz de realizar e de cumprir essa tarefa. Com essa minha tese, recuso aquelas interpretações que desligam a obra da primeira fase da última. Refiro-me, por exemplo, aos trabalhos de Althusser/Balibar, Artur Giannotti e Alfred Schmidt⁶. Ora, a exposição da crítica da economia política é caracterizada pela procura por uma teoria que consiga a unidade de apresentação e de crítica, ou seja, da crítica emergente de um determinado modo de apresentação. À procura do sujeito humano, a construção metódica da análise força-nos a atermo-nos aos fatos sociais destematizados, porque não identificáveis pelas determinações econômicas do capital. Ao mesmo tempo, este método de apresentação será capaz de indicar o poder dos sujeitos humanos de rebelarem-se contra sua repressão, por serem excluídos mesmo sendo a fonte essencial da qual o poder do capital se alimenta. Por não serem tematizados mediante a conceituação econômica, eles fogem do controle do capital podendo tornar-se possíveis elementos subversivos contra o capital. A expectativa revolucionária de Marx tem seu fundamento nessa descoberta.

⁶ Ver G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica* vol. II, 1ª secção, 1º capítulo, intitulado “A aparência”.

Não poderei explicar em pormenores a evolução da teoria crítica de Marx, mas indicando algumas estações no seu caminho darei uma ideia de minha interpretação deste aspecto metodologicamente ancorado. A partir da Dissertação (1840/41) sobre a *Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro em geral*, até 1846/47, isto é a época da elaboração da *Miséria da Filosofia*⁷, encontram-se uma linha principal nos argumentos usados por Marx. Ela questiona a capacidade da teoria filosófica de entender a realidade social; passa da Dissertação expressamente filosófica à *Miséria da Filosofia*, que desmente o conhecimento afirmativo da realidade social como algo dado. Levando adiante a crítica da filosofia contemporânea, isto é, antes de tudo, da filosofia hegeliana enquanto filosofia da totalidade, Marx deslocou seu interesse em direção à um segundo fio condutor, a saber, à análise da realidade social a partir do pretense domínio abrangente do capital. Sua tarefa foi a de questionar a validade objetiva dessa pretensão.

A intersecção das duas linhas principais dá conta do tema referido nos Manuscritos de Paris, sob o título *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.⁸ Contêm estes o primeiro ensaio significativo de Marx de analisar a realidade econômica através da conceituação filosófica detectando as relações sociais por trás de sua qualificação econômica. Darei apenas três exemplos. No manuscrito sobre o rendimento, na passagem central, Marx diz: “É necessário que esta aparência seja revogada, que os bens de raiz, a base da propriedade, sejam observados no movimento da propriedade, do capital, subtraído de toda coloração política”.⁹ O manuscrito *O Trabalho Alienado* leva adiante a análise do processo de alienação econômica com os meios conceptuais da Fenomenologia de Hegel¹⁰; e no tratado *A Relação da Propriedade*, o título já indica a tensão entre o conceito lógico (a relação) e o fato econômico (a propriedade). Em todos estes ensaios temos a tentativa de esclarecer a realidade social e a economia capitalista mediante a conceituação filosófica. Há nelas, porém, um problema. As tentativas de reconstruir os fenômenos econômicos mediante a conceituação filosófica ainda não são bem-sucedidas, pois mostra-se difícil manter um uso unívoco dos conceitos centrais da análise. Por exemplo, nesses manuscritos o conceito de alienação ou o discurso sobre a coisificação das relações sociais são

⁷ Compare Althusseer/Balibar, *Lire le Capital*, Paris 1965; A. Giannotti, *As origens da dialética do trabalho*, São Paulo 1966; A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (O conceito da natureza na doutrina de Karl Marx), Frankfurt 1971.

⁸ Este título indica perfeitamente o problema referido. Compare a anotação 99 dos editores da *MEW*, vol. supl. 1, Berlin 1968.

⁹ Idem, p. 507.

¹⁰ Idem, p. 510-522.

marcados pelo uso inconsistente da mesma palavra. O falar sobre a necessidade da “aquisição da vida humana como supressão positiva da alienação”¹¹, ou da “vida produtiva enquanto vida genérica”¹², ou da “atividade vital consciente, distinguindo o homem do animal”¹³ encobre mais do que esclarece, na medida em que Marx trabalha aqui com pressupostos ideais quanto às feições consideradas essenciais da existência humana. Em vista deste defeito, a distinção de um humanismo marxista — que, na literatura marxista, recorreu em primeira linha aos Manuscritos de Paris e se opôs à crítica considerada meramente econômica dos últimos trabalhos de Marx — parece-me apoiar-se num mal-entendido. Ao meu ver Marx teve apenas enormes dificuldades na elaboração de uma crítica imanente do capital; uma crítica que pudesse fundamentar-se no próprio modo de apresentação teórico. Os sujeitos humanos, apenas conjurados nos Manuscritos de Paris, não puderam ser tematizados como fatores fundantes, pois os meios conceptuais da economia não os abrangem como base social essencial do capital. Por isso, Marx viu-se obrigado a continuar sua busca por uma teoria construtiva que unificasse a forma de apresentação e a crítica de seu objeto. Como esta teoria só pôde ser apresentada destematizando o ser humano, Marx teve de aceitar esse fato e procurar uma argumentação que o legitimasse. Questionando: como é possível que os conceitos filosóficos não só reproduzam a superfície da realidade social, mas façam-na também compreensível com respeito a sua constituição essencial?

À procura de uma teoria que o ajudasse a resolver seu problema metodológico, Marx preocupou-se de novo e de modo intenso com a filosofia hegeliana. Não mais prisioneiro do pensamento dos jovens hegelianos, quis descobrir e manter na sua própria teoria o “caroço” racional desta filosofia hegeliana, encontrado sobretudo na Filosofia do Direito e na Ciência da Lógica. Sua situação mostra-se ambígua: por um lado, ele aceitou a crítica de Feuerbach a Hegel, na qual o primeiro argumentava contra a capacidade da filosofia idealista de compreender a realidade social, supondo que sua compreensão fosse dirigida pela lógica do conceito; por outro lado, porém, pensou contra Feuerbach que Hegel teria entendido a totalidade da sociedade burguesa de maneira metódica coerente. Essa ambiguidade levou Marx a defender a tese de que teríamos de rebelar-nos contra o domínio do conceito filosófico afirmativo, reclamado pela lógica hegeliana, pois teria sido a filosofia hegeliana que conseguiu

¹¹ Idem, p. 523-529.

¹² Idem, p. 522.

¹³ Idem, p. 516.

explicar a realidade burguesa devido exatamente a essa sua reconstrução abstrata. A rebelião contra o domínio do conceito — eis o raciocínio de Marx — incluiria assim a rebelião contra o estágio da sociedade burguesa-capitalista. Anunciou-se aí a solução do problema. Não sendo possível renunciar à teoria hegeliana enquanto meio de reconstrução da lógica vigente na sociedade burguesa, a necessidade de descobrir a sua essência material exigiu a investigação das condições que garantem a referência da teoria à realidade social. O último raciocínio foi o que mais atraiu Marx, sendo também o mais esclarecedor para nosso contexto: “O positivo realizado por Hegel — em sua lógica especulativa — é o fato de que os conceitos determinados, as formas gerais e rígidas do pensamento em sua autonomia contra a natureza e contra o espírito, são o resultado obrigatório da alienação geral do ser humano e, portanto, também do pensamento humano, e que Hegel os resumiu como momentos do processo da abstração.”¹⁴ Levando isso a sério, Marx precisou conhecer como a lógica hegeliana — neste caso, no direito burguês — fora construída. Meteu-se então no trabalho, encontrando na sua pesquisa informações metodológicas surpreendentes com respeito à apresentação crítica do *Capital*. Primeiro, percebeu que a lógica hegeliana formulou as condições teóricas a serem cumpridas para tornar possível o conhecimento da racionalidade imanente às relações sociais como um todo; segundo, a teoria de Hegel, de tipo construtivo no sentido cartesiano, gerou pressupostos imediatos para que fossem fundamentados como necessários na argumentação; e terceiro: os meios que levaram adiante a lógica do pensamento racional produziram, através de sua própria reconstrução, as categorias necessárias para a análise da lógica do conceito pressuposto. Devido a essas descobertas metodológicas, a teoria hegeliana tornou-se fundamental para o projeto da crítica. A capacidade mais atraente da teoria hegeliana para os fins da análise de Marx mostrou-se na reformulação do aparecer imediato da realidade mediante a lógica do conceito filosófico.

Entretanto, o recurso à lógica dialética de seu pai intelectual provocou um problema sério: poderia a lógica do conceito hegeliano apresentar o modelo para a crítica das relações capitalistas, sem correr o risco de reproduzir apenas o domínio do pensamento abstrato, isto é, sem esgotar-se na mera descrição da superfície da sociedade burguesa? A resposta a essa questão tornou-se a preocupação chave de Marx nas obras que seguiram os trabalhos da primeira fase. Podemos entendê-las enquanto reformulações da crítica pelo método de apresentação da essência do capital. É esse processo da reformulação da dialética hegeliana

¹⁴ *MEW* vol. supl. 1, p. 583.

que, além do aprofundamento do conhecimento sobre os fatos econômicos, importa quando perguntarmos pelo destino dos sujeitos humanos. Isso vale sobretudo em relação aos *Grundrisse* da crítica da economia política — de 1859 — e ao livro *O Capital*.

Constata-se nessa passagem teórico uma diferença fundamental entre ambos os ensaios – ainda que Marx não tivesse tido consciência explícita deste fato. Os *Grundrisse* conteriam, como Marx disse, “a crítica das categorias econômicas ou, *if you like*, o sistema da economia política apresentado criticamente. E ao mesmo tempo a apresentação do sistema é a crítica do sistema pela sua apresentação.”¹⁵ Essa pretensão teórica dos *Grundrisse* não se cumpriu devido à dificuldade de ultrapassar a hermética da lógica hegeliana. Pois Marx reconstruiu aqui a análise e a crítica do capital de modo análogo à lógica dialética de Hegel. Os *Grundrisse* apresentam-se enquanto teoria construtiva do ponto de vista lógico, produzindo por isso efeito surpreendente. Ora, é verdade que Marx já argumentou do ponto de vista estritamente econômico, mantendo o capital enquanto conceito dominador, cuja constituição deveria ser descoberta através de análise imanente. No entanto, ele não conseguiu explicar as relações econômicas como resultado da constituição histórica da sociedade capitalista. Os *Grundrisse* só explicam o capital segundo a lógica de seu conceito sem serem capazes de argumentar histórica e, portanto, criticamente. Por isso, o desaparecimento do sujeito humano não pôde ser entendido como história de sua deformação capitalista (a discussão entre o materialismo “histórico” e um materialismo “dialético” encontra aqui sua razão de ser). Diferentemente dos *Grundrisse* Marx conseguiu apresentar no livro *O Capital* as estruturas constitutivas do capital tanto em nível sistemático quanto histórico. Posso apenas indicar a tese de que o livro *O Capital* remete mais à dialética fenomenológica de Hegel; uma tese na qual se reflete a insuficiência da construção teórica dos *Grundrisse*. O importante para nós é o progresso metodológico entre os *Grundrisse* e *O Capital*; progresso esse ligado à mudança no uso da dialética. Os *Grundrisse* mostram o que é logicamente excluído pelo capital e sua constituição econômica; ao passo que *O Capital* revela o fato de que o reprimido, ou seja, o trabalho humano, também tem de ser localizado na constituição histórica do capital enquanto processo de redução à mera força de trabalho. Foi neste caminho que Marx chegou a uma teoria crítica do capitalismo unificando a forma de apresentação do capital com sua crítica e anunciando a ressurreição da força latente

¹⁵ Assim a caracterização de sua tarefa numa carta dirigida a Lassalle, do dia 22/02/1858.

do reprimido. A crítica que resultou do modo de apresentação consiste na tematização do não-tematizável. Como se pode entender esta fórmula?

II

Os sujeitos humanos não aparecem mais nas últimas reformulações da análise do capital, embora fosse confirmado seu papel essencial. Difícil pensar que Marx os tivesse esquecido. Então, em quais estruturas eles se ocultam como único motor de uma possível emancipação humana? A resposta nos deveria revelar o sentido do que se trata quando falarmos da dialética na concepção de Marx.

A crítica da economia política trata da constituição lógica e histórica do capital. Nessa afirmação expressam-se duas experiências: a prova da dependência real do capital em relação ao que o produz, ou seja, ao trabalho humano; e o fato contraditório, segundo o qual o capital quer impor-se como totalidade real e poder abrangente nas sociedades capitalistas. Ambas as experiências só poderão ser subsumidas sob a análise da constituição do capital, se os sujeitos humanos e o trabalho humano foram transformados e reduzidos às determinações econômicas; e se o capital conseguir exterminar, portanto, todos os traços da autonomia e da subjetividade humanas. Já mostrei que, por razões sistemáticas e pelo pressuposto metódico, a análise do capital teve de pressupor ou melhor: fingir o domínio do capital para reconstruir suas relações internas. Nessa ficção reformulam-se e apresentam-se as relações sociais apenas nas deformações sofridas sob a égide do capital, quer dizer, apresentadas mediante os conceitos da economia política. O olhar para a sociedade precisava tornar-se um olhar exclusivamente econômico. Em consequência disso, a análise transformou ou, o que é o mesmo, reprimiu - no tratamento do homem como força de trabalho - todos os momentos da subjetividade humana, pois eles escapam de sua articulação nessa categoria econômica. O excluído pela razão sistemática da análise é o reprimido na nossa sociedade.

Dissemos que a análise do capital se limita a colocar à prova seu poder e que neste percurso os momentos, as feições do ser humano, só são tematizáveis enquanto definidos em termos econômicos. Aí, é necessário voltarmos ao discurso do que se entende com “dialética”. Não faz sentido discutir aqui as várias explicações e definições desse termo. Parece-me muito mais importante dirigir a atenção à estrutura argumentativa e à força de compreensão, fundamentadas na reconstrução feita por Marx. Sua análise toma a sério a pretensão imperial

do capital. Neste procedimento, nem todos os momentos do capital e elementos essenciais que o produzem — antes de tudo o trabalho humano — deixam-se transformar em determinações econômicas; eles ficam de fora da análise. Ainda assim, a crítica da economia política quer pôr o sujeito humano no centro do interesse político, ou seja, numa expectativa emancipatória. No meu entender, a dialética de Marx consiste em apresentar a estrutura argumentativa inevitavelmente paradoxal, que, como já anunciei, tematiza o não-tematizável. Os interesses emancipatórios mantêm-se como que no subsolo, graças à incapacidade do capital em falar do ser humano no seu sentido pleno, não deformado pelas exigências econômicas. A análise do valor da mercadoria e do duplo caráter de trabalho nele encoberto provam este fato. A crítica de Marx insiste na valorização da subjetividade humana exatamente por mostrar que ela não tem lugar reconhecido na análise da sociedade capitalista. Eis a herança que Marx deveu à dialética hegeliana. Ela resulta em que a rebelião contra o domínio do conceito abstrato — do pretense domínio do capital — significa também a rebelião contra o abandono do ser humano na sua íntegra.

Apliquemos este resultado à própria história da teoria marxiana. Se falássemos de uma ruptura entre os trabalhos da primeira fase e aqueles da última, não veríamos as razões metodologicamente fundamentadas quanto à tematização ou não-tematização do sujeito humano. Na medida em que Marx percebeu a impossibilidade de falar do sujeito humano dentro das categorias do capital, conseguiu fundamentar sua crítica da sociedade por este dominada. Ora, se esse resultado for convincente, as pretensões humanas e emancipatórias poderão ser preservadas no lugar sistematicamente destematizado e, portanto, subversivo. Um paradoxo aparente ao qual a argumentação de Marx deu uma função decisiva para visualizarmos uma possível resistência à lógica capitalista.

III

Como já indicado ao início, proponho-me buscar os traços do sujeito humano sob as condições não alienantes, levando em consideração as razões de seu desaparecimento nas estruturas capitalistas. Antes disso, porém, tenho que assinalar um possível mal-entendido. Não podemos apelar a um ideal de sujeitos emancipados como negação direta das feições deformadas por e reduzidas às condições econômicas. Se fizéssemos isso, substituiríamos apenas uma totalidade — isto é o capital — pela outra, um ideal do sujeito humano como sua

negação direta. É necessário tomar os argumentos fundantes da teoria marxiana a sério, de modo que se evite recair nos erros por ela criticados. Não deveríamos reproduzir a mesma superficialidade da descrição totalitária que não dá espaço para a crítica. Não se trata da troca do capital como sujeito pela definição do sujeito humano como referência última. Temos de buscar o sujeito humano além de um pensamento totalitário, quer dizer, além de qualquer imagem de sociedade aprisionada num ideal fixo. A radicalidade da crítica feita por Marx propõe uma versão aberta, não apodíctica.

Tomemos como ponto de partida a deformação do trabalho humano pela sua coisificação no trabalho assalariado, isto é como força de trabalho. A análise da mercadoria n’*O Capital* expõe o fato de que a reprodução capitalista leva a deformar e igualar o trabalho humano para a produção apenas material de mercadorias. Como inverter essa deformação com vistas ao ideal de um sujeito não-alienado? A resposta depende da percepção do trabalho assalariado como deformação específica que leva á redução dupla do ser humano. Na medida em que se vê submetido aos fins da produção material, a reprodução do homem como ser autônomo não é mais tema explícito. Além disso, o processo ao longo do qual o trabalho tem de esquecer a subjetividade do homem, transforma-o em mero objeto da reprodução material. Ao menos essas características — a redução à produção meramente material e a perda da autonomia do sujeito — sinalizam o caminho a ser escolhido para dar ao sujeito emancipado, mas por enquanto oculto, a chance de realizar-se. Não esgotar-se na produção material, nem subordinar-se às necessidades de uma racionalidade coisificadora — eis as condições do trabalho livre como reprodução autônoma do homem. O que Marx chamou “a produção livre do homem” inclui a utopia de sua reprodução autônoma tanto material quanto social e cultural em todos os níveis. Então, a auto-apropriação do homem na produção deveria abranger não somente o produto, senão também o modo da produção em um processo aberto. O significado do conceito “relações de produção” enquanto relações sociais deformadas, visa a necessidade de trocar a perspectiva: afinal, as relações de produção deveriam ser transformadas em “relações de apropriação”¹⁶ para recolocar o homem no seu lugar enquanto dono do processo de reprodução na sua íntegra. Quero mencionar dois exemplos quanto à dificuldade da auto-apropriação do homem através do trabalho. Primeiro exemplo: refiro-me às estruturas curriculares do sistema educativo, onde o domínio da racionalidade capitalista se expressa,

¹⁶ Eis a proposta de Andreas Wildt em: *Theorien des historischen Materialismus* (Teorias do materialismo histórico), organizado por Axel Honneth e Urs Jaeggi, Frankfurt, Alemanha, 1980.

antes de tudo, pelo objetivo de capacitar os educandos em termos profissionais. A disponibilidade do trabalhador, sua flexibilidade, sua capacidade de aprendizagem contínua em dependência das necessidades econômicas tornam conteúdo e sentido da formação cada vez menos importantes. É a funcionalidade em favor de fins alheios que prevalece, impossibilitando a realização das capacidades próprias do indivíduo. Sua submissão aos critérios econômicos desemboca no seu status de valor de troca. Segundo exemplo: a defesa da racionalidade instrumental nas ciências modernas, especialmente na sociologia e na medicina. Com essa preferência epistemológica caem fora as possíveis alternativas do entendimento de nossa realidade. Enquanto modo de apropriação da realidade, a racionalidade instrumental representa somente uma de múltiplas formas de conhecimento. Por quê não reconhecer a importância por exemplo de mitos ou inovações à primeira vista irracionais, que se rebelam contra a racionalidade repressiva no tratamento da natureza externa, mas também interna do homem?

Insinuada pela crítica de Marx, a rebelião contra o status quo da sociedade capitalista reage também – eis o segundo exemplo – aos modos de atuação das instituições públicas junto à população. Em nível econômico, a coisificação do ser humano é detectada, antes de tudo, pela análise do trabalho, feita por Marx. Mas a experiência da coisificação é também perceptível em nível social e científico como efeito da prevalência da racionalidade econômica. Olhemos, por exemplo, para grupos sociais marginalizados. Eles vêm-se denunciados pelas categorias sociais vigentes na medida em que não são portadores de funções necessárias para a reprodução material da sociedade. O que é considerado “normal” enquadra-se na lógica econômica, ao passo que o “anormal” cai fora. As instituições psiquiátricas, a cultura jovem de protesto, os idosos, ou os sem-teto são exemplos para tais formas de exclusão social devido a sua improdutividade material e capacidade de pensar em alternativas da sociabilidade vigente. Assim, Michel Foucault reconstruiu o processo histórico da exclusão e do esquecimento social de indivíduos psiquicamente doente. Quando considerarmos as condições, à base das quais as instituições percebem e categorizam tais indivíduos — e outros grupos marginalizados — fala-se, não raro e de modo desprezível, de subculturas. No entanto, exatamente por ficarem fora das normas da cultura dominante, esses grupos marginalizados criam e defendem valores sociais muitas vezes reprimidas pela “normalidade cultural” da sociedade capitalista. Trata-se de um potencial provocador, que se concretiza numa nova

sensibilidade social.¹⁷ O movimento ecológico, o feminismo, as comunidades agrárias e outros dão prova dessa oposição diversificada a uma cultura unidimensional que é alimentada pelo domínio da razão instrumental.

O fascinante da teoria marxiana com respeito a essas perspectivas é o ter revelado as condições e as formas de repressão do sujeito humano na sociedade capitalista por meio de uma argumentação “via negationis”. Contra o homem-objeto coisificado, e colocando em xeque a pretensão de domínio absoluto do capital, a análise de Marx visa acusar e corrigir a percepção restrita do ser humano por parte da lógica econômica, das instituições sociais e da ciência moderna. Independentemente do auto-entendimento explícito de nosso autor, tal perspectiva pode ser formulada como exortação. O convite é claro: devemos tornar-nos mais sensíveis às expressões e manifestações do sujeito humana fora de sua valorização exclusivamente econômica; quer dizer, aceitemos a variedade das formas de sua auto-apropriação.

Resumindo: a análise de Marx corroeu a pretensão totalitária do capital pagando o preço — como mostrado pela sua metodologia de apresentação “via negationis” — de não mais poder tematizar o sujeito humano na sua íntegra. Desta maneira, ela conseguiu explicar a dependência real do capital, revelando o trabalho humano como sua condição essencial. Deste modo, o suposto poder abrangente do capital mostrou-se lógica e essencialmente insustentável. Na sua reconstrução, Marx instrumentalizou o conceito de totalidade a fim de mostrar que o capital não satisfaz sua própria expectativa. Isso nos leva a refletir sobre a subjetividade humana que, tradicionalmente entendida na discussão filosófica como base autônoma de nossa compreensão, contém o potencial de colocar em xeque o capital como instância suprema da organização da sociedade liberal; ou seja, aquela pretensão, que deveria ser tomada apenas como auto-entendimento ideológico de nossa época.

¹⁷ Ver o debate em Rolf Schwendter, *Theorie der Subkultur* (Teoria da subcultura), Frankfurt 1977.

Resumo: Esse texto é um escrito que, ao final, é um termo médio entre um *Artigo* e um *Ensaio*. O objetivo é expor nossa compreensão sobre o sentido d’o material” e as implicações onto(epistemo)lógicas desta concepção no pensamento de Karl Marx. Em plano geral, primeiramente, nosso texto discorre sobre o que nomeamos de “a questão primeira”, qual seja: o que é “o material” no interior e no contexto dos escritos de Marx? Para cumprir essa tarefa procedemos com leituras de textos marxianos visando identificar, neles, passagens importantes aonde o conceito de “material” é pressuposto, citado ou implicado. No segundo momento do texto, afirmamos que os resultados das análises do sentido d’o material” nos possibilitam induzir e/ou deduzir que o materialismo de Marx é dialético. Por fim, apresentamos algumas conclusões que decorrem do aceite da validade e veracidade da tese de que Marx pensa dialeticamente, de que seu materialismo é dialético.

Palavras-chaves: Marx. O material. Dialético. Materialismo dialético consequente.

THEORETICAL CONTRIBUTIONS TO THINKING “THE MATERIAL” IN MARX

Abstract: This text is a writing that, in the end, is a middle term between an Article and an Essay. The objective is to expose our understanding of the meaning of “the material” and the onto(epistemo)logical implications of this conception in Karl Marx's thought. In general, first, our text discusses what we call “the first question”, which is: what is “the material” within and in the context of Marx's writings? To accomplish this task, we proceeded with readings of Marxian texts aiming to identify, in them, important passages where the concept of “material” is presupposed, cited or implied. In the second moment of the text, we affirm that the results of the analysis of the meaning of “the material” allow us to induce and/or deduce that Marx's materialism is dialectical. Finally, we present some conclusions that result from the acceptance of the validity and veracity of the thesis that Marx thinks dialectically, that his materialism is dialectical.

Keywords: Marx. The material. Dialectical. Consequent dialectical materialism.

1 SOBRE A PROBLEMÁTICA

Teóricos marxistas aprovam, em geral, que o pensamento de Marx é bem nomeado pela locução “materialismo-dialético”; essa expressão, porém, não consta, literalmente, nos textos marxianos. Concordamos que essa nomenclatura é adequada para caracterizar a concepção marxiana de mundo e seu modo de pensar sobre o mesmo.

Igualmente se aceita a tese de que o fundamento onto(epistemo)lógico do pensamento de Marx é materialista. Em razão disso, pode-se pensar que o segundo termo da supracitada locução — “dialético” — é o que enseja mais controvérsias. Entretanto, suspeitamos que as querelas ocorrem mais em função do(s) sentido(s) do vocábulo “material”. Sendo assim,

¹ O texto que ora apesento, com importantes alterações, foi originalmente elaborado, sob a forma de *Ensaio*, como trabalho final da disciplina *Filosofia do Espaço Público: Marx: Materialismo e Dialética*, que cursei durante meu Doutorado Sanduíche, em 2014, no Centro de Filosofia, da Faculdade de Letras, da Universidade de Lisboa (FLUL), Portugal. A disciplina foi ministrada pelo então meu Orientador, Professor Doutor José Barata-Moura.

² Doutor em Educação (Filosofia da Educação), pela UFPel; Mestre em Filosofia (UFC); Professor Adjunto na Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Membro do GT Ética e Cidadania (ANPOF). Líder do grupo de Pesquisa O CALS (O Capital como Lógica da Sociedade), CNPQ.

a explicitação do que é “o material”, segundo o pensamento marxiano, é nossa questão primeira. E será essa questão o tema central desse nosso trabalho.

De modo geral, isoladamente considerado, o termo “material” significa a coisa, o objeto, a matéria prima advinda da Natureza. Consoante o pensamento de Marx, o material é a base ontológica determinante do real por meio do qual a realidade *é o que é*. Marx concebe as condições materiais, a materialidade, como substrato do real. Para Marx, o material, em sentido ontológico, é a causa genética, produtora, do real. O material seria, por conseguinte, fonte do desenvolvimento do pensar, das ideias, da consciência. Essa concepção, *aparentemente*, aponta “o material” como *arquê* capaz de determinar, sozinho, a totalidade do real.

Todavia, quando consideramos a expressão completa (“materialismo-dialético”), a palavra “material” ganha outro sentido semântico que lhe é dada pelo termo “dialético”. O vocábulo “dialético” atribui ao “material” o sentido de movimento; e, portanto, da mudança, da contradição, o que confronta a concepção bastante comum de que “o material” marxiano refere-se, unicamente, ao mundo das coisas físicas. Entendemos que o material, sem deixar de ser fundamento determinante do processo de constituição da realidade, deve ser admitido como um conteúdo composto pela dinamicidade do movimento dialético, que se efetiva por causa das contradições e mudanças imanentes às condições materiais.

Quanto ao significado do “dialético”, uns dizem ser ele o gérmen do idealismo hegeliano a perverter o processo de conhecimento científico, filosófico, etc. Outros asseguram que “o dialético” é o motor que utiliza as contradições materiais como combustível engendrante da realidade. Portanto, respostas há que garantem a proficuidade da dialética; e outras que negam-lhe qualquer papel ativo e positivo na construção do real. O dialético não é somente um método, isto é, um elemento epistêmico, mas um conteúdo participe do movimento ontológico de constituição do mundo real e concreto das vidas dos homens. De nossa parte, pensamos “o dialético” como um ativo no processo de multideterminação da totalidade do real.

Para desenvolvermos sobre o nosso objeto e objetivo no texto, admitimos que: 1) a expressão “materialismo dialético” é uma legítima adjetivação do pensamento de Marx. 2) conforme pensa Marx, “o material” é o fundamento ontológico da realidade e, por essa razão, a questão primeira a ser respondida é: *o que é o material?* 3) “o dialético” é parte da engrenagem daquilo que move “o material” no processo de desenvolvimento da materialidade — nesta

incluídas as ideias. Isto posto, ressaltamos que o objetivo é expor alguns aportes teóricos que nos ajudam a pensar como Marx concebe o material e, portanto, como ele pensa.³

2 A QUESTÃO PRIMEIRA: O QUE É O MATERIAL?

Aqui, iremos expor algumas proposições de Marx que garantem ser “o material” o elemento genético determinante da história da vida dos homens. Entraremos, pois, no âmbito da ontologia aonde a questão primeira é: o que é aquilo que é (o Ser: “o material”)?

Dos textos de Marx depreende-se que ele assumiu “o material” como princípio ontologicamente determinante do real desde 1839, quando criticou o “materialismo tosco” em seu trabalho dito “tese de doutoramento”. Na ocasião, Marx (2018) defendeu o atomismo (materialismo) de Epicuro porque este admite o movimento, a variação, a liberdade; e atacou o materialismo de Demócrito pelo fato de este ser uma defesa do atomismo mecanicista. Este tipo de materialismo se opõe ao Idealismo, mas o faz apenas para (a)firmar o *caráter determinista* das condições materiais, que seriam unicamente derivadas da Natureza, da *physis*.⁴

Em meados de 1842, Marx intensificou a busca pelos caminhos do materialismo despertado por “questões” que envolviam “interesses materiais”. Para debater sobre a temática do material, Marx escolheu dialogar criticamente com Hegel e apresentou suas conclusões nos *Manuscritos de 1843*⁵. Em um relato autobiográfico de 1859, escrito para prefaciar a obra *Para a Crítica da Economia Política*, Marx lembrou o contexto histórico em que iniciou sua trajetória na direção de formatar o “novo materialismo” — que, doravante, seria a base teórico-metodológica de toda sua Filosofia —, escrevendo: “no ano de 1842-43, como redator da *Rheinische Zeitung (Gazeta Renana)*, vi-me pela primeira vez perante a dificuldade de ter também de dizer alguma coisa sobre o que se designa por **interesses materiais**” (MARX, 198b,

³ Não pretendo disputar o título de intérprete genuíno do pensamento de Marx, ou criar uma corrente derivada/inspirada em Marx. Há, já, muitas (des)qualificações do pensamento de Marx, e algumas delas conflitam. Por exemplo: “Marxismo-leninismo”, “Filosofia da práxis” (A. Gramsci, A. S. Vásquez), “Ontologia histórico-materialista” (G. Lukács), “Dialética científica-empirista” (G. Della Volpe), “Marxismo-estruturalista” (L. Althusser), “Marxismo analítico” (G. A. Cohen), “Marxismo cultural” (R. Williams) etc. Não busco me filiar ou atacar quaisquer dessas linhas de pensamento, mas, sim, provocar algum debate sobre o material, em Marx.

⁴ O “materialismo mecanicista”, determinista, é tão potente que atingiu as ideias de Hegel. Conforme Marx, ainda que raramente, Hegel saiu do Idealismo e adentrou nas teias do “mais crasso *materialismo*”. Por exemplo: quando Hegel afirma que o rei se faz rei pelo fato simples de “nascer” materialmente. Porém, o que faz um indivíduo ser rei, diz Marx, é outro mecanismo de mediação, a saber: “o consentimento geral” do povo, a aceitação social do indivíduo como Soberano de um povo (Cf. MARX, 2010a, p. 121).

⁵ Refiro-me aos escritos de Marx, que também são conhecidos por *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

p. 529, grifos nossos). O conteúdo dos “interesses materiais” que instigaram Marx eram “os debates [...] sobre o roubo de lenha e parcelamento da propriedade fundiária [...], a situação dos camponeses do [vale do] Mosela, as discussões sobre livre-cambismo e tarifas alfandegárias protecionistas” (MARX, 1982, p. 530). No caminho da busca por respostas a estas questões “materiais”, diz Marx: “o primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assediavam foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel”.⁶ [...] (MARX, 1996, p. 51).

Notamos que os “interesses materiais” com os quais Marx se defrontou e que lhe afligiam diziam respeito ao papel parcial (atuante e/ou omissivo) do Estado. Este era apresentado como defensor dos interesses jurídicos e econômicos (burgueses), e promotor dos interesses materiais gerais e da liberdade de todos (hegelianismo). Os “interesses materiais” eram elementos, aspectos, que se prestam à organicidade das relações e práticas econômicas, políticas, educacionais etc. Portanto, tais “interesses materiais” encarnam conteúdos sociais, entranhados na economia política, etc., que não se confundem com o conteúdo o mero aspecto físico das coisas. Pensamos ser este o sentido do material contido na seguinte conclusão de Marx:

Relações jurídicas, tais como as 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 [condições das] **relações materiais** de vida [social], cuja totalidade Hegel resume sob o nome de "sociedade civil". (MARX, 1996, p. 51, grifos nossos).

“As formas de Estado não podem ser compreendidas” “a partir de si mesmas”, como se fossem estruturas materiais independentes da vida social, política, econômica. Ou seja: ao afirmar que as formas de Estado “se enraízam” nas “**relações materiais**”, Marx não está sustentando o poder exclusivo do material na determinação da realidade. Marx argumenta que, “na produção social da sua própria vida, os homens contraem determinadas relações de produção [...]. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral”. (MARX, 1996, p. 52). Nessa passagem, ressaltamos que Marx diz ser “o material” o determinante da vida dos homens; mas ele não está afirmando que esse material exclua as ideias pelo fato de ser, puramente, matéria física.

Por outro lado, em uma perspectiva oposta ao que observamos nos dois parágrafos anteriores, Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, discorda da tese de “Hegel de que

⁶ Dois textos resultam desse empreendimento: *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie (Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, ou Manuscritos de 1843)* e o texto *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung (Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução)*.

o verdadeiro princípio *material* é [...] a Ideia absoluta, que não guarda em si nenhum momento passivo, *material*” (MARX, 2010a, p. 130). Segundo Marx, é falsa a tese de que, na construção da realidade, “o material” tenha somente um papel “passivo”, e todo o poder instituinte do real pertença unicamente à “Ideia”. Em suma: para Marx, a realidade não pode ser engendrada pelas ideias, que excluem o material; e este, tampouco, deve significar a exclusão das ideias.

Nas suas leituras exegéticas da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel⁷, Marx: 1) criticou o idealismo que Hegel propõem como base ontológica do real; 2) aproximou-se da dialética hegeliana e a utilizou na direção de fundar “o novo” e “verdadeiro materialismo” (MARX, 2010a, p. 118). De fato, as análises que Marx expôs nos *Manuscritos de 1843* e no texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* são as primeiras bases teóricas para a fundamentação do verdadeiro materialismo: o dialético. E Marx utiliza esses resultados incipientes no campo da economia política, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*.

Marx não aderiu aos materialismos então existentes⁸; ele criou um novo tipo de materialismo: o materialismo-dialético. As circunstâncias e os referenciais teóricos dessa invenção foram forjadas, por um lado, pela necessidade que Marx sentiu de compreender para intervir, prática e teoricamente, “nas questões e nos interesses materiais”. E, por outro lado, pela descoberta do lado “racional e revolucionário” da dialética, na medida em que ele fazia a crítica aos fundamentos ontológicos da Filosofia do Direito de Hegel. Essa dupla motivação levou Marx a apresentar caracteres mais objetivos do seu materialismo já nos *Manuscritos de 1844*.

Nos *Manuscritos de 44* Marx aponta os limites do materialismo tosco, o “*materialismo crasso, (krassen Materialismus)*, [que] é o materialismo da obediência passiva, da fé na autoridade, do *mecanismo* de uma atividade formal, fixa, de princípios, ideias e tradições fixas” (MARX, 2010a, p. 66). Esse materialismo é assim qualificado porque é rude, dogmático, mecanicista ao afirmar o material, unicamente, como sinônimo de natureza ou objeto sensível, concreto, físico etc., em oposição radical a qualquer validade das ideias, do pensar. Ora, um materialismo assim tão idealizado é um *materialismo idealista*.

O esforço intelectual de Marx se desenvolveu, sobretudo, no intuito de escapar de duas posições antidialéticas. Por um lado, o *materialismo velho*, “crasso”, que atribuía às coisas, aos objetos, à Natureza, o poder exclusivo de gerar tudo e todos. Por outro lado, o idealismo que afirmava que todo o poder de determinação do real advém das ideias; que, por conseguinte, a

⁷ Na verdade, a crítica de Marx — ou o que dela restou — começa no parágrafo 261 e para no 313.

⁸ Sobre as origens, desenvolvimento e precursores do materialismo, confirmam: MARX, 2003, p. 143-153.

realidade é um produto da “Ideia” absoluta. Ao opor-se a estes dois extremos, Marx criou o seu *materialismo dialético*. O processo de formatação dos fundamentos e implicações deste novo e consequente materialismo permeia, praticamente, todos os escritos de Marx a partir de 1843.

N’A *Ideologia alemã*, Marx reforça seu materialismo e este gesto, às vezes, é tido como negação do fator dialético. Isso ocorre, por exemplo, quando Marx diz que “o primeiro ato histórico [do homem] é a produção dos meios para a [...] a produção da própria vida material” (MARX, 2007, p. 32-33). Com essa tese, estaria Marx asseverando ser possível a constituição dos “atos históricos”, humanos, sem a atividade do pensamento? Cabe lembrar que, nessa época, Marx já havia assumido o materialismo dialético. Sendo assim, pode-se dizer que a afirmação do material como determinante não é a exclusão das ideias, do pensar, etc. Ademais, Marx já havia respondido negativamente a essa indagação nos *Manuscritos de 1844* dizendo assim:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela [...]. (MARX, 2004, p. 85).

Ora, o que faz com que “o homem produza universalmente”, “livre da carência física”, etc. senão o fato de ele existir, ser, como ser-que-pensa? O pensar, decerto, não é um atributo das coisas físicas. “O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir” (MARX, 2007, p. 87). A questão, aqui, é: os “meios de vida já encontrados” pelos “homens” e “que eles têm de reproduzir” são engendrados apenas pelo material desprovido de sua intrínseca conexão com as ideias? Esta indagação está respondida, categoricamente, nos *Grundrisse*, quando Marx critica o

materialismo tosco [grobe Materialismus] dos economistas, de [simplesmente] considerar como *qualidades naturais* das coisas as relações sociais de produção dos seres humanos e as determinações [Bestimmungen] que as coisas recebem, enquanto subsumidas a tais relações, [porque isso] é um idealismo igualmente tosco, um fetichismo que atribui às coisas [do mundo físico] relações sociais como determinações que lhes são imanentes e, assim, as mistifica (MARX, 2011b, p. 922).

Para Marx, o conteúdo formativo do real é “o material”. Este, todavia, será tão-somente uma abstração caso ignore a logicidade dialética. O material do qual Marx fala é “multideterminado”; seu conteúdo é composto, não sem contradições e em contínua mutação,

pela Natureza e pelo Trabalho (práticas e relações sociais, o pensar, as ideias etc.). A materialidade é, então, algo mais do que os entes físicos. “Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.” (MARX, 1983, p. 35). Quer dizer: (“o Concreto [o Todo] é concreto [real] porque é a síntese de múltiplas determinações [*Bestimmungen*], portanto, unidade da diversidade”).

Sobre a concepção da História como um processo determinado pela materialidade, Marx, n’*A Ideologia alemã*, afirma que a existência material é “o primeiro pressuposto de toda a história humana” porque ela é requisito da “organização corporal dos indivíduos”; e esta, por sua vez, é a condição viabilizadora das “relações” dos homens “com o restante da Natureza” (MARX, 2007a, p. 87). Nessa passagem, Marx alude à condição material animal (biofísicoquímica) dos homens como ponto de partida da história dos homens. No entanto, essa condição, a despeito de ser um “pressuposto de toda a história humana”, não dá conta de explicar a história dos homens enquanto seres-sociais-que-pensam-e-trabalham, isto é, as condições em que os homens se diferenciam dos demais animais. Mas, para evitar mal-entendidos, Marx, na mesma página da mesma obra, se expressa nos seguintes termos:

os homens começam a se distinguir [historicamente] dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida [...]. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. [Todavia,] esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos.⁹ (MARX, 2007a, p. 87).

Engels, um fiel leitor companheiro intelectual de Marx, afirma que ele e Marx se abrigaram sob “o materialismo”; mas não qualquer materialismo. Por exemplo, não sob o “materialismo exclusivamente mecânico do século XVIII. [...]. [Mas sob o] materialismo moderno [que] é substancialmente dialético” (ENGELS, 1979, p. 23). Noutro texto, lembra que “a questão fundamental de toda filosofia, em particular da filosofia moderna, é a da relação entre o pensamento e o ser” (ENGELS, 1987b, p. 178). E acrescenta que:

segundo a resposta que dessem a essa relação, os filósofos dividiam-se em dois grandes campos. Os que afirmavam o caráter primordial do espírito em relação à Natureza e admitiam, portanto, em última instância, uma criação do mundo, de uma ou de outra forma [...], firmavam o campo do idealismo. Os outros, que viam a Natureza como o

⁹ “Os homens fazem sua história [...] na medida em que cada um busca seus fins próprios, com a consciência e a vontade do que fazem; e a história é, precisamente, o resultado dessas numerosas vontades projetadas em direções diferentes e de sua múltipla influência sobre o mundo exterior” (ENGELS, 1987b, p. 198).

elemento primordial, pertencem às diferentes escolas do materialismo (ENGELS, 1987b, p. 179).

A formulação de Engels e Marx para responder ao problema da relação ser/pensar é original. De fato, o materialismo dialético de Marx e Engels é uma pertinente resposta ao problema da relação entre o mundo subjetivo (— do pensar que gera ideias e produz uma consciência sobre... —) e o mundo objetivo: da Natureza e das relações/práticas sociais etc. O “materialismo novo”, “moderno”, responde bem à questão da relação ser/pensar na medida em que: 1) afirma a dialética como motor do movimento da realidade; 2) concebe que “um sistema universal e definitivamente plasmado [determinista] do conhecimento da Natureza e da História é incompatível com as leis fundamentais do pensamento dialético” (ENGELS, 1987a, p. 318).

Marx concebeu o *novo materialismo* visando superar, ao mesmo tempo, os limites da fundamentação idealista do real, proposta por Hegel, e os entraves do materialismo tosco, que pretendia abolir o mundo das ideias. O materialismo novo, dialético é concebido, então, como fundamento onto[epistemo]lógico da realidade. Nesse materialismo, “o material” é admitido como gênese da realidade; portanto, como fonte, também, das condições necessárias à (re)produção das condições da vida econômica, política, educacional etc. O “materialismo novo” é uma perspectiva que conceitua “o material” como o elemento determinante do movimento produtor do real, mas admite que esse material é multideterminado. E em virtude dessa multiconstituição é que se pode dizer que o conteúdo do material — neste incluído o mundo dos — não está circunscrito ao mundo físico.

Qual é, pois, o conteúdo d“o material”? Seria a ideia um conteúdo d“o material?

Marx não escreveu um texto com o fito de oferecer respostas a essas duas questões. Contudo, ele nos apresentou seu caminho — o método dialético — que está sinteticamente delineado em algumas linhas de um texto de *Introdução aos Grundrisse de 1857* e no *Pós-fácio da segunda edição alemã de O Capital* (1872). E o que implica seguir o caminho marxiano? Implica analisar “o material”, ou seja, decompô-lo em suas especificidades e perceber suas conexões para, então, enxergá-lo em sua totalidade. Se se consegue fazer isto, então se poderá contemplar o conteúdo do material, suas relações e determinações. Para colaborarmos com essa tarefa lançamos, neste nosso texto, alguns argumentos e interpretações.

Tomamos como suposto a seguinte tese: *a afirmação d“o material” como fator ontologicamente determinante da realidade, não implica descartar “as ideias” que, na medida em são produtos das condições materiais, são partícipes da materialidade determinante do*

movimento (dialético) do real. Este suposto não é a definição do que é “o material” em Marx, mas, pensamos, ele muito ajuda na elucidação de tal significação. Ademais, ele é uma maneira de se evitar o absurdo de qualificar as ideias como aquilo que introduz a irracionalidade do, idealismo e da subjetividade, no seio do materialismo dialético de Marx. Se Marx quisesse negar a ideia como participante do material determinante do real ele não teria censurado Bruno Bauer quando este afirmou que “o materialista reconhece apenas o ser atual, real, a *matéria*”. Em face desta proposição, Marx enuncia em tom crítico: “como se o homem, com todos os seus atributos e, inclusive o [o atributo do] pensamento [— que elabora ideias —], não fosse um ser *atual, real*” (MARX, 2007a, p. 106).

Ao contrário do que muitas formulações sugerem, o aceite d’“o material” como elemento determinante da realidade não resulta na exclusão das ideias do processo de constituição da realidade. Se, contudo, quer-se a todo custo firmar que somente a coisa ou objeto físico, no sentido do “materialismo crasso”, “determinista”; se voltarmos no espaço-tempo e constatarmos que o *modus vivendi* e o *modus operandi* daqueles homens primitivos eram moldados pelo materialismo determinista. Neste caso, então, deve-se demonstrar que o homem superou as condições primitivas, consolidando-se como um ser histórico, mediante o trabalho, mas *excluindo o trabalho de pensar*. Entretanto, nos ensina Marx devemos partir do “real e concreto”.

Se partirmos do “real e concreto”, do presente momento histórico, e ainda assim se pretender advogar que o movimento do real tem como motor “*o material*” *apartado das ideias*, então seremos induzidos a concluir que, a todo instante, o ciclo da vida dos homens ou, o que é o mesmo, o desenvolvimento da história, *cessa*, para logo em seguida *recomeçar* unicamente a partir da matéria biofísicoquímica; que há um corte entre o velho e o novo, passado e presente. Com essa atitude, estabelecem-se as dicotomias disjuntivas e nega-se a dialeticidade da História. Ademais, neste caso, o processo de produção da vida se torna mecânico, dogmático; portanto, não-dialético. Os homens teriam papel meramente animalesco e, por esse caminho, não haveria história. Mas há história.

3 O MATERIAL(ISMO) [É] DIALÉTICO

“A transformação dialética do real é o nosso próprio destino” (BARATA-MOURA, 2010, p. 21).

O que é o dialético? Por que se considera legítimo e verdadeiro nomear o pensamento de Marx de “material(ismo)-dialético”? Qual o papel têm as ideias no interior do movimento material-dialético constituinte da totalidade do real? Nesta seção, trataremos dessas questões.

Em sentido etimológico, o termo “dialética advém do grego *dialetiké*. “Dia” quer dizer “interação, troca”; o vocábulo “*letiké*” tem a mesma raiz da palavra “*logos*”, significando “razão”, “diálogo inteligível”. Portanto, a significação do/a “dialético/a” é: *movimento racional dialógico*. Isso já nos explica porque afirmamos a dialética como um método, como movimento da razão que quer apreender, e que, para tanto, se desenvolve, necessariamente, com os recursos do diálogo — neste incluídos o pensar, as ideias, as teorias, a consciência de/sobre...

A compreensão do real, da realidade, requer, pois, o concurso das ideias. Contudo, apesar da intrínseca relação, as “ideias” e a “dialética” não são um só coisa, uma identidade. Dialética/o é o movimento do real; e a totalidade do real é constituída pelas condições, relações e contradições do mundo físico, social, etc., produzidas a partir do “material”, dentre as quais as ideias. Assim, as ideias são conteúdos constituintes do movimento dialético do real. As mudanças da realidade decorrem, também, da atividade dos diálogos, marcados por contradições, por exemplo. A dialética, por sua vez, é a força total produtora do movimento do real. Assim, ontologicamente concebida, ela não consente que o enunciado que afirma “o material como determinante do real” seja a afirmação d’“o material” como um conteúdo desprovido e imune à atividade do pensar e seus produtos: as ideias, as consciências dos indivíduos etc. Por isso mesmo, é bem explicativo e exato dizer que, para Marx, em sentido ontológico, *o que determina a realidade é o material-dialético*; e que a perspectiva epistemológica pela qual ele pensa, compreende explica a realidade é a material-dialética.

Nos escritos de Marx, entendemos, o “dialético” é admitido com um duplo sentido. Em sentido *epistemológico*, dialético designa um tipo de método pelo qual Marx, inspirado por Hegel, investigou a realidade e expôs os resultados dessa investigação sobre a realidade. Em sentido *ontológico*, o dialético é uma espécie de for motriz das condições e contradições que engendram a realidade, a história dos homens. O movimento dialético não é o descarte das ideias, mas, antes, a superação do materialismo crasso, determinista: antidialético.

O ilustre filósofo e professor Barata-Moura (2014, p. 234-235), profundo conhecedor do pensamento de Marx, respondendo à questão “como é que o Marx pensa?”, elabora assim: “Marx, que não escreveu muitas páginas e nenhum livro sobre a ‘dialética materialista’, ou sobre o ‘materialismo dialético’ [...] pensa de uma maneira dialética com fundamento ontologicamente

materialista”.¹⁰ “Um dos contributos maiores de Marx para o patrimônio filosófico da humanidade [...] desenvolve-se, no plano ontológico, sobre o fundo (estruturante) de uma tese que reputo determinante: a da *unidade de materialismo e dialética*” (BARATA-MOURA, 1997, p. 88-89). E, algumas páginas adiante, afirma que “é possível falar do caráter *material* dos processos sociais [porque] a materialidade não se restringe ao domínio reico dos entes ‘naturais’.” (BARATA-MOURA, 1997, p. 95).

Estamos em acordo com essas palavras lúcidas e precisas de Barata-Moura. De fato, a composição dos processos sociais exige conteúdos dialéticos: os diálogos, as ideias, as contradições... Mas é certo que muitos marxistas (materialistas) desconfiam da presença das ideias no interior do pensamento materialista-dialético de Marx. Minha hipótese é de que estes que suspeitam têm medo de chegar à conclusão de que as ideias são partes do material. No fundo, eles receiam ter que se encontrarem com a lógica dialética idealista de Hegel.

Entretanto, assim pensamos, para os querem entender Marx, esse encontro é inevitável e imprescindível porque Hegel é o “pai” do intelecto lógico-dialético de Marx¹¹. E, sendo assim, deve-se aceitar que essa paternidade deixou traços genéticos no pensamento marxiano. Por outro lado, os marxistas não deveriam nada temer porque: 1) o idealismo de Hegel é dialético; e 2) o materialismo de Marx é dialético. Portanto, o idealismo hegeliano e o materialismo marxiano não se excluem. Dito isso, destacamos ainda que essa filiação genética de Marx a Hegel é a primeira grande pista para inferimos que “o material”, em Marx, é dito dialético, inclusive, pelo fato de estar vinculado às “ideias” e ao mundo destas. “O material” do qual nos fala Marx é constituído de múltiplas determinações, dentre elas as ideias.

Apesar das divergências — a dialética de Marx é materialista e a de dialética de Hegel é idealista —, e apesar dos marxistas, Marx assume, ao abrigo de um viés materialista, a validade das categorias “totalidade”, “contradição”, “determinação” etc., contidas na dialética hegeliana. Adota, afinal, a dialética idealista hegeliana como arquétipo da sua dialética

¹⁰ A pergunta e a resposta são partes de uma Entrevista que o Prof. Dr. José Barata-Moura concedeu a mim, na tarde do dia 08/07/2014, em seu gabinete de estudos, na cidade de Lisboa, Portugal. A Entrevista está publicada no periódico *Cadernos de Educação: Pensamento Educacional*, Curitiba, vol. 9, nº 22, mai./ago., p. 231-250, 2014. E também em: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 8, p. 308-323, 2017.

¹¹ O próprio Marx reconhece essa sua condição quando sentença: “critiquei o lado misticador da dialética de Hegel há já quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava em moda. Mas, precisamente, quando elaborava o primeiro volume do *Kapital* [...], muitos tratavam Hegel [...] como um ‘cachorro morto’. Confessei-me, por isso, abertamente **discípulo** daquele grande pensador e coquetei mesmo aqui e ali no capítulo sobre a teoria do valor com o modo de expressão que lhe é peculiar”. (MARX, 1990b, p. 22, grifo nosso).

materialista por considerar que “a mistificação¹² que a dialética sofreu nas mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha sido ele a expor, pela primeira vez, de um modo abrangente e consciente as suas [*da dialética*] formas de movimento universal” (MARX, 1990, p. 22).

Isto posto, doravante, iremos fundamentar, com Marx¹³, a tese que assegura ser legítimo e verdadeiro caracterizar o pensamento de marxiano com a expressão “material(ismo)-dialético”. Marx assumiu a tarefa de argumentar para negar o materialismo determinista e, simultaneamente, criar o materialismo dialético¹⁴, que não é a negação pura e simples do pensar, das ideias, das teorias, etc. Marx atuou para criar um “materialismo *novo* [que], na verdade, [é] uma *ontologia nova*” (BARATA-MOURA, 2012a, p. 128); e então forjou “o materialismo moderno [que] é substancialmente dialético” (ENGELS, 1987a, p. 318).

Lendo Marx, vê-se que ele não preconiza o dualismo e a disjunção que põe o material casto separado da ideia impura, o ser como um oposto ao pensar, a existência como adversária da consciência. Se estas disjunções forem aceitas como válidas e verdadeiras, então estará afirmado um tipo de idealismo que sugere a existência de dois mundos que não se comunicam: o do material e o do ideal¹⁵. Mas, caso Marx pensasse nesses termos, teríamos que deduzir que ele pensa antidialeticamente. Contudo, para Marx, ser e pensar não são alheios um ao outro¹⁶.

Em tom de advertência, Marx enunciou: “parece ser correto começarmos pelo real e concreto [Realen und Konkreten], pelo pressuposto efetivo” (MARX, 1983, p. 34). “Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso” (MARX, 2011a, p. 54). “Falso” porque o fenômeno — aquilo que aparece como “real e concreto” — é, *a priori*, indeterminado, caótico. De início, o que se sabe sobre o suposto “real e concreto” é o que se pode captar por intermédio dos sentidos físicos ou estão consagrados pelo senso comum. Porém, os sentidos físicos e o senso comum são incapazes de revelar o real em sua totalidade e dialeticidade.

¹² A “dialética materialista” tem sido mistificada por alguns intérpretes de Marx. Sobre isso, Löwy escreveu: muitos assinalam que “a dialética marxista é aquela teoria científica que explica o comportamento dos indivíduos por seus interesses materiais, sobretudo os econômicos. Eu acho que se se definir o método [dialético-materialista] marxista nesses termos, o fundador desse método não seria Marx, nem Engels, mas Adam Smith e os seus representantes atuais seriam Milton Friedman e a escola Monetarista de Chicago” (LÖWY, 1998, p. 17).

¹³ A meta de fundamentar com Marx significa buscar “estabelecer um diálogo com ele, não para forçá-lo a dizer o que não dissera, mas diria se vivo fosse” e, assim, “atualizar seu sistema categorial” (TEIXEIRA, 2008, p. 90).

¹⁴ Pelo bem da verdade, Engels ressalva que: “a dialética materialista [...] não foi descoberta apenas por nós [ele e Marx], mas também, independentemente de nós e mesmo independentemente do próprio Hegel, por um operário alemão, Joseph Dietzgen” (ENGELS, 1987b, p. 194-195).

¹⁵ Adoto esse neologismo, por vezes, para distinguir entre os significados de “ideia(lismo)” e “ideal(ismo)”. O primeiro termo se refere às ideias, às teorias, etc. O segundo diz respeito ao pensamento utópico, quimérico.

¹⁶ Neste ponto, Marx segue Hegel para quem “o método dialético não é nada distinto de seu objeto e conteúdo; pois é o conteúdo em si, *a dialética que ele encerra em si mesmo, que o impulsiona para frente*” (HEGEL, 1970, p. 50).

Para Marx, o que está (dis)posto como “material” é o ponto de partida da investigação. Mas esta condição não faz d’o material” uma essência autoevidente; seu conteúdo e relações precisam ser decifrados. “O material”, que aparece no início como totalidade “real e concreta” é “uma representação caótica do todo” (MARX, 2011a, p. 54), uma representação abstrata e genérica do real. Em virtude desta sua condição, “o material” carece de ser submetido à análise dialética afim de se possa precisar suas determinações: seu conteúdo, suas relações e consequências. E essa análise deve ser necessariamente dialética porque se o real é constituído pelo material-que-é-dialético, então o real só será mais bem compreendido se analisado da perspectiva ontoepistemológica material-dialética.

Para firmar sua dialética materialista, Marx criticou o fundamento idealista da dialética de Hegel, qual seja: a dialeticidade ou movimento da “Ideia”. Marx (2010a, p. 38-39) avalia que, com esse princípio, Hegel quer fazer aparecer a “ideia” como matriz da realidade desconhecendo as causas da logicidade do real. A dialética de Hegel funda e explica o real a partir da subjetividade: da cabeça do Ser-que-pensa. Ao contestar essas teses de Hegel, parece que Marx dirige-se para referendar uma tese oposta: a de que “o material” anula a participação das ideias como base fundante e explicativa do real. Entretanto, o que a crítica de Marx revela é a intrínseca relação entre o material e o ideal (as ideias).

A dialética marxiana é a dialeticidade d’o material”. Essa dialeticidade não extingue a atividade das ideias na configuração da realidade; ela, porém, é condicionada. Alguns desses condicionamentos estão contidos na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* onde Marx (2010b, p. 151) afirma que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas”. Noutro ponto, Marx (2010b, p. 152) assinala que “a teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação das necessidades desse povo”; e essas “necessidades” não serão satisfeitas e tampouco haverá transformações no mundo dos homens quando “a vida prática é desprovida de espírito” e “a vida espiritual é desprovida de prática” (MARX, 2010b, p. 155). Marx entende, afinal, que há uma cumplicidade, uma dialeticidade, entre o material e o ideal.

Em *A Ideologia alemã*, Marx apresenta mais fortemente suas (e de Engels) formulações do materialismo dialético. Nesta obra, notadamente nos textos sobre Feuerbach, reside, de modo claro, a afirmação das condições materiais como fundamento do viver e pensar vida dos homens. Mas em nenhum momento Marx postula a supressão das ideias, que são partes da atividade humana, da história. Ao contrário disso, Marx e Engels afirmam ser necessário

fundar o “verdadeiro materialismo” porque o materialismo de Feuerbach “recai no idealismo” na medida em que “nele não se encontra a história. [...]. Nele, materialismo e história divergem completamente” (MARX E ENGELS, 2007a, p. 32); e a história se faz, também, com e pelas ideias, pelas consciências dos indivíduos.

Marx e Engels também pregam que “o materialista *prático* [...deve buscar...] revolucionar o mundo, enfrentar e transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado” (MARX E ENGELS, 2007a, p. 28). Neste caso, a pergunta é: faz-se a revolução, o enfrentamento e a transformação prática do mundo sem as ideias? Marx e Engels oferecem uma resposta à essa questão quando fazem as seguintes proposições:

o modo pelo qual os homens produzem seus meios [...] não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos.” (MARX E ENGELS, 2007a, p. 87).

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real (MARX E ENGELS, 2007a, p. 93).

O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. E nesta situação, as ideias, a consciência tem um papel histórico. Apenas quando separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor (MARX E ENGELS, 2007a, p. 95).

As *Teses Ad Feuerbach* (1845) são um esboço crítico no sentido de negar o “materialismo feuerbachiano” e, ao mesmo tempo, afirmar fundamentos do materialismo dialético, que enfatiza a atividade dos homens que, efetivamente, não existe dissociada da atividade do pensamento, das ideias. Na avaliação de Marx (2007b, p. 533), “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [físico] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente.” A “atividade humana”, porém, não é a separação entre “o objeto (físico)” e a subjetividade; ela é uma conjunção dialética que pode adequadamente ser nomeada de “atividade revolucionária, *prático-crítica*” (MARX, 2007b, tese 1, p. 533). A demonstração da veracidade objetiva das ideias não pode ser realizada somente de modo prático, ou apenas de modo teórico: é uma atividade dialética, isto é, “*prático-crítica*”.

Ainda na direção de argumentar e testar o funcionamento do seu materialismo dialético para compreender e explicar a realidade, notadamente na área da economia política, Marx fez quatro destacados experimentos ao longo de sua atividade intelectual como escritor: 1) os *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*; 2) a *Miséria da Filosofia* (1847); 3) os *Grundrisse*, de 1857; 4) o Livro I d'*O Capital* (1867). Em todos esses experimentos Marx

explicitou sua aproximação e/ou distanciamento em relação à filosofia dialética de Hegel. A estratégia de tomar Hegel como interlocutor proporcionou a Marx dois frutos: 1) a compreensão de que a “Ideia” não é, isoladamente, o fundamento ontológico do real; 2) vislumbrar o caráter “crítico-revolucionário” da “dialética” de Hegel e dar a ela um caráter racional ao pô-la de pé. E Marx assumiu estes dois elementos como fundamentos da dialética do material.

Os *Manuscritos Econômicos-filosóficos de 1844* são o início da aplicação prática dos resultados da crítica de Marx acerca dos “interesses materiais” com os quais se defrontou em 1842/43. Nessa obra, entre um conjunto de manuscritos sobre “economia nacional (política)”, sobre o trabalho e o comunismo, consta uma apreciação de Marx acerca de como Hegel apresentou a dialética na *Fenomenologia do Espírito*. Qual a razão desse diálogo com Hegel?

Nossa resposta a essa pergunta é: Marx não enxergava a dialética de Hegel como uma contraposição radical ao seu materialismo. Marx não concebe que a dialética introduza, no movimento do real, as ideias como sementes da irracionalidade. Ao contrário disso, ele admite que “a grandeza da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel [...é...] seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador [...]” (MARX, 2004, p. 123) do real.

Também nos *Manuscritos de 44* Marx assinala que a “essência humana não pode ser reduzida” à lógica do “ter”, como se esta fosse a síntese perfeita “de todos os sentidos físicos e espirituais” (MARX, 2004, p. 108). Conforme pensa Marx, se o que se pretende é compreender a realidade, isto não será conseguido com uma lógica que põe o material e as ideias na condição de extremos que se excluem. Não será somente pelo “sentido do ter” e nem apenas pelo sentido do “pensar”, “mas é por todos os sentidos que o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2004, p. 110); o movimento do real é o movimento dialético do “ter” e do “ser (pensar)”. O real não é dado, como quer Hegel, pela “dialética pura” (MARX, 2004, p. 123); tampouco o é pelo material mecanicista. Por isso mesmo, Marx se viu impelido a *criar* o materialismo dialético.

Em outras passagens dos demais textos dos *Manuscritos de 44*, Marx faz aparecer a relação entre o material e a ideia/a dialética. É nesta direção as seguintes palavras de Marx: “o homem faz da sua atividade vital [do seu trabalho] um objeto da sua vontade e consciência. Ele tem atividade vital consciente. [...] A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal” (MARX, 2004, p. 84). Ora, se o trabalho, a “atividade vital consciente” dos homens, não é uma condição *a priori*, imediata, mas mediada, cabe indagar: essas mediações advêm unicamente do material, da coisa física dos objetos? Pode “o trabalho” ser uma “atividade consciente” sem a mediação das ideias? O modo de pensar do Marx nos diz

que não. Porque os homens (se) produzem como seres pensantes. Este é um dos caracteres distintivos dos homens em relação aos demais animais. Estes produzem somente para atender suas “carências físicas”, orgânicas; enquanto que os homens se relacionam com a Natureza mediados pelo pensamento, pelas ideias etc. “A via física e mental do homem está interconectada com a natureza” (MARX, 2004, p. 84). “Pensar e ser são, portanto, certamente, *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua.” (MARX, 2004, p. 108). “Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com uma coisa se esta se relaciona humanamente com o homem” (MARX, 2004, p. 109). Esta unidade entre ser e pensar, do mundo objetivo das coisas com o mundo subjetivo humano só é possível compreender pela ótica do materialismo dialético.

Em *Miséria da Filosofia*, Marx se posiciona contra o senhor Proudhon pelo motivo deste ter se apropriado, equivocadamente, das categorias da dialética de Hegel para pensar a economia política burguesa. O fato mais grave, conforme Marx, é que Proudhon apresenta tais categorias teóricas como se elas fossem autônomas em relação às condições e à produção material das quais, na verdade, enfim, elas derivam. As ideias, na forma de teorias, argumentos etc., “são expressões teóricas, abstrações das relações sociais de produção” (MARX, 1985, p. 106). Marx aponta as limitações das “ideias” no sentido que elas não produzem o real sozinhas, a partir de si mesmas, precisamente porque elas são partes do diálogo com as condições materiais.

Conceber que as ideias são podem, de modo independente, gerar o mundo, eis perigo do idealismo. Marx alerta sobre isso ao afirmar que, “[...] na teoria, é fácil abstrair [abolir] as contradições que, na realidade, se encontram a cada instante” (MARX, 1985, p. 118). Já para os materialistas não-dialéticos, o problema ocorre porque eles assumem a afirmação do princípio materialista como negação absoluta do valor e função das ideias. Para Marx, afinal, não se deve descartar as ideias, porque então restaria apenas o real sem mediações, a realidade imediata. Mergulhado no imediato, o agir do homem torna-se um ativismo cego estéril. Para evitar esse erro, as ideias devem ser sempre consideradas como conteúdo do movimento material dialético constituinte do real. Mas o fato de as ideias cumprirem esse papel não lhes dá a condição de se situarem aquém ou além da história. As ideias devem ser vividas conforme sua condição: históricas e transitórias.

Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com sua produção material, produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias em conformidade com suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas

quanto [são eternas] as relações que exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios* (MARX, 1985, p. 106).

Em 1857, no texto geral e na *Introdução aos Manuscritos econômicos de 1857-1858 (Grundrisse)*, que é o terceiro experimento teórico-crítico em que aplica sua concepção material-dialética da realidade, Marx mantém os supostos e resultados teóricos dos experimentos anteriores, vale destacar: 1) o recurso à dialética, para afirmar e explicar a história: a transitoriedade das condições materiais e das ideias; 2) a afirmação d“o material” como “o concreto” a partir do qual o movimento dialético do real é engendrado; 3) a consideração d“o material” como fator produtor condicionante do viver dos homens; 4) o trabalho como elemento ontologicamente constituinte da condição humana. As próximas passagens são, conjuntamente, testemunhas desses tópicos que destacamos.

Sobre o caráter dialético, transitório das ideias (1), Marx escreveu: “as categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas — justamente por causa de sua abstração —, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas” (MARX, 2011b, p. 83-84).

Sobre “o material” como o determinante do real (2), Marx sentenciou: “parece ser correto começar pelo real e concreto”, ou seja, pelo “material”, que “é o fundamento e o sujeito do ato social de produção [do real] como um todo” (MARX, 2011b, p. 76-77). Sobre esse começo, o próprio Marx enfatiza que “o material”, inicialmente, é uma representação “caótica” do real, cujo conteúdo é inespecífico. Especificar “o material” requer decompô-lo em suas partes para, então, conhecermos suas “determinações mais simples”, ou seja, obter conceitos mais precisos. Considerar “o material” como o fator que desencadeia o movimento dialético produtor do real, esta condição não faz dele um conceito autoevidente; não quer dizer que seu conteúdo, as relações que engendra e o funcionamento dessas relações etc., estejam eternamente dadas. A investigação acerca d“o material” apontará, ao final, a natureza dialética do mesmo.

A natureza d“o material”, conforme pensa Marx, é multideterminada. Pode-se ler isto quando ele diz que “o concreto [‘o material’] é concreto [— ou seja: é assim adjetivado —] porque é a reunião de muitas determinações. Portanto, unidade do diverso” (MARX, 2011b, p. 77-78). Em razão de ser uma totalidade multideterminada, é complexo delimitar o conteúdo do “material”. Este pode ser: 1) a matéria física da Natureza, moldada pelas forças da própria Natureza e/ou pela ação dos homens; 2) o trabalho dos homens e as relações (im)postas pelo

trabalho; 3) o pensamento, a ideia, na medida em que mantenham vínculos com a realidade; 4) a história, entendida como movimento dialético do “material”, etc.

Relativamente às condições materiais como matrizes da vida dos homens (3), Marx escreveu: “quando se fala de produção, sempre se está falando [...] da produção de indivíduos sociais” (MARX, 2011b, p. 56). A produção não é somente produção de objetos, mas também de pessoas e, portanto, daquilo que é próprio das pessoas: as ideias, etc. A produção é um “*universal*, [...] algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações” (MARX, 2011b, p. 56). Ora, o fato de a produção ser “multiplamente articulada” e dividida em diversas “determinações” dá-se em função do caráter dialético do “o material”.

O trabalho é um pensar e fazer ontologicamente constituinte das condições das vidas dos homens; portanto, é um elemento construtor da materialidade. Para Marx, o trabalho consciente, a atividade vital humana, não deve ser reduzida à atividade sobre “o material”, este entendido como a matéria-prima da Natureza, das coisas etc. Se assim fosse, ter-se-ia que admitir o trabalho dos homens como algo realizado apenas por meio de seu “metabolismo material”, totalmente independente do “metabolismo espiritual”: da atividade do pensar. Por esse caminho as relações de conexões sociais seriam “conexões coisificadas” (MARX, 2011b, p. 163). “Porém, é absurdo conceber tal *conexão* puramente *coisificada* como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (**em oposição ao saber e ao querer reflexivos**) e a ela imanente” (MARX, 2011b, p. 164, grifos nossos).

No *Pós-fácio da segunda edição d’O Capital*, (1873), Marx, tal como fizera nos experimentos anteriores da sua perspectiva material-dialética, insiste na validade da dialética como caminho (método) para se compreender “o material” que determina. Essa persistência é prova de que ele estava convencido de que “o material” é a base ontológica dialética do real; e que, portanto, somente será devidamente compreendido se assim for considerado.

No *Posfácio*, Marx discorre sobre o percurso a ser aplicado para se analisar o conteúdo do “o material”. Diz Marx (1990, p. 21): “a investigação tem de se apropriar do material em pormenor, de analisar as suas diversas formas de desenvolvimento e de seguir a pista do seu [‘do material’] vínculo interno”. Note-se: “a investigação tem de se apropriar do material” e não da *matéria*, enquanto coisa física. E continua Marx: “somente depois de completado esse trabalho [analítico] pode o movimento [material-dialético] real ser exposto em conformidade [corretamente]” (MARX, 1990, p. 21). Em razão disso, a pergunta é: será possível analisar o

material-dialético constituinte do real, compreender suas “formas” e seus “vínculos” (sua lógica) sem o recurso ao pensamento, às ideias?

Na continuidade do texto do *Posfácio*, Marx escreveu:

Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma num sujeito autônomo sob o nome de ideia, é o demiurgo do efetivamente real, que forma apenas seu fenômeno exterior. Para mim, inversamente, o ideal [o ideal: o que pertence ao domínio das ideias] não é **nada** senão o material transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX, 1990, p. 21-22, grifo nosso).

Na passagem supracitada, o termo destacado — “**nada**” — parece a negação categórica do papel das ideias no interior do processo material-dialético de constituição do real. Porém, se melhor atentarmos à frase veremos que Marx está atribuindo um significado às ideias ao conceituar que “o ideal”, o mundo das ideias, é algo, a saber: “o material transposto e traduzido na cabeça do homem”. Marx está afirmando, portanto, que: 1) há uma intrínseca relação entre “o material” e a ideia; 2) a materialidade das ideias fica provada pelo fato de “o material” ser compreendido e explicado por meio da ideias.

Lembramos, aos que persistem em afirmar o materialismo dialético marxiano como abolição da ideia, que Marx não pensa segundo os cânones da lógica clássica. O fato de Marx afirmar a diferença entre a sua dialética e a de Hegel não implica dizer que a dialética do material seja a exclusão da dialética da ideia. Esse antagonismo supostamente insuperável entre o material e o ideal não deve ser aceito por um motivo, que se ampara na lógica dialética, qual seja: o de “o material” e a “ideia” “não são extremos irreconciliáveis”. Por conseguinte, a ação promotora da disjunção entre o material e a ideia é um ato acrítico, antidialético.

Na sua figura racional [isto é: de base materialista], a Dialética é um escândalo e uma abominação [...] porque, na compreensão positiva do existente [do real], ela encerra também ao mesmo tempo a compreensão da sua negação, da sua decadência necessária; porque ela apreende cada forma devinda no fluir do movimento, portanto, também pelo seu lado transitório; porque não deixa que nada se lhe imponha; porque, pela sua essência, é crítica e revolucionária (MARX, 1990, p. 22).

Enfim: para sermos coerentes com o modo de pensar dialético de Marx, devemos assumir a tese de que a contradição entre o material e o ideal não é disjuntiva — do tipo “isto” ou “aquilo”; é uma contradição dialética. “O material” de que nos fala Marx é dialético; portanto, o materialismo marxiano não é a supressão do valor e da função do pensar, das ideias, na constituição do processo material- dialético do real, da vida dos homens, da história.

4 CONCLUSÕES: O MATERIALISMO DIALÉTICO CONSEQUENTE

A afirmação do material como *arché* do real é consenso entre muitos teóricos marxistas. Essa harmonia, porém, fragiliza-se quando se discute a problemática do conteúdo do material. Em razão desta situação assumimos a tarefa de discutir sobre “o que é o material, em Marx”.

Os desenvolvimentos que fizemos ao longo do texto permitem formular, sinteticamente, as seguintes proposições responsivas: *O material é a base ou condição ontológica determinante do movimento do real; aquilo que (re)produz o real, eis “o material”. Este, porém, não é material no sentido das coisas ou objetos do mundo físico; tampouco o material é a ideia, o pensamento, que se autonomiza e atua, sozinha, para (re)produzir a realidade. O material é o processo histórico-dialético no qual as condições do modo de produção da vida social, econômica etc., e os produtos destas condições — as ideias, a consciência dos homens, etc.— determinam, não sem contradições, o movimento do real, a realidade.* Para Marx, “o material” não é um composto de matéria biofísicoquímica que suplanta o pensar.

Ao buscarmos subsídios teóricos para responder sobre o sentido do material concluímos que o pensamento filosófico de Marx é adequadamente qualificado quando nomeado de “materialismo dialético”. O aceite dessa adjetivação *parece* superar interpretações reducionistas do materialismo marxiano. Mas essa *aparência* é desfeita tão logo se trata de extrair e, máxime, assumir as consequências do “materialismo-dialético”. Aqui, como “conclusões”, destacaremos algumas consequências necessárias do aceite do materialismo dialético de Marx.

Mesmo admitindo o materialismo-dialético, muitos afirmam que as ideias, a consciência e o pensar são meros “reflexos”¹⁷ do material que, afinal, é o que *determina* o real. Essa tese carece de fundamentação caso se aceite que Marx: 1) criou o materialismo dialético, e não a tese de que “o material” precede e prescinde o dialético; 2) pensa dialeticamente. Se se

¹⁷ “Não se pode dissociar o exercício da dialética no plano do saber e o seu exercício no real. De fato, a dialética não quer ser senão o movimento do real. É certo que isto pode ter uma dupla significação: ou o saber dialético não passa de reprodução, de reflexão, de imagem diretamente enviada do real; ou saber e o real estão em relação dialética, sem que, por isso, real e saber sejam dissociáveis. Parece que, para Marx (ao contrário do que encontraremos em alguns de seus discípulos), se trata mais de uma teoria da relação dialética do saber e do real do que de uma teoria do “reflexo” (CALVEZ, 1975, p. 28, grifos do autor).

aceita que a “ideia” e o “material” são “extremos reais [e] não podem ser mediados um pelo outro” (MARX, 2010a, p. 105), então o pensamento de Marx não pode ser nomeado de “materialismo-dialético” porque, neste caso, estar-se-ia tomando “o material” como conteúdo antidialético, como realidade estritamente física e que exclui às ideias, por exemplo.

De qual conteúdo lembramos quando dizemos ou ouvimos “dialético”? Se a resposta for “do pensar”, “das ideias”, “do diálogo”, “das contradições”, então é impossível negar a participação do elemento dialético no processo de determinação do real. Todavia, para preservar a expressão materialismo-dialético, e evitar a situação de ter que admitir a dialética como partícipe da determinação do real, poder-se-ia pensar em um argumento moderador pelo qual se sustente que o fator material é o *conteúdo inicial determinante* enquanto que o elemento dialético aparece somente no processo e como produto da determinação, que é material. Mas, note-se, que este argumento é ardiloso porque parte de um pressuposto antidialético que afirma a dissociação entre o “material” e o “dialético” ao considerar que o “material” é o conteúdo-base e, distinto deste, inexoravelmente, o “dialético” é o resultado ou, quando muito, o meio/instrumento processador d’o material”. Se assim for, então não há o materialismo-dialético, mas, sim, o material e o dialético admitidos pelo critério da lógica clássica formal. O ato de pensar a relação material/dialético como uma disjunção é um fundamento do Materialismo determinista — que afirma o papel exclusivo da matéria física como demiurgo do real — e do Idealismo dogmático — que afirma as ideias como criadoras do real; mas nunca do Materialismo-dialético de Marx. A perspectiva material-dialética de Marx não afirma a pureza do Materialismo e do Idealismo. *O materialismo-dialético consequente marxiano é a defesa da dialeticidade do processo de engendramento do real, e do método dialético para a compreensão deste engendramento.*

Marx pensa dialeticamente; e sob esse prisma é impossível que seu materialismo seja o *apartheid* entre o “material” e o “dialético”, porque isto seria negar o materialismo dialético. Se Marx pretendesse afirmar essa separação teria que identificar e fundamentar o momento — de um processo que, por ser dialético, não exclui nada *a priori* — em que o pensar, as ideias, o diálogo etc., sobre o Eu, o Outro e o Mundo são suprimidos para deixar valer, exclusivamente, o “material” coisificado como determinante do movimento constitutivo do real. A comprovação da dissociação entre “o material” e o “dialético”, ou a prova de que esse é apenas reflexo daquele, implicaria, em todo caso, na perda do sentido da expressão “materialismo-dialético”. Respondendo à questão “no que consiste e o que tem de novo no materialismo fundado por Marx?”, Barata-Moura declarou categoricamente: “o materialismo de Marx é um

materialismo dialético; e a novidade está na unidade de materialismo e de dialética” (BARATA-MOURA, 2014, p. 236-237). Afirmar o divórcio entre o material e o dialético é negar a unidade material-dialética, é praticamente uma recusa do pensamento de Marx.

O conceito “material” está dentro da perspectiva material dialética de Marx e Engels. E, para estes autores, a materialidade do “Ser”, as condições do mundo real, da história, não se restringe aos limites do mundo dito material (corpóreo, físico dos objetos); o material não é uma coisa petrificada, a qual se pode agarrar, prender, e isolar de tudo e de todos. Numa formulação genérica é correto dizer que o material é o *princípio* ou *elemento ontológico* determinante do real. Mas este enunciado é, ainda, *abstrato* e carece ser mais bem explicitado. Com esse intuito, na medida em que se considera o real em sua dinamicidade, enquanto movimento dos homens que trabalham, pensam e fazem a história, e que para tanto estabelecem relações entre si, então é mais objetivo afirmar “o material” como o *movimento histórico-dialético* de determinação do real, da realidade. Assim admitido, “o material” é algo mais enriquecido porque está posto como um ente de múltiplas determinações e conexões. Afinal, não deve ser dito dialético um materialismo que nega a multideterminação do material.

No materialismo dialético consequente de Marx as ideias participam da determinação do real”; elas não são “mônadas”, discursos desvinculados das condições materiais. Mesmo uma investigação inicial sobre a historicidade do material revela a conexão dialética deste com as ideias. Esta conexão, porque dialética, é uma via de reciprocidade: as condições materiais engendram as ideias: o mundo *ideal*; e este afeta a materialidade: as coisas, a Natureza física. Exemplos dessa conexão são o trabalho e o conhecimento.

O trabalho humano é a conjunção de labor físico e intelectual que resultaram, por exemplo, na invenção de instrumentos que viabilizaram o usufruto da Natureza para o bem estar das sociedades; e as ideias têm papel determinante no trabalho. Inegavelmente, as descobertas, invenções e transformações humanas (educação formal, bússola, roda, fogo, o telescópio, embarcações, telégrafo, energia elétrica, lei da gravidade, elementos químicos etc.) foram mais exitosas porque os homens se puseram a pensar (avaliar e projetar) sobre as condições materiais que viviam e desejavam viver. O pensamento produz ideias, teses, teorias sobre a realidade, isto é, produz conhecimentos; e pelo conhecimento se compreende o mundo. Essa compreensão permite traçar meios e estratégias para a atuação e transformação do real: — é quando se pode dizer que o indivíduo é um “Ser consciente de”. Ademais, as ideias participam da determinação do real na medida em que fazem aparecer as contradições, inerentes à materialidade do real,

mediante a atividade crítica do pensamento. As ideias não são — como prega o materialismo não-dialético — exemplo de um formalismo destrutivo e imaginário; elas são formativas, constituintes do novo e, neste sentido, têm um papel ativo na formatação da realidade.

O materialismo dialético consequente não afirma a validade *ad aeternum* das ideias. As ideias não são verdades *em si e por si*; a validade e vitalidade delas sucumbem tão logo as condições materiais que as geraram são modificadas. Essa conexão das ideias com as circunstâncias da vida social, política, econômica, etc., é o que garante a elas serem ativas no processo de determinação do real. O materialismo dialético reconhece, pois, que sem a mediação das ideias os homens seriam incapazes de pensar, construir, operar e intervir no mundo humano-social: político, econômico, moral, cultural, educativo etc.

O materialismo dialético de Marx não é a reles negação do Idealismo; é, sim, o *materialismo do devir*, que difere do materialismo mecanicista do dever-ser. Marx nos fala do material dialético; portanto, do material que não encerra em si a inércia, a imutabilidade. Ao contrário disso, o material dialético contém em si o movimento; abrange, pois, a contradição, que é condição imprescindível às mudanças do real. A contradição é força acionadora do movimento engendrante da realidade, aí incluídas as práticas e as relações sociais. As práticas e as relações, por sua vez, requerem a atividade do pensamento e o intercâmbio entre os homens; requisitam, pois, o diálogo, e este deve sua existência às ideias. Sem o pensar não há representações simbólicas do real, não há mundo humano, não há história.

Quando se concebe o material unicamente como o mundo físico quantificado perde-se a possibilidade da compreensão da realidade em sua totalidade, uma vez que o real não está limitado ao mundo das coisas, das mercadorias. A materialidade do real, seu conteúdo, é composta, também, pelas relações (políticas, econômicas, educativas etc.) entre os homens. Quando o conteúdo do material é admitido como sendo o objeto concreto, a coisa física, tal conceito produz a tese absurda de que os homens podem mudar o mundo sem quaisquer mediações das ideias. A absurdidade dessa tese reside no fato de ela querer abolir a validade daquilo que é uma condição humana por excelência: o efetivo exercício do trabalho de pensar.

Enfim, é estranho que alguns lutem contra a coisificação dos homens e, por outro lado, não hesitam em defender um materialismo que exclui a teoria, a ideia, o pensamento, etc, do processo de realização das condições humanas. Para além de tudo isso, é preciso reconhecer que muitas das divergências nas interpretações das ideias de Marx decorrem do fato de que, muitas vezes, os marxistas, na ânsia de se afastarem do idealismo, têm se encaminhado para o

outro extremo e afirmado tão-somente o *hard materialism*, o materialismo antidialético. Os que negam as consequenciais ou implicações do materialismo dialético negam, todavia, o sentido pleno do materialismo-dialético marxiano.

REFERÊNCIAS

- BARATA-MOURA, José. *Materialismo e Subjectividade: estudos em torno de Marx*. Lisboa: Edições Avante, 1997.
- BARATA-MOURA, José. *Dialética marxista*. Lisboa: Edições Avante, 2010.
- BARATA-MOURA, José. *Sobre Lênine e a Filosofia: a reivindicação de uma Ontologia Materialista Dialética como Projeto*. 2 ed. Lisboa: Edições Avante, 2012a.
- BARATA-MOURA, José. *Totalidade e Contradição: acerca da Dialética*. 2 ed. rev. e aum. Lisboa: Edições Avante, 2012b.
- BARATA-MOURA, José. Entrevista com José Batata-Moura: o material, o dialético, a ideia e a educação em Marx. Apresentação e condução da Entrevista por: Antonio Dias e Avelino Oliveira. In: *Revista Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, Curitiba, vol. 9, nº 22, mai./ago., p. 231-250, 2014.
- CALVEZ, Jean-Yves. *O Pensamento de Karl Marx* (vol. II). 3 ed. Tradução Agostinho Veloso. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring: filosofia, economia, política, socialismo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas: em três tomos* (v. 2). São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1987a.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas: em três tomos* (v. 3). São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1987b.
- HEGEL, George W. F. *Ciência de la Lógica*. 4 ed. Tradução Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. Cidade do México: Ediciones Solar: Hachete, 1970.
- LOWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 12 ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- MARX, Karl. Para a Crítica da Economia Política – Prefácio. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas: em três tomos* (v. 1). Tradução: Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante: Moscou: Edições Progresso, 1982.

MARX, Karl. In: Einleitung [zu den "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie"]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx und Engels Werke* (MEW, band 42). Berlin: Dietz Verlag, 1983.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. Posfácio à segunda edição. In: MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política* (Livro I). Tradução José Barata-Moura et. al. Moscovo: Progresso Editorial: Lisboa: Edições Avante, 1990.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia política - Prefácio*. Tradução Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

MARX, Karl. *A Sagrada família*. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. Tradução Jesus Ranieri. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl. *Teses Ad Feuerbach*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã: crítica...* Tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007b.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*. Tradução Rubens Enderle. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. Introdução à Crítica da Economia Política. In: MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857*. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b. *Ebook*.

MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

TEIXEIRA, Francisco. Marx, ontem e hoje. In: TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. *Marx no século XXI*. São Paulo: Cortez, 2008.

A REAÇÃO DE FEUERBACH A HEGEL E A CRÍTICA MARXIANA À “IDEOLOGIA ALEMÃ”: BASES PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA NA CONTEMPORANEIDADE¹

Wécio Pinheiro Araújo²

Resumo: este trabalho constitui-se enquanto uma análise de corte sincrônico relativa a algumas questões atinentes à crítica desenvolvida por Marx e Engels à filosofia alemã/hegeliana, na obra que ficou conhecida como *A ideologia alemã* (*Die deutsche Ideologie*). Partimos do imbróglio da consciência (*Bewusstsein*) situado em Feuerbach, travejado pela herança hegeliana, e sob a presença do uso que Marx e Engels fazem do conceito de ideologia. No resgate das fontes filosóficas fundamentais ao pensamento marxiano, explora o debate envolvendo ser e consciência, e suas implicações para a questão da ideologia. Por fim, formula uma chave de leitura a partir da crítica marxiana e algumas possibilidades filosóficas que ela oferece para uma crítica da ideologia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Consciência. Feuerbach. Crítica. Atividade sensível. Ideologia.

FEUERBACH'S REACTION TO HEGEL AND THE MARXIAN CRITICISM TO "GERMAN IDEOLOGY": BASIS FOR A CRITICISM OF IDEOLOGY IN CONTEMPORARY

Abstract: This work is constituted as a synchronic analysis related to some questions related to the critique developed by Marx and Engels to the German/Hegelian philosophy, in the work that became known as *The German Ideology* (*Die deutsche Ideologie*). We start from the imbroglia of consciousness (*Bewusstsein*) situated in Feuerbach, crossed by the Hegelian heritage, and under the presence of the use that Marx and Engels make of the concept of ideology. In rescuing the fundamental philosophical sources of Marxian thought, it explores the debate involving being and consciousness, and its implications for the question of ideology. Finally, it formulates a key for reading from the Marxian critique and some philosophical possibilities that it offers for the critique of ideology.

Keywords: Consciousness. Feuerbach. Criticism. Sensitive activity. Ideology.

Introdução: a crítica à “ideologia alemã” e seus “ideólogos”

“Não é a consciência que determina a vida, mas a
vida que determina a consciência”
Marx e Engels

No conjunto dos manuscritos que na edição brasileira compõem a primeira parte de *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007), afora passagens mais rápidas pelo debate com “São Bruno” – referência irônica de Marx e Engels ao contemporâneo Bruno Bauer, a partir de

¹ Este artigo corresponde à versão revisada e ampliada do trabalho apresentado no XVII Encontro Nacional da ANPOF. As atualizações aqui incluídas decorrem do próprio avanço da pesquisa enquanto um *work in progress*.

² Professor e pesquisador na UFPB (graduação e pós-graduação). Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, com estágio sanduíche na Alemanha (CAPES/PDSE) junto à Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Leipzig). Coordenador do Grupos de Estudos em Filosofia e Crítica Social (GEFICS/CNPq). e-mail: wecio.araujo@academico.ufpb.br

uma igualmente irônica alusão ao Concílio de Leipzig³ na Alemanha –, o alvo principal da crítica ali formulada estava em Ludwig Feuerbach (1804-1872). Este posicionamento justificou-se precisamente no fato de Marx e Engels identificarem nele o único crítico sério e que logrou algum avanço relevante com relação ao pensamento daquele que magnetizava todo o debate filosófico no seu tempo: G. W. F. Hegel (1770-1831).

Neste contexto, duas questões norteiam esta exposição. Em primeiro lugar: a forma como estava sendo feita a crítica ao sistema hegeliano; e em segundo: a questão da consciência humana e suas formas de representação – ou a “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*), se preferirmos um termo em moda à época entre os estudiosos de Hegel. Vale salientar que um ano antes – 1844, ainda no exílio em Paris –, nos seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx já havia avançado na sua crítica aos fundamentos ontológicos da dialética hegeliana (incluindo severa crítica ao próprio Feuerbach), trabalho no qual ele apontou na *Fenomenologia do Espírito* o ponto de partida e peça nuclear de todo o sistema hegeliano, embora já tivesse iniciado sua crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, obra tardia de Hegel, ainda nas suas núpcias no distrito alemão de Kreuznach – entre os meses de março e agosto de 1843. Durante a sua lua de mel em Kreuznach, Marx leu dezenas de autores (Diderot, Voltaire, Rousseau etc.), com destaque para Hegel, em uma jornada que lhe rendeu os cadernos que mais tarde ficaram conhecidos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2005a). Também conhecidos, por motivos óbvios, como *Manuscritos de Kreuznach*, estes escritos não foram publicados em vida pelo próprio Marx, tendo ocorrido a publicação em 1844, apenas de uma *Introdução* (*Einleitung*) que, juntamente com *A Questão Judaica* (MARX, 2009), constou no primeiro e único volume dos *Anais Franco-Alemães*.

Neste período, o pensamento de Hegel, consignado na sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, publicada em 1821, passou a ocupar um lugar central no debate político alemão envolvendo a problemática das relações entre o Estado e a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]⁴. Marx então resolve radicalizar essa questão a partir de uma crítica

³ De acordo com os tradutores da edição brasileira de *A ideologia alemã*, utilizada neste trabalho, “O Concílio de Leipzig” designou, na época, a primeira reunião geral da Igreja católica alemã, que se deu a 26 de março de 1845 sob a liderança de Robert Blum e definiu os “princípios e determinações gerais da Igreja católica alemã”. Os delegados negaram o primado do papa e seu poder hierárquico, o celibato, o culto aos santos, as indulgências, os jejuns e as romarias. O uso do termo por Marx e Engels é uma analogia irônica a Bruno Bauer e Max Stirner, os “Padres da Igreja” hegeliana cujos escritos haviam sido publicados em Leipzig pelo editor Otto Wigand.

⁴ Segundo Konder (1991, p. 16), “Em alemão, a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, usada por Hegel, significa tanto ‘sociedade civil’ como ‘sociedade burguesa’, já que a única forma de sociedade civil que podia ser pensada era aquela que nascia com a burguesia. Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão”.

contundente da filosofia do direito de Hegel, na qual irá analisar como o Estado moderno reflete a existência de um sujeito político definido por uma ruptura estabelecida na essência do seu ser e suas formas de sociabilidade, isto é, a cisão entre, de um lado, o trabalhador situado na esfera social e, de outro, o cidadão situado em uma esfera política separada e alienada da vida social⁵.

A importância deste momento está no fato de que, na sua filosofia do direito, Hegel coloca diante de Marx a contradição fundante da sociedade civil-burguesa: a questão de que todos os valores morais e ético-políticos desta sociedade, que têm seu corolário na liberdade proclamada no e pelo Estado racional enquanto ideal moral da vida ética (*Sittlichkeit*), na verdade, estão assentados no egoísmo e na alienação da propriedade privada dos meios de produção e, portanto, esta seria uma falsa liberdade, pelo fato de ser uma liberdade apenas política e formal. Marx não hesitará em radicalizar politicamente esta contradição, ao acrescentar um elemento político que se tornará essencial a todo o seu itinerário intelectual: o caráter de classe do Estado moderno; em outras palavras, a liberdade burguesa detém uma determinação de classe.

Evidentemente sob a influência da reação crítica de Feuerbach⁶ à filosofia hegeliana, Marx escalou sua postura política diante da filosofia do direito de Hegel, declarando abertamente a centralidade da questão da divisão dessa sociedade em duas classes sociais fundamentais, portadoras de interesses políticos opostos e irreconciliáveis, a saber: burguesia e proletariado. A partir disto, Marx situa o papel social da filosofia no contexto histórico daquela época, no qual, segundo ele: “Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar, como resultado do movimento industrial [...]” (MARX, 2005, p. 156). Considerando que o proletariado estava ainda apenas a surgir enquanto antagonista político da classe burguesa, para Marx, a crítica teórica deveria se tornar uma crítica da vida prática, isto é, uma crítica da vida social e política, “elevando-se assim aos problemas humanos autênticos” (MARX, 2005, p. 149). Por sua vez, no arremate da questão, encontrado nas últimas linhas da sua Introdução (*Einleitung*) à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx escreve o seguinte: “Assim como a filosofia encontra as suas armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia” (MARX, 2005, p. 156).

Neste contexto, em torno da obra hegeliana, duas leituras operaram uma rígida polarização, marcada por acirrado debate não somente filosófico, mas sobretudo político. Cada

⁵ Para maior aprofundamento dessa questão, ver ARAÚJO, 2011; 2018a; 2018b.

⁶ Para aprofundar a questão da influência de Feuerbach na formação filosófica de Marx, bem como sua reação crítica a este, ver também TONDA, 2021.

uma destas leituras reivindicava “a correta” interpretação de Hegel: a primeira, baseada na compreensão de que a realidade humana se desenrola na história conforme os desígnios intocáveis da Razão enquanto Espírito do mundo; e uma segunda leitura, que postulava a necessidade da realidade ser submetida à crítica radical da Razão, o que inevitavelmente apontava para a transformação social. Na primeira interpretação, tínhamos os conservadores que ficaram conhecidos como a “direita hegeliana” e, com a segunda, os inquietos jovens denominados “hegelianos de esquerda” – aos quais se alinhou o tão jovem Karl Marx, recém-chegado a Berlim, ainda por volta de 1836/37.

Na esteira desse debate, em meados de 1845/46, Marx e Engels se dão conta da fragilidade teórico-metodológica desses “hegelianos de esquerda”, aos quais atribuíram a pecha de “ideólogos” – leia-se nomes como Bruno Bauer, Max Stirner e consortes –, em face de que, segundo eles, estes realizavam uma crítica insuficiente e superficial, conforme se pode ler na obra que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007). A razão desta ácida e irônica crítica, que faz alusão ao imbróglio ocorrido na época em que o próprio termo ideologia surgiu na França napoleônica⁷, se justificava no fato de que, segundo Marx e Engels, em cada um deles e entre si, ocorria uma mesma operação: inicialmente isolavam algum aspecto do pensamento de Hegel, para, em seguida, dirigirem este mesmo aspecto isolado, seja contra o próprio sistema hegeliano, seja contra elementos igualmente isolados pelos outros. Não obstante, incomodava a Marx e Engels – assim como expressam no tópico *A ideologia em geral, em especial a alemã* (MARX; ENGELS, 2007, p. 83-87) – a constatação de que com tal operação teórico-metodológica, os supostos críticos não conseguiram sequer encontrar a saída do kafkiano labirinto hegeliano, a despeito das suas convictas declarações em ter superado Hegel.

⁷ Conforme narra o sociólogo chileno Jorge Larraín, em seu livro *The Concept of Ideology (O Conceito de Ideologia)* – sem dúvida um dos melhores livros até hoje produzidos sobre o tema, infelizmente ainda sem tradução no Brasil –, foi com Napoleão que o termo ideologia adquiriu o sentido pejorativo utilizado por Marx e Engels. O imperador francês, inicialmente teve como aliado o grupo do filósofo Destutt de Tracy, autodenominado de “ideologistas” (do francês “idéologues” – que poderíamos traduzir como “cientistas das ideias”). O grupo atuava para a consolidação dos propósitos políticos napoleônicos no campo da educação e da ciência, sob o projeto de construção do Instituto da França. Porém, por conta destes intelectuais não aceitarem os excessos do seu autoritarismo, Napoleão se revolta e acusa a sua própria elite intelectual e filosófica de serem doutrinadores sob a alcunha pejorativa de “ideólogos” (do francês “idéologues”). Àquela altura, todo intelectual que manifestasse opinião crítica ao governo napoleônico era acusado de fazer doutrinação ideológica. Assim, os ideólogos rapidamente tornaram-se seus inimigos, e o próprio conceito de ideologia – ironicamente – ingressou no campo da luta ideológica. Significava agora que o liberalismo político e o republicanismo estavam em conflito aberto com o autoritarismo bonapartista. É precisamente este sentido pejorativo que mais tarde será adotado pela ácida crítica de Marx e Engels à filosofia alemã por volta de 1845, no sentido de “falsa consciência”, sobretudo com relação ao grupo que ficou conhecido por “hegelianos de esquerda”.

Por outro lado, para Marx e Engels, Feuerbach seria o único a conseguir lograr, com o seu materialismo de inflexão antropológica, algum avanço à medida que assenta as fraseologias da consciência tão discutidas por esses ideólogos alemães, no próprio homem tomado em sua universalidade enquanto gênero e espécie humanos situados na sua relação com o mundo e a natureza, ou seja, “o homem em geral” (*Menschen im allgemeinen*), nos termos feuerbachianos (FEUERBACH, 2009; 2014). Enquanto isso, os pretensiosos ideólogos alemães estavam circunscritos ao debate endógeno e abstrato da consciência fechada em si mesma, girando em torno de conceitos circunscritos à reflexão pura e descolada da realidade social dos indivíduos concretos situados na vida em sociedade. Conforme explica Sinnerbrink:

Ludwig Feuerbach desenvolveu uma versão “antropológica” radical do humanismo hegeliano, argumentando que a reconciliação entre razão e liberdade exigia uma reconciliação com a natureza externa e com a nossa própria natureza corpórea. Em *A essência do cristianismo* (1841), Feuerbach argumentou que os seres humanos não são feitos à imagem de Deus; Deus é antes uma projeção transcendente dos seres humanos que estão alienados da sua própria essência humana. A explicação crítica da religião de Feuerbach foi radicalmente realizada por Bruno Bauer, que argumentou que a filosofia de Hegel não resulta em teísmo ou panteísmo, mas em ateísmo (SINNERBRINK, 2017, p. 92).

Chegamos então à questão central da nossa problematização: assim como expõem Marx e Engels, para Feuerbach, o homem é o único ser para o qual sua própria universalidade (condição humana), isto é, seu próprio gênero, lhe é “objeto sensível” (*sinnliche Objekte*); em outras palavras, seu gênero aparece-lhe como objeto da sua própria consciência; vejamos.

Feuerbach e a questão da consciência: “objeto sensível” versus “atividade sensível”

“Mas qual é a diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta, é: a consciência.”

Feuerbach⁸

Marx e Engels não hesitam em reconhecer o mérito de que Feuerbach situa a questão da consciência enquanto elemento determinante da essência humana, que diferencia o homem do animal, embora não mais à maneira dos ideólogos alemães. Na sua inflexão antropológica, ele desemboca em um materialismo para o qual a consciência aparece situada no próprio homem e suas relações com o mundo e a natureza, marcadas pelo fato deste ser (humano) possuir a sua própria condição universal de espécie enquanto objeto sensível para si.

⁸ Cf. FEUERBACH, 2009, p. 35.

Em outras palavras, o seu próprio gênero ou a sua “essência genérica” (*Gattungswesen*) – nos termos de Marx em 1844 –, lhe aparece como objeto sensível do qual ele é consciente. Portanto, Feuerbach realinha seu ponto de partida teórico, que não mais estava na consciência assumida como uma abstração em si mesma, mas no próprio homem enquanto ser consciente do seu próprio gênero.

[...] porque consciência no sentido de sentimento de si próprio de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo juízo de coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade. De fato, é o animal para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber (FEUERBACH, 2009, p. 35).

Ao destacar que o termo “consciência” deriva de “saber”, Feuerbach nos permite resgatar a etimologia da consciência na *conscientia*, palavra latina que provém de *scire*, “saber”. Importa ressaltar que a língua alemã foi análoga à latina na formação desta palavra: derivando do verbo *wissen* – por meio das conjugações *wusste* e *gewusst* –, a palavra *Bewusstsein*: “consciência”. Por isso pode-se, em alemão – como faz Feuerbach –, dizer “*Bewusstsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet*”⁹. Na sua crítica ao cristianismo e ao hegelianismo, Feuerbach defende – segundo Marx e Engels – que aquilo que na religião aparece como essência humana encontrada em Deus, na filosofia (leia-se: idealismo alemão/hegeliano) aparece como religião traduzida na forma de ideias e representada na noção abstrata e idealista de consciência. Assim, ele declarava ter superado a religião e a filosofia com seu materialismo. Mas este é precisamente o ponto de embate elencado por Marx e Engels com aquele que respeitosa e ironicamente – mas não sem alguma ironia – nomearam de principal expoente filosófico daquilo que vieram a classificar criticamente como “A ideologia alemã”. Nesta direção, para maior clareza desta exposição, quatro pontos nevrálgicos requerem a nossa atenção.

I

Segundo Michael Inwood (1997, p. 78), o termo *Bewusstsein* (“consciência” ou “ser consciente”) foi criado por Wolff como equivalente do latim *conscientia* e serviu para substituir a *Apperzeption* de Leibniz, que ainda continuaria a ser usada por Kant paralelamente a *Bewusstsein*; embora não por Hegel, Feuerbach ou Marx. Com isto queremos destacar a presença do *Sein* (Ser) na composição da palavra em alemão usada por esses filósofos para designar a consciência de modo a enfatizar de que não se trata de qualquer consciência, mas

⁹ Cf. FEUERBACH, 2009, p. 35 (Nota do tradutor).

daquela consignada a uma compreensão ontológica situada no *Sein* (Ser), precedido pelo radical *Bewusst* que, como vimos, na língua alemã é derivado do verbo *wissen* (saber) no tempo perfeito do indicativo, *gewusst*. Temos então *Bewusstsein*, ou seja, “o ser que sabe” em livre tradução; ou ainda, *Selbstbewusstsein*, que pode ser traduzido como “autoconsciência” – leia-se: “o ser que sabe de si” ou “o ser que se sabe” –, este último, um termo bastante disseminado entre os hegelianos, tachados por Marx e Engels de “ideólogos alemães”. Este detalhe é importante, porque em detrimento da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), termo que julgava por demais idealista, Marx não só conservou o uso enfático do termo *Bewusstsein* na sua crítica ao idealismo alemão, referindo-se à consciência no sentido hegeliano – e, por um lado, concordando com Hegel –, assim como também, por outro lado, irá dialeticamente radicalizar a divergência tanto com Hegel quanto com Feuerbach. De maneira mais específica, Marx simultaneamente irá conservar e negar essa ênfase que ele considerou excessiva, ao apontar que a consciência não pode ser outra coisa que não o “Ser consciente” (*bewusste Sein*). Diante disto, Marx, não raro, usou o termo composto, “*bewusste Sein*”, em suas anotações situadas em boa parte dos manuscritos d’*A ideologia alemã*. Este detalhe permite-nos interpretar a ênfase marxiana ao caráter consciente do ser humano socialmente determinado e historicamente condicionado como sujeito, que ele assentará na práxis¹⁰ enquanto atividade consciente sensível (objetiva) que tem a sua essência no trabalho (*Arbeit*) – categoria primacial na sua ontologia.

Marx reabilita na sua crítica o caráter filosófico e ontológico da atividade humana, colhido em Hegel¹¹, ou melhor, da consciência (*Bewusstsein*) humana como autoatividade determinada pela práxis que revela a centralidade ontológica do processo de trabalho para este ser consciente (*bewusste Sein*). Porém, o próprio Feuerbach não escapará da crítica de Marx e Engels. Na síntese marxiana, é possível afirmar que no acerto de contas com a filosofia alemã,

¹⁰ No debate historicamente acumulado da categoria práxis, temos célebres estudos, a saber: Adolfo S. Vázquez, com a obra de 1967, *Filosofia da Práxis*; Karel Kosik, com sua *Dialética do Concreto*, de 1976; também se destaca o trabalho do francês Henri Lefebvre, intitulado *Sociologia de Marx*, no qual discute práxis tomando enquanto ponto de partida a relação entre hegelianismo e marxismo que, segundo ele, “não cessará tão cedo de apresentar enigmas e de oferecer temas para a pesquisa” (1968, p. 17). Ou ainda, o húngaro György Lukács, do qual destacamos sua “Grande ontologia”, concluída em 1969, e publicada postumamente sob o título de *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2012; 2013), assim como também uma obra posterior, conhecida como “Pequena ontologia”, publicada como *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de 1984.

¹¹ Ainda jovem, nosso crítico irá partir do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*, o que justifica no fato de Hegel enxergar a relevância do trabalho: “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 (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e suprassunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho.” (MARX, 2008, p. 123).

a práxis adquire um status ontológico concreto no sentido histórico e social da compreensão do ser humano pela filosofia, que perde toda e qualquer autonomia sob uma genuína orientação praxiológica para a forma como o pensamento deve proceder diante da realidade.

II

Em segundo lugar, Marx e Engels dirigem sua crítica a Feuerbach concentrada naquilo que consideraram uma espécie de resquício idealista, mesmo na sua inflexão materialista de caráter eminentemente antropológico, vejamos: para eles, ao situar a essência humana no “homem em geral”, isto é, como ser genérico e sujeito consciente do seu próprio gênero, Feuerbach repõe o homem – que segundo ele, a religião havia substituído por Deus e a metafísica pela Ideia – no centro da questão no debate filosófico acerca da sua própria essência. No entanto, segundo Marx e Engels, o faz apenas enquanto “objeto sensível”, demonstrando não compreender este ser genérico como “atividade sensível” (*gegenständliche Tätigkeit*), ou seja, como homem concreto em suas relações reais situadas na produção e reprodução das suas condições materiais de existência.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes [...]. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 32, grifo nosso).

III

O terceiro ponto também diz respeito a outro aspecto atinente à relevância da noção de práxis. Não por acaso, encontramos uma anotação de Marx algumas páginas à frente da passagem supramencionada, na qual ele faz uma referência clara à noção filosófica de atividade consciente objetiva, isto é, práxis (MARX; ENGELS, p. 35, nota de rodapé), a saber: “Minha relação com meu ambiente é minha consciência” (“Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewusstsein“). A chave da questão está no termo *Verhältnis* (relação), ou seja, onde existe uma relação social entre seres humanos e suas condições objetiva de vida, aí temos inevitavelmente a presença do “ser consciente” (*bewusste Sein*); isto é, sujeitos para os quais as suas vidas lhe são não apenas objeto de contemplação ou consciência puramente reflexiva ou perceptiva, mas sobretudo atividade consciente objetiva (práxis). Este aspecto define a forma como este ser existe enquanto autoprodução – seja de linguagem enquanto expressão prática da

consciência que se materializa no discurso e nas práticas discursivas, seja especificamente como atividade produtiva de caráter material. Quando se trata do ser humano, a relação (*Verhältnis*) com seu ambiente não é de um tipo qualquer, mas é sempre e especificamente de atividade consciente objetiva (práxis).

Para Marx e Engels, “o homem em geral” meramente contemplativo de Feuerbach, apesar do avanço que representa, continua prisioneiro da reflexão pura justamente porque permanece situado puramente na reflexão genérica e ainda isolado do seu processo de vida real. Ao contrário, o homem se revela como essencialmente social, e sua razão de ser deve ser buscada no modo como estes homens produzem suas condições materiais de existência. A crítica de Marx e Engels afirma contra o sensualismo feuerbachiano do homem e seu gênero como “objeto sensível”, o indivíduo enquanto ser histórico e social que existe somente à medida que se autoproduz não apenas de maneira consciente, mas sobretudo objetiva, no e pelo processo de trabalho. Nesta direção, a consciência tem na linguagem a sua expressão prática e real, “que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). A linguagem surge exatamente da necessidade irremediável dos seres humanos estabelecerem relações entre si na forma de práticas discursivas.

IV

Por fim, ainda em outra anotação para *A ideologia alemã* (2007, p. 34, nota de rodapé), Marx alerta que “os homens só têm história porque têm de produzir sua vida, e têm de fazê-lo de modo determinado: isto é dado tanto por sua organização física, tanto quanto por sua consciência”, e, diferente dos animais, para os quais, a sua relação com os outros não existe como relação consciente de si em sentido rigoroso, os seres humanos têm de produzir sua vida como uma totalidade de relações sociais, e têm de fazê-lo de acordo com suas possibilidades objetivas, o que inclui a consciência. Marx insiste na observação de que o homem tem também “[...] ‘espírito’, e que esse ‘espírito’ ‘se exterioriza’ como ‘consciência’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34, nota de rodapé/aspas do original). Este é o caminho que leva nossos autores à famosa máxima: “Não é a consciência (*das Bewusstsein*) que determina a vida (*das Leben*), mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Trata-se aqui da vida humana em sua complexidade social compreendida enquanto uma totalidade (*Totalität*) historicamente determinada, o que jamais poderia ocorrer sem a presença de consciência, embora esta não possa mais ser tomada de forma isolada dessa totalidade social, como se a

consciência fosse algo exógeno a este todo – ou ainda, inversamente, sob algum suposto determinismo econômico¹².

No corolário da sua crítica a Feuerbach, Marx e Engels apoiam-se em pressupostos concretos concebidos na história do ser humano e de seus primeiros atos históricos: desde o aparecimento do processo de trabalho enquanto atividade consciente objetiva (práxis) que, ao permitir satisfazer determinadas necessidades, inevitavelmente cria novas outras em um processo *ad infinitum*; até o instante inevitável e irreversível no qual os seres humanos estabelecem relações vitais entre si e com a natureza e, conseqüentemente modificam a si mesmos à medida que transformam, criam e recriam as condições sociais da sua própria existência em um vetor histórico de inércia irreversível, de modo que este ser que trabalha também é trabalhado.

Ao longo do desenvolvimento deste ser social fundado no e pelo trabalho, surgem formas de sociabilidade que, para além da vontade individual, se estabelecem enquanto teias de conexões nas e pelas quais a raça humana se desenvolve como a única espécie que faz história, justamente por ser o único gênero que tem de produzir a sua própria vida. A partir disto, Marx e Engels convenceram-se estar diante de um ser consciente que produz a si mesmo na constante e simultânea negação e conservação dos seus limites naturais, ou seja, na supressão (*Aufhebung*) das suas próprias condições biológicas originárias. Sem abandonar inteiramente a sua condição de animal e os seus limites naturais, o ser humano supera dialeticamente essa mesma condição à medida que a afirma pela sua própria negação a partir do momento que os primeiros indivíduos da espécie realizaram atividade consciente na transformação da natureza com fins à satisfação de uma determinada necessidade. Somente a partir de tais pressupostos é que Marx e Engels irão admitir o ser humano enquanto ser consciente (*bewusste Sein*), de maneira que, em *A ideologia alemã*, refutarão de uma vez por todas, qualquer aceção que se incline a tomar a consciência de maneira isolada ou descolada dessa totalidade social fundada ontologicamente no e pelo processo de trabalho. A partir de então, para eles, a consciência só poderá ser compreendida como um processo social e histórico composto nas e pelas ações e interações do ser humano concreto situado em suas relações sociais enquanto desenvolvimento da sua vida real, compreendida a partir da produção material. Mesmo quando a consciência

¹² Em setembro de 1890, Engels demonstra claramente seu incômodo com qualquer nível de determinismo econômico, ao escrever a Joseph Bloch: “[...] o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e vazia.” Cf. ENGELS; MARX, 1977, p. 34.

adquire capacidade de se imaginar outra coisa distinta do processo de trabalho e pode representar algo que não corresponda diretamente à realidade, estando então em condições de elevar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da filosofia, da arte, da cultura etc. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36); mesmo assim, ela não deixa de ser um produto social, pois não há como a desconectar de sua base histórica¹³.

Desse modo, a consciência aparece sempre estabelecendo mediações inelimináveis com seu processo de vida real fundado na e pela práxis enquanto generalidade concreta e universalidade histórica – conforme arrematou Marx em suas famosas “Teses sobre Feuerbach”. Ou ainda, como podemos ler na afamada máxima encontrada em *A ideologia alemã*: “A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Para além d’*A ideologia alemã*: uma chave de leitura para a crítica da ideologia na contemporaneidade¹⁴

Nesta seção, iremos ensaiar uma chave de leitura para a crítica da ideologia na contemporaneidade, que consideramos possível ser extraída da nossa problematização acerca da crítica marxiana à “ideologia alemã” – comecemos pela seguinte formulação: é na contextura das relações sociais e como essas constituem a experiência dos indivíduos na vida em sociedade que se produzem os discursos e “racionalizações” com a função social de traduzir o conteúdo dessas relações sociais em formas ideológicas destes serem vivenciados. Em outras palavras, as formas de sociabilidade produzidas a partir do trabalho expressam-se também como formas ideológicas. Neste processo, por meio dessas formas ideológicas – a exemplo de comportamentos e crenças que se traduzem em práticas discursivas e vice-versa –, estes indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais produzidas no e pelo trabalho. E é neste conduto de passagem que age a ideologia¹⁵ e acontecem, por assim dizer, as operações de

¹³ E obviamente, Marx não deixa de reconhecer a capacidade da obra de arte em transcender seu próprio tempo, posto que, na própria arte em sua forma social, está presente a busca da universalização.

¹⁴ Embora não seja o caso nesta exposição, o presente autor discute em uma pesquisa iniciada em momento posterior à produção deste texto a problemática da ideologia na era digital, situada na relação entre a imagem e os algoritmos como formas tecnológicas de dominação social, Cf. ARAÚJO, 2021.

¹⁵ É inegável a vasta gama de teorias acerca do polissêmico conceito de ideologia, dentro ou fora do espectro do legado marxiano e da tradição marxista, envolvendo uma constelação de pensadores em torno do tema, do Iluminismo à Escola de Frankfurt, desde Destutt De Tracy, Schopenhauer, Nietzsche, Sorel, Freud e Lacan, até

natureza ideológica na urdidura dos conteúdos e formas sociais que determinam aquilo que estes indivíduos reconhecem como real na experiência da vida em sociedade. Portanto, para além do debate da consciência ao qual estavam circunscritos Marx e Engels no contexto específico d'A *ideologia alemã*, situamos a ideologia justamente na forma como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações que constituem a experiência social. O ponto de partida do argumento aqui é o seguinte: para além do sentido da ideologia resgatado por Marx e Engels, em larga medida, pejorativo, há uma relação entre ideologia e consciência que se mostra essencial ao processo de formação do sujeito moderno e, portanto, não se reduz à “falsa consciência”¹⁶.

Como produto, não de indivíduos isolados, mas de uma sociedade, as ideias enquanto valores, crenças, convicções, discursos, comportamentos etc., exercem a função social de fornecer e modelar formas subjetivas ao conteúdo daquilo que os indivíduos reconhecem como real na experiência social. Somente assim estes indivíduos poderão produzir e reproduzir ações e reações que lhes servirão como formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais na experiência da vida em sociedade enquanto sujeitos políticos. Todo este processo é precisamente aquele que forma (e deforma) os diversos sujeitos políticos de uma sociedade (grupos, classes etc.), assim como a própria sociedade como sujeito, que, na modernidade, atende pela forma capital em termos mais amplos, e pela forma mercadoria enquanto fenômeno celular da sociedade capitalista. Mas como podemos compreender melhor essa relação estabelecida entre, de um lado, a consciência como um produto social e histórico, e de outro, a ideologia não apenas como conteúdo, mas sobretudo como forma? Vejamos.

O filósofo Paulo Arantes, ao tomar de empréstimo algumas acepções da Escola de Frankfurt, acerca do debate historicamente acumulado no tocante à crítica da ideologia (*Ideologiekritik*), nos traz um ponto de corte para o debate contemporâneo:

Para eles [os **frankfurtianos**], o termo ideologia não é mais pejorativo, a ponto de constatarem que a ordem capitalista regrediu tanto que nem mais ideologia produz. A ideologia sempre tem um fundamento de verdade. Ela não é inteiramente falsa, nem é inteiramente verdadeira, não é um mero engodo. A ideia de ideologia como uma manipulação de massa, em que se ludibria os indivíduos, é uma ideia iluminista, é denúncia da superstição. A novidade do materialismo de Marx é que ele rompe com essa tradição iluminista, com a história do erro, com a ideia de que a difusão das luzes

Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldman, Henri Lefebvre, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Pierre Bourdieu, ou mesmo Slavoj Žižek.

¹⁶ A compreensão da ideologia como “falsa consciência” parece ser um construto defendido muito mais por Engels, do que pelo próprio Marx, posto que se tem importantes distinções na forma e no conteúdo do pensamento de cada um deles, apesar das inúmeras identidades e convergências. Veja-se o caso deste trecho de uma carta escrita por Engels a Franz Mehring: “A ideologia é, de fato, um processo realizado conscientemente pelo assim chamado pensador, mas com uma falsa consciência” (ENGELS; MARX, 1977, p. 42).

dissipará as trevas. E por si extrai da filosofia clássica alemã a **ideia substantiva de aparência**, que se converterá na ideia materialista de **aparência socialmente necessária**. A simples crítica raciocinante (como queriam os iluministas) não faz com que essa aparência se dissolva no ar (ARANTES, 1992, grifo nosso).

A partir da crítica marxiana a Feuerbach, conforme expusemos na questão da consciência, a compreensão de ideologia, se apreendida conforme desenhamos nesta chave de leitura aqui apresentada, permite-nos ir além da caricata noção de imediato falseamento do real pela consciência. Explicamos: se fosse o caso de reduzir a ideologia à mera noção de “falsa consciência”, significaria ainda estar tomando a realidade apenas como “objeto sensível” e que, representada de maneira enviesada, implicaria unicamente em uma falsa consciência para o sujeito consciente de sua própria realidade, de modo que esta lhe apareceria apenas como objeto de contemplação adulterado ou distorcido pela operação ideológica. Ao contrário, cabe lembrar que, em detrimento da consciência apreendida apenas como mera consciência do objeto, os autores d’*A ideologia alemã* insistem na percepção de “atividade sensível”. Portanto, a partir da crítica marxiana, surge-nos a possibilidade de aprofundar essa compreensão no desenvolvimento de uma crítica da ideologia, mesmo que dela Marx não tenha se ocupado explicitamente.

Nesta direção, a ideologia não implicará mais meramente em direto reflexo passivo da realidade e suas contradições na consciência, mas em algo inteiramente mais complexo. Vejamos¹⁷: se a consciência é “atividade sensível” – ou seja, é ser consciente enquanto práxis (atividade consciente e objetiva) – e não apenas contemplação, logo, a consciência é sempre consciência de um sujeito que age e reage nas formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais que constituem a sua realidade enquanto experiência social. Sendo assim, a percepção dessa realidade requer não apenas representações que possam ser subjetivamente julgadas facilmente como falsas ou verdadeiras, mas se trata de a consciência poder agir e reagir na sua realidade imediata por meio de um comportamento ativo, leia-se, um discurso prático (linguagem e ação) capaz de “harmonizar” as contradições imanentes à própria realidade, que se realizam por meio de uma dinâmica que envolve simultaneamente revelação e ocultamento das suas determinações e mediações concretas. Este processo impõe-nos a necessidade de ir além da representação e da falsa consciência na crítica da ideologia – explicamos a seguir.

¹⁷ Especialmente a partir deste ponto somos claramente devedores da célebre obra do filósofo britânico Terry Eagleton, intitulada *Ideologia* (1997), embora desenvolvamos outras mediações além daquelas investigadas e apresentadas pelo autor na referida obra.

No cotidiano ativo da relação com a realidade que constitui a sua própria experiência social, a consciência requer uma tradução das relações sociais em termos de uma linguagem mais imediata, pois necessita de formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais, que permitam aos indivíduos elaborar modalidades de discursos práticos e funcionais acerca dessa realidade em sua experiência enquanto atividade consciente objetiva (práxis). A questão é que esta tradução não estará livre da própria mistificação inerente aos processos sociais determinantes dessa própria realidade, a exemplo dos efeitos ideológicos disparados pelo fetichismo da mercadoria, conforme aponta Marx em *O Capital*, embora sem mais recorrer ao termo ideologia. Neste sentido, a operação ideológica revela-se como uma forma social determinada pelas contradições imanentes ao conteúdo social objetivo que constitui a própria experiência social. Assim, a forma ideologia passa a exercer determinações no fluxo de mediações entre realidade e consciência, que se traduzirão sendo ditas como formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais expressas no discurso e no comportamento dos indivíduos. Estas formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais correspondem a formas e/ou modalidades de consciência e, por conseguinte, tendem a exercer determinações reativas às próprias condições objetivas que as determinaram primariamente, criando, assim, um fluxo de determinações e mediações intermutáveis que se retroalimentam numa via de mão dupla em suas próprias contradições entre realidade e consciência. Em outras palavras, ao mesmo tempo que o ser humano produz o conteúdo das relações sociais a partir do processo de trabalho, ele também é trabalhado, ou seja, sem perceber, o ser que ideologiza também é ideologizado; portanto, o mesmo ser que “deforma” a natureza para satisfazer suas necessidades por meio do trabalho também é “deformado” em sua consciência (não apenas no resultado, mas sobretudo no processo), isto é, em suas formas de vivenciar o conteúdo das relações produzidos pelo próprio trabalho enquanto processo que forma e deforma não somente os objetos que trabalha, mas também e sobretudo o sujeito que trabalha os objetos.

Na formação e deformação da experiência social estabelecida historicamente a partir do trabalho, a determinação ideológica ocorre justamente quando um discurso e os esquemas de comportamento e ação que ele significa adquirem capacidade socialmente ativa junto ao comportamento dos indivíduos em sociedade e, neste discurso, um fenômeno social se revela pelos mesmos elementos que se oculta à medida que afirma um aspecto da realidade pela sua própria negação. Ou seja, revela aspectos que permitem ao sujeito dotado de consciência agir naquela realidade de modo que de alguma maneira favoreça as relações que constituem a

sua experiência social positivamente, ao mesmo tempo que afasta aqueles aspectos negativos que podem causar tensão e desconforto a ela.

O ponto chave está no fato de que a ideologia não unicamente falseia a realidade, mas também, obviamente, não reproduz as contradições reais – fosse assim não seria ideologia. A determinação ideológica sofre dos efeitos das próprias contradições da vida social nas quais está irremediavelmente metida a consciência e, portanto, ocorre sob as mesmas mediações subreptícias que formam e deformam a própria consciência. Sendo assim, a ideologia é uma forma de como as contradições objetivas da vida real se manifestam enquanto determinações ao nível da relação estabelecida entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, as formas de o indivíduo vivenciar este conteúdo por meio do discurso que se traduz em comportamento e atitudes concretas. Todo este processo forma e deforma os indivíduos na produção dos diversos sujeitos políticos em sociedade, e conseqüentemente ocorre carregado de uma contraditória unidade entre revelação e ocultamento na tradução e processamento da realidade para que, como sujeitos, estes indivíduos possam se posicionar e (re)agir na vida em sociedade. Assim, ideologia diz respeito sempre à experiência social e nunca apenas individual.

Como ocorreria este processo da formação ideológica de indivíduos como sujeitos na experiência da vida em sociedade (vida política)? Vejamos: a forma ideologia não se impõe aos indivíduos; pelo contrário, se constrói a partir dos processos mais profundos da consciência enquanto atividade sensível, isto é, por meio da identidade que une um determinado grupo social e suas crenças, seus afetos e desafetos, seus medos, seus desejos e até mesmo o delírio ou a histeria coletiva. De maneira análoga, a ideologia não escapa ao jogo dialético descrito por Adorno¹⁸ quando escreve sobre o fetichismo na música: “Também na superestrutura, a aparência não é apenas o ocultamento da essência, mas resulta imperiosamente da própria essência”. Reiteramos: na formação social do sujeito, o indivíduo a partir do qual este sujeito é formado, ao mesmo tempo que ideologiza também é ideologizado. E este processo também inclui uma dimensão de deformação.

A ideologia dispõe-se em comportamentos concretos para a vida prática, posto que, como vimos, a consciência é sempre “atividade sensível”, e não apenas “objeto sensível”. A partir desta compreensão, a questão põe-se ainda em maior complexidade: seja deformando ou não determinado conteúdo das relações sociais, à medida que é reconhecida e vivenciada como real, a ideologia não age simplesmente falseando a realidade para a consciência, na verdade, a

¹⁸ Cf. ADORNO, 1999, p. 78.

ideologia abrange sua própria falsidade à medida que afirma para o sujeito aqueles aspectos que reforçam a sua identidade e sua convicção com determinada ideia, discurso ou comportamento, ao mesmo que oculta e afasta seus corolários negativos – em outras palavras, o sujeito ideológico nega sumariamente tudo aquilo que representa a negação das suas convicções. Neste ponto, Eagleton esclarece a questão especificamente no tocante à realidade capitalista – ao mesmo tempo que também nos ajuda a compreender melhor os rumos teóricos de Marx após *A ideologia alemã*:

Se a realidade capitalista abrange sua própria falsidade, então essa falsidade deve, de certa maneira, ser real. E há efeitos ideológicos, como o fetichismo da mercadoria, que não são, de maneira nenhuma, irreais, por mais que possam envolver mistificação. Pode-se sentir, contudo, que, se *A ideologia alemã* corre o risco de relegar as formas ideológicas ao domínio da irrealidade, a obra posterior de Marx coloca-as desconfortavelmente muito perto da realidade (EAGLETON, 1997, p. 84-85).

Uma representação que não se traduz em comportamento concreto sob estas mediações entre revelação e ocultamento num grupo ou sociedade não tem capacidade de ser ideologia; pode ser falsa consciência ou delírio particular, mas nunca ideologia. A ideologia tem como característica concreta uma função social, como demonstra Lukács ao tratar “O problema da ideologia” na sua ontologia:

Antes de qualquer coisa: enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia. Para que isso aconteça, é necessária uma função determinada com muita precisão, a qual Marx descreve de modo a fazer uma diferenciação precisa entre as revoluções das condições econômicas e “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo” [aqui nas aspas Lukács cita Marx] (LUKÁCS, 2013, p. 464, grifo nosso).

Ironicamente, apesar da aversão de Marx e Engels ao debate hegeliano da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), como ponto crítico de chegada, a questão fundamental entre ideologia e ser consciente (*bewusste Sein*) estará na consciência de si – ou ainda, na formação desta – que inclui também deformação. A ideologia representa uma verdadeira blindagem no indivíduo com relação a uma suposta consciência crítica de si, pois o maior obstáculo e o mais intransponível é aquele que o sujeito não reage criticamente diante dele; e não reage criticamente porque não há distensão ou incômodo nas formas de vivenciar aquela realidade, posto que as contradições ocorrem ideologicamente “harmonizadas” na e pelas

próprias formas que o sujeito vivencia o conteúdo das relações sociais que constituem a sua própria experiência de vida em sociedade.

Conclusões

Como vimos, Marx demonstrou que seu interesse estava em partir sempre das mediações por meio das quais os seres humanos produzem e reproduzem as suas condições materiais de existência, para só então, passar à forma como essas relações concretas são assimiladas pela consciência humana, por meio da linguagem. Neste campo, sabemos que as relações sociais se realizam sendo ditas e elaboradas por meio de ideias e representações (leia-se: discursos e/ou práticas discursivas), seja no caso dos ideólogos alemães na crítica marxiana à filosofia alemã ou nos indivíduos em sociedade, de modo geral. Em outras palavras, Marx não deixou de reconhecer que o ser humano é também espírito, e que esse espírito se exterioriza como consciência prática (leia-se: a linguagem e suas formas de expressão), isto é, como discurso, como teoria, como cultura etc. Contudo, no seu itinerário intelectual, Marx voltou-se especificamente para a produção material, debate que o levou inevitavelmente à crítica da economia política.

Sob as operações da forma ideologia, a realidade parecerá traduzida e explicada de maneira autêntica para o sujeito imerso na experiência social, pois de fato “é autêntica” à medida que funciona e dá conta dos fatos que constituem o cotidiano, posto que fornece esquemas concretos de comportamento e ação, por meio de práticas discursivas legitimadas ideologicamente pelo seu grupo social. Contudo, isto não significa dizer que a ideologia fornece apenas representação ou percepção – nem muito menos, unilateralmente falsa representação –, é bem mais complexo, e assim ratificamos: a ideologia realiza-se nas formas como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais que determinam a vida em sociedade, e por isto as formas sociais são também formas ideológicas, a exemplo da forma de valor (*Wertform*) ou da forma salário¹⁹, ou, ainda, da forma mercadoria, posto que o trabalho não produz apenas objetos materiais, mas sobretudo produz formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais em seus diversos modos de sociabilidade. O pressuposto ontológico desta chave de leitura está no fato de que o trabalho não produz apenas valores de uso ou valor de troca, mas produz realidade em suas formas e conteúdos sociais que constituem a experiência da vida

¹⁹ Sobre a problemática entre ideologia e valor a partir de Marx, ver ARAÚJO, 2018a.

em sociedade. Este processo envolve contradições imanentes aos processos de subjetivação que se traduzem em atividade consciente objetiva (práxis), principalmente na vida política, campo por excelência das operações ideológicas.

É conclusivo que, sob o modo de ser humano, a consciência nunca é apenas percepção, mas sempre ação consciente objetiva (práxis). E se a ideologia não reproduz as contradições do real enquanto conteúdo para a consciência, mas também não unilateralmente apenas falseia essa mesma realidade em suas contradições imanentes, é porque, na verdade, carrega ela mesma em seus determinantes advindos da experiência social, uma contradição enquanto forma de mediação entre realidade e consciência para o indivíduo, na qual o real irá ser reproduzido de maneira prática por meio de uma unidade contraditória entre revelação e ocultamento. Esta unidade dialética se legitima socialmente por meio do conduto de passagem ideológico que simultaneamente revela e reforça aspectos positivos do real, ao mesmo tempo que oculta ou alivia seus corolários negativos. Assim, são geradas modalidades de consciência que se objetivam nas formas que os indivíduos (re)agem na vida em sociedade, de modo que este processo seja aliviado de qualquer tensão que possa advir de alguma tomada de consciência crítica de si (e para si) acerca das próprias contradições sociais.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **O fetichismo na música e a regressão da audição**. In: Adorno, Textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

ARANTES, P. **Entrevista sobre a obra Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz**. Disponível em: [http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/\(Adoramos.Ler\)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20\(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno\).pdf](http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/(Adoramos.Ler)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno).pdf). Acesso em 03. jun. 2019.

ARANTES, P. **Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARAÚJO, W. P. **A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx**. In: *Revista Trilhas Filosóficas*. Caicó, UERN, ano 11, n. 3, Edição Especial, 2018a, p. 157-175 (Dossiê Bicentenário de Karl Marx). Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/3545/1958>. Acesso em 03. jun. 2019.

ARAÚJO, W. P. **A ideologia na era digital: a imagem e os algoritmos como formas de dominação social**. In: *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 20, n. 2, ago. 2021, p. 461-488.

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/82589>. Acesso em 24. fev. 2022.

ARAÚJO, W. P. **Introdução à leitura dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel**. In: *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 1, 2018b, p. 224-244. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38724/20156>. Acesso em 16. maio. 2019.

ARAÚJO, W. P. **Sociedade, Estado e política social: contribuição à crítica da alienação política**. In: *Revista Argumentum*, ano 3, n. 3, v. 1, jan./jun. 2011, p. 108-112. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/549/1046>. Acesso em 17. mai. 2021.

EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

ENGELS, F.; MARX, K. **Cartas Filosóficas e outros escritos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Köln: Anaconda Verlag, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

KONDER, L. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LARRAIN, J. **The concept of ideology**. London: Hutchinson University Library, 1984.

LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1968.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social, 1**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social, 2**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 2. reimp. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARX, K. **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORENO TONDA, D. **La crítica del joven Marx a Hegel. El Manuscrito de Kreuznach.** *Antítesis: Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, v. 1, n. 4, 2021, p. 111-138.
Disponível em: https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/antitesis2021_1_004/13813
Acesso em 03. jun. 2022.

SINNERBRINK, R. **Hegelianismo.** Petrópolis: Vozes, 2017 (Sério Pensamento Moderno).

Resumo: O artigo versa sobre “A *Ideia* de Sociedade - diálogo entre Lima Vaz e Hegel” e objetiva apresentar o pensamento social de Henrique Cláudio de Lima Vaz, sob a ótica da *Filosofia do Direito* de Hegel. Em uma abordagem lógico-dialética, ele desenvolve três argumentos constitutivos da Ideia de Sociedade: 1) A relação universal política; 2) A relação particular democrática; 3) A relação singular da comunidade ética e finaliza-se com a síntese expressiva dos atos que justificam a relação entre ética e política.

Palavras chaves: política, democracia, comunidade ética, dignidade humana.

THE IDEA OF SOCIETY (DIALOGUE BETWEEN LIMA VAZ AND HEGEL)

Abstract: The article deals with “The Idea of Society - dialogue between Lima Vaz and Hegel” and aims to present the social thought of Henrique Cláudio de Lima Vaz, from the perspective of Hegel's Philosophy of Law. In a logical-dialectic approach, he develops three constitutive arguments for the Idea of Society: 1) The universal political relationship; 2) The particular democratic relationship; 3) The unique relationship of the ethical community and ends with an expressive synthesis of the acts that justify the relationship between ethics and politics.

Keywords: politics, democracy, ethical community, human dignity.

1 Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz, leitor e intérprete de Hegel no Brasil foi motivado pela *Filosofia do Direito* de Hegel a pensar a problemática da separação entre Ética e Política na sociedade contemporânea e, para o desenvolvimento desta tarefa filosófica, Lima Vaz adere ao método dialético hegeliano objetivando desenvolver uma nova racionalidade para a vida social. Por conseguinte, o filósofo em seus *Escritos de Filosofia* reflete os *conceitos invariantes* da relação intersubjetiva em uma abordagem lógica da ideia de sociedade.

A influência de Hegel refere-se ao aspecto formal e teleológico do sistema (Cf. SAMPAIO, 2006, p. 237). Pelo aspecto formal Lima Vaz adere metodologicamente à estrutura triádica de universalidade, particularidade e singularidade. O momento da universalidade visa a totalidade em-si imediata² do conceito de sociedade expresso pela relação política. A

¹ Especialista em Filosofia da Educação (UECE), Mestre em Filosofia Prática (UECE), Doutora em Filosofia (PUCSP), Coordenadora do Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), vice-coordenadora do Laboratório de Pesquisa Um Olhar Interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana (UECE), Fundadora do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB) da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), Membro do GT Eric Weil ANPOF, Membro do GT Hegel-UECE, Coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Brasileira (GEFIBRA), professora de Filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza e da Rede Pública de Ensino do Estado do Ceará. E-mail: celestejosefina@gmail.com

² “Ela é conceito enquanto pressuposição da racionalidade primeira e constitutiva do real, ou ainda enquanto resulta, em termos hegelianos, da supressão dialética da oposição entre ser e essência”. (SAMPAIO, 2006, p. 238).

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

186

particularidade é a mediação conceptual entre a universalidade e a singularidade e refere-se à relação democrática, negação do puramente universal e determinação do conceito de sociedade no limite do ser particular. A singularidade é a reflexão do particular em-si mesmo como concreto e verdadeiro³ expresso pela relação ética.

O aspecto teleológico⁴ refere-se ao movimento dialético, passagem da universalidade abstrata à particularidade e retorno ao universal na concretude da singularidade do conceito de sociedade.

O movimento da *ideia* de sociedade em Lima Vaz processa-se, então, semelhante ao movimento do *Espírito* na *Filosofia do Espírito Objetivo* de Hegel, em três planos lógicos constitutivos da relação entre ética e política na sociedade: o plano político, o plano democrático e o plano ético. Por conseguinte, o filósofo brasileiro resgata por meio do movimento dialético os conceitos que justificam a vida segundo o Bem (*agathón*), ou a *Ideia* clássica de comunidade ética, independente das suas modalidades históricas.

O movimento dialético parte da inteligibilidade universal do político. A Política visa estabelecer o exercício do Direito universal aos sujeitos partícipes da mesma comunidade pelo estabelecimento da Lei justa. Discorre-se, portanto, sobre o conceito de Justiça (*dike*), em seu aspecto subjetivo (Virtude) e objetivo (Lei) e em seguida fala-se sobre a norma universal do Direito (*dikaion*).

Demonstra-se, em seguida, a forma particular do conceito de sociedade por meio da reflexão sobre o conceito vaziano de *Situação*. Esse conceito expressa a suprassunção dialética da universalidade da Justiça e do Direito por meio da prática intersubjetiva das diversas virtudes que correspondem às diferentes circunstâncias da vida comunitária. Posteriormente, enfatiza-se a *Ideia* de Democracia, forma ética que possibilita o exercício da participação livre na sociedade de direito.

Discorre-se, por fim, sobre a forma singular do conceito de sociedade por meio da reflexão sobre o conceito de *Dignidade humana*, que é a forma concreta do reconhecimento universal da pessoa que encontra o sentido de sua existência na convivência comunitária e

³ “A singularidade, na lógica hegeliana, visa à terceira das determinações do conceito. Ela apresenta a identidade reflexiva da universalidade primeira e da particularidade na qual se exprime inicialmente sua riqueza.” (Ibid.. p. 329).

⁴ “Ele caracteriza-se por um movimento que é, ao mesmo tempo, progressão (linha) e retorno (círculo), cumulativo e progressivo. O aspecto teleológico se faz presente em cada uma das obras de Lima Vaz, em todo o seu sistema, e em todo o seu itinerário filosófico.” (Ibid., p. 242-243.)

estabelece a igualdade pelo reconhecimento recíproco da dignidade dos iguais dentro da comunidade ética.

1 A relação universal da política

O pensamento social de Henrique Cláudio de Lima Vaz reflete, primeiramente, a inteligibilidade da forma universal de sociedade por meio da relação política. Sua intencionalidade é demonstrar o sentido dos conceitos que justificam a vida política em qualquer sociedade em sua veracidade lógica, por conseguinte, no plano da universalidade da relação política o filósofo infere sobre as categorias de Justiça e Direito.

A *Ideia* da Justiça (*dike*) circunscreve-se no âmbito da reflexão filosófica grega, que pela primeira vez na história ocidental interpretou o *ethos* à luz da Razão demonstrativa (*lógos apodeitikós*) e estabeleceu como fundamentos da vida ética, a *Ideia* do Bem (*tó agathón*) e a *ideia* do Justo (*dikaion*):

Ora, o Bem e o Justo, na sua transcendência ideal, apresentam-se imediatamente com um caráter *deontológico*. O Bem conhecido é princípio de obrigação interior, e o Justo, ao ser pensado, mostra-se imediatamente como o *melhor*, sendo, portanto fonte da excelência própria da virtude (*eudaimonia*), que é o fim de toda prática ética. (VAZ, 1996, p. 30).

É a partir dessa herança grega que Lima Vaz pensa a Justiça como a categoria que inicia o movimento dialético da vida ética, e, por meio dela, resgata a interligação entre os conceitos normativos fundamentais da práxis intersubjetiva que são: a Ética, a Política e o Direito.

Conforme a intuição clássica de *politeia*, e de acordo com o pensamento antropológico aristotélico-tomista que vê o homem como um vivente político (*zôon politikón*), exatamente porque ele é um vivente racional (*zôon logikón*), e segundo as coordenadas políticas hegelianas, o filósofo brasileiro reflete sobre a dialética da Justiça com o intuito em demonstrar a racionalidade que vincula o agir ético à norma universal da Justiça na sociedade.

Seu pensamento visa “legitimar o poder pela justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e fazer da vontade política uma vontade instauradora de leis justas - uma *nomotética* regida pela razão do melhor” (VAZ, 1993, p. 259), o que implica a interligação entre as duas faces da Justiça: a Virtude (*areté*) e a Lei (*nómos*). Para Aristóteles, a Justiça

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

188

(*dike*) é, com efeito, a “disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (ARISTÓTELES, 1987, p. 81).

A interligação do aspecto subjetivo da Justiça como *areté* e o aspecto objetivo como *nómos* constitui, para Lima Vaz, um *invariante conceptual* que permanece ao “longo do tempo assegurando a *identidade* do conceito na *diferença* com que se apresenta nas suas distintas versões históricas” (VAZ, 2000, p. 177-178.)

Lima Vaz explica a categoria da Virtude (*areté*)⁵ como a dinâmica existencial entre a posse permanente do Bem pelos sujeitos éticos, o que lhes configura sua identidade ética, e, ao mesmo tempo, como o direcionamento da sua intencionalidade para o horizonte universal, que é o fim da sua práxis virtuosa:

Trata-se de uma categoria que se constitui por uma dialética entre o *estático* ou o *já possuído* (a virtude como *qualidade* do sujeito bom) e o *dinâmico* ou *ainda não alcançado* (a virtude como *movimento* do sujeito bom para um crescimento contínuo no Bem) (VAZ, 1993, p. 148).

O agir ético expressa-se, em consequência, como um agir necessariamente virtuoso, um ato racional em vista do melhor, ou do bem individual e comunitário. A proporção entre o Bem e a razão comunitária é exatamente o Justo, a distribuição equitativa do bem comum: “o justo como mediador entre o Bem e seus beneficiários passa a ser então a forma do *ethos* na sua transposição aos códigos da Razão” (VAZ, 1996, p. 31).

O Justo, em sua expressão objetiva manifesta-se na forma institucional mais elevada, a sociedade política, e em sua expressão subjetiva, na forma de hábito virtuoso. Para Lima Vaz, o *habitus*⁶ individual visa o bem comum, direciona-se para o outro, prima pelo direito do outro, porque ele manifesta o ato intencional em prol da igualdade⁷ na comunidade. A prática virtuosa da justiça retifica, evidentemente, as ações intersubjetivas e torna os homens bons uns para com os outros.

O Justo objetivo que estabelece, por outro lado, a ordem e a partilha equitativa do Bem na comunidade é o Direito que legitima a Lei comum. Logo, a Justiça como Lei “é uma

⁵ “Podemos mesmo descobrir nesses dois termos a presença do gênio grego e do gênio romano em sua concepção dessa forma superior do agir que é o *agir segundo a virtude*. Para o grego na *areté* espande a idéia (*eidós*) do Bem realizado (face *estática* da virtude); para o romano manifesta-se na *virtus* a força (*dýnamis*) de realização do Bem (face *dinâmica* da virtude)” (VAZ, 2000, p.149).

⁶ “A justiça é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito.” (TOMAS DE AQUINO, 2005, p. 56)

⁷ “O nome da justiça implica igualdade, por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem. Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro”. (Ibid., 2005, p. 58).

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

189

regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade” (VAZ, 2000, p.178) e, como tal, ela é a justiça legal (*nómimon díkaion*) que obriga os sujeitos a obedecer a Lei em prol do bem comum aplicando o qualificativo de Justo apenas ao sujeito que respeita a lei comum.

Para Lima Vaz, a intuição clássica do “par conceptual Virtude-Lei” constitui um invariante inteligível e essencial da categoria da Justiça e manifesta a praticidade da Virtude dentro da comunidade e a efetivação histórica da Justiça como ordenação da práxis intersubjetiva:

É formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário (VAZ, 2000, p. 178).

Ademais, como a Justiça visa imediatamente o bem comum, ela pode ser considerada uma virtude completa, como afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco*⁸, no sentido que possibilita o exercício atual da virtude no sujeito para consigo mesmo e, ao mesmo tempo, para com o outro; e, por abranger todas as formas da existência comunitária, ela é considerada a maior das virtudes.⁹

A prática da Justiça evidencia, com efeito, a relação constitutiva da Intersubjetividade como uma relação entre a Virtude e a Lei, e é justamente este par conceptual Virtude-Lei que fundamenta a vida ética:

O *existir-em-comum* não é mais do que a efetivação concreta da vida ética individual. Portanto, se a *justiça* é a forma universal do existir-em-comum, sendo assim a forma primeira da vida ética na comunidade, é necessário concluir que uma relação essencial *une*, em sua *distinção*, as duas manifestações com que a *justiça* se apresenta, seja como *virtude*, seja como *lei*. (VAZ, 2000, p. 180).

O princípio que unifica essa relação essencial entre a Virtude e a Lei é o Bem (*agathón*), princípio que possibilita a vida comunitária segundo o exercício do Direito.¹⁰ Lima Vaz, semelhante a Hegel resgata, evidentemente, a unidade clássica entre a Ética e o Direito e

⁸ “Somente a justiça, entre todas as virtudes, é o ‘bem de um outro’ (Platão, Rep. 343), visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado”. (ARISTÓTELES, 1987, p. 82).

⁹ “Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’alva’ são tão admiráveis; e provavelmente ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes’ (Teógnis, 147). (Ibid., p. 82).

¹⁰ “Direito é o que está conforme à regra ou à lei (*droit, diritto, derecho, righth, das Recht*). Em grego *dikaion* é o que está de acordo com a *dike*, e em latim *justus* o que é medido pelo *jus*. Essa etimologia nos põe na pista da significação clássica do Direito”. (VAZ, 2000, p.119).

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

190

reafirma a articulação entre a práxis (agir) e o bem (fim). e posiciona-se a favor da organização social pautada na Lei (*nómos*) da “justa medida”, que assegure a convivência comunitária pelo exercício da igualdade (*isonomia*) e da equidade (*eunomia*).

A Política é, nesse sentido, a ciência normativa da práxis comunitária que estabelece as regras e os critérios racionais do consenso cívico em torno do mais justo e ordena a vida na *polis*. A Política é, enfim, “a outra face da Ética”. (VAZ, 1993, p. 136) e deverá justificar a razão imanente ao consenso intersubjetivo por meio do Direito.

Ora, sendo o horizonte do político referente à ordenação do bem comum, a racionalidade do Direito circunscreve-se no campo da práxis da autorrealização do sujeito, que é capaz de dar razão ao seu existir comunitário como um cidadão (*politês*) e, conseqüentemente, capaz de explicitar a passagem do social empírico para o social político, no qual ele vivencia a sua “segunda natureza”, como um sujeito de direitos e deveres:

Ao ser reconhecido na sua existência política, ou seja, como membro da comunidade política, como cidadão (*politês*), o homem se constitui, portanto, sujeito de direitos ou sujeito universal. (VAZ, 1993, p. 140).

A prática individual e social da Justiça na vida comunitária está, contudo, continuamente ameaçada pelo seu contrário, a prática da injustiça que nega incondicionalmente as propriedades essenciais da vida justa que são a equidade e a igualdade. A presença da injustiça no âmbito da Justiça aponta para o indivíduo que “*deve* viver essa dimensão da vida ética” (VAZ, 1993, p. 184) na comunidade, em meio à multiplicidade condicional em que a injustiça pode efetivar-se.

O movimento lógico-dialético do conceito de sociedade direciona-se, então, para a *situação* particular em que os sujeitos continuamente são desafiados a praticar a justiça, pelo exercício livre do reconhecimento e do consenso, por meio da “forma mais alta de organização política”, a relação democrática.

2 A relação particular democrática

Após a demonstração da dialética do político por meio das interrelações dos conceitos normativos fundamentais da práxis intersubjetiva: a Ética, a Política e o Direito, Lima Vaz reflete sobre a essência do político, ou a relação democrática.

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

191

A reflexão sobre a Democracia, no momento da particularidade do movimento lógico sobre a expressão ética da sociedade, demonstra a interligação entre Ética e Direito na práxis virtuosa do cidadão (*politês*). A práxis virtuosa reconhece, com efeito, o direito comum dos cidadãos a participar livremente na luta pelo consenso social em prol do exercício desse direito, como afirma Celeste de Sousa: “A práxis democrática exprime o compromisso pessoal do *politês* de respeitar os direitos fundamentais dos cidadãos e de contribuir pelo exercício da sua liberdade na construção do bem comum.” (SOUSA, 2014, p. 153).

Lima Vaz vê a Democracia como “a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade” (VAZ, 1993, p. 263). porque ela delimita um espaço de significação axiológica, pelo encontro entre a atitude livre do cidadão (*politês*) e o exercício da justiça (*dike*) em prol do bem comum. Ele está convicto de que a “superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político”. (VAZ, 1993, p. 265).

Essa essência ética do político também é uma herança grega deixada à civilização ocidental, na aurora da prática democrática, e expressa a forma como os gregos compreendiam a realização da liberdade dos cidadãos na vida comunitária. Para os gregos, com efeito, “a ação política se definia como a forma mais elevada do agir ético” (VAZ, 1988, p. 12). Situado no âmbito do problema da soberania, ou da relação entre o indivíduo e o poder, a reflexão política grega versa sobre a melhor *politéia* ou sobre a organização social mais justa, e que foi retomada por Hegel na sua *Filosofia do Direito*.

Dessa sorte, para Lima Vaz, o problema real da *politiké epistéme* aristotélica não é a relação entre o indivíduo e o poder, mas a “relação entre as virtudes do cidadão e a ordem da comunidade. Elas não pretendem ser uma ciência política na acepção moderna, mas uma Ética política” (VAZ, 1988, p. 12), uma práxis conforme o exercício da Lei (*nómos*).

A Democracia nascente expressa assim, a “vitória da liberdade” pela intrínseca relação que fez entre o ético e o político, pois se a política tem como finalidade a vida justa e feliz, isto é, a vida propriamente humana digna de seres livres, então ela é inseparável da ética e é somente a partir dessa relação que a Democracia se apresenta como a melhor forma de organização social e política:

A democracia – como ideal e como prática – aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos de liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à regulação da Lei definindo o corpo político na sua expressão

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

simbólica fundamental como *eklesía* dos *eleútheroi* - assembléia dos homens livres - que têm direito de participar, de falar e de decidir. (VAZ, 1993, 265).

A *ideia* de Democracia constitui uma “ideia reguladora e normativa” que efetiva na sociedade a “essência ética do político”. Com efeito, a práxis democrática concretizando o fim da Justiça pelo exercício do Direito e, por ele, a regra consensualmente estabelecida e promulgada da Lei, efetiva o reconhecimento da legitimidade do bem comum ou a igualdade entre iguais. Lima Vaz empreende, em consequência, “a tarefa de pensar os desdobramentos históricos da *Ideia* de Democracia fundada no problemático conceito de igualdade política”. (PERINE, 2002, p. 320) presente nos estados modernos.

O modelo democrático moderno, sedimentado na ideologia individualista estabelece historicamente a separação entre o ético e o político e modifica radicalmente o sentido do conceito de igualdade (*isonomia*), que era compreendida pelos filósofos clássicos como uma propriedade da Justiça (*dike*). Para a filosofia política clássica era, com efeito, inconcebível a ética fora da *koinonia* ou da comunidade dos iguais. Ora, a teoria moderna ao separar a Ética da Política perde o qualificativo da *práxis* intersubjetiva como *virtus*, como *práxis* direcionada para o bem individual e comunitário, e enfatiza a igualdade entre os sujeitos em parâmetros quantitativos ou matemáticos:

O pressuposto mecanicista deste tipo de pensamento reduz assim os indivíduos a grandezas iguais, a átomos movendo-se num espaço social isotrópico. Tal modelo repousa sobre a hipótese da igualdade *natural* entre os homens da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto de associação entre iguais. (VAZ, 1985, p. 267).

Ora, é exatamente este conceito de igualdade *natural*, defendido na modernidade pela teoria do *direito natural*, e que pressupõe a existência de indivíduos independentes e isolados, que voluntariamente decidem tornarem-se sócios em uma sociedade, a fim de garantirem os seus interesses particulares, que se torna problemático na democracia moderna, porque segundo Lima Vaz, a natureza não é o domínio da igualdade, mas o domínio da diferença de cada um, o que impossibilita a experiência intersubjetiva do reconhecimento do outro como outro eu e do consentimento livre em conviver com ele na sociedade: “a única igualdade possível aqui é aquela que resulta da negação da diferença qualitativa; a igualdade abstrata do número”. (VAZ, 1985, p. 267).

Ao erigir essa igualdade abstrata como modelo de sociabilidade, os estados modernos individualizam os sujeitos e criam um sistema mecânico de associação social pautado

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

193

na força exterior da Lei. Contudo, esse modelo de organização social traz consigo a possibilidade real da prática totalitária, pois no momento em que a Lei concentrar-se na mão de um só, ou de uns poucos, como a história já mostrou, o sistema totalitário se instalará como forma de organização social, em que “todos são iguais porque todos são escravos” (VAZ, 1985, p. 268).

Diante desta tensão existente entre o exercício do poder e a sociedade, nos estados modernos, a reflexão sobre a *Ideia* de democracia requer, segundo Lima Vaz, a clareza sobre o conceito de igualdade. Então, primeiramente, ele critica a noção de que a “igualdade é constitutiva da ideia de democracia” (VAZ, 1985, 267). A igualdade social, embora seja um pressuposto necessário, não manifesta suficientemente a essência da relação democrática porque situa-se no primeiro momento lógico-dialético da estrutura conceptual do universo político.

Ora, a racionalidade própria deste momento lógico-dialético do “social” é justamente a racionalidade da igualdade em relação à natureza e à interdependência social em prol da satisfação das necessidades materiais e econômicas. A igualdade preconizada entre os sujeitos na sociedade é, em consequência, uma igualdade *natural*, e devido à expansão dessa racionalidade a todos os âmbitos das relações intersubjetivas, nas sociedades modernas, o grande desafio que essas sociedades enfrentam atualmente é o trânsito deste modelo de igualdade “social” para o modelo da igualdade “política”. Seguindo os passos hegelianos, Lima Vaz afirma que, a igualdade “política” situa-se em outro nível de racionalidade, isto é, a racionalidade expressa pela relação de intersubjetividade em que, por meio do reconhecimento do outro, enquanto outro eu, a relação recíproca se apresenta como uma *igualdade na diferença* de cada um:

Ela se caracteriza pela supressão da igualdade *abstrata*, própria do primeiro nível, no qual as diferenças naturais dos indivíduos são equalizadas abstratamente na sua universal dependência da natureza e na sua universal interdependência nos vínculos do sistema econômico, na igualdade *concreta*, aquela na qual as diferenças naturais e adquiridas (culturais) são equalizadas na *isonomia* ou na igualdade perante a lei. (VAZ, 1988, p. 19).

Trata-se, portanto, de uma igualdade que não elimina a *diferença* na relação abstratamente homogênea da dominação, mas a suprassume na relação concretamente diferenciada do reconhecimento como afirmou Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Esta é a dialética do político iniciada pelos gregos e que Lima Vaz resgata também, por meio do

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

194

conceito hegeliano de reconhecimento. Ela fundamenta a essencial sociabilidade humana como uma forma superior de convivência social, que eleva a igualdade da particularidade individual à universalidade de ser reconhecida no seio da comunidade ética.

A sociedade política ou o Estado de direito representa uma forma superior de comunidade ética na história das sociedades humanas, porque supera o poder despótico da *tyrannía* e exerce o poder pautado em leis (*nómos basileus*). Todavia, Lima Vaz infere também uma sutil diferença entre o estado de direito e o estado democrático:

Todo Estado democrático é um Estado de direito, mas nem todo Estado de direito é um Estado democrático. Há uma mudança na matriz conceptual, pois a ideia geratriz não é mais a ideia de justiça, mas a ideia de liberdade participante. (VAZ, 1988, p. 19).

Logo, na vigência do estado democrático, a experiência de igualdade ultrapassa o nível do ato justo, para o nível do ato livre que se efetiva concretamente pela participação dos cidadãos nas discussões e decisões em torno do bem comunitário.

Na sociedade democrática, a dialética da *igualdade* na *diferença* desdobra-se, por conseguinte, em um nível mais profundo de convivência social, que é exatamente, a dimensão da liberdade pessoal. Nela, a igualdade alcança o nível do ético, porque a participação na assembleia dos “homens livres” exige uma prática virtuosa. A prática democrática da deliberação e da escolha livre expressa, assim, a “vitória da liberdade” sobre o poder despótico e a intrínseca relação entre o ético e o político.

O filósofo brasileiro especifica a diferença entre a práxis política e a práxis democrática enfatizando o problema central de cada uma. O problema da sociedade política é a “justiça nas leis”, pelo exercício da melhor constituição e o problema da sociedade democrática é a “justiça na alma”, pelo exercício da consciência moral do sujeito, nesse sentido, a Democracia não é somente um regime político determinado, mas uma “ideia reguladora e normativa” que orienta o exercício da liberdade. Lima Vaz afirma que a Democracia não é uma ideia utópica, mas um difícil e contínuo aprendizado da liberdade. A sociedade democrática expressa, enfim, “a forma superior de comunidade política porque se constitui formalmente como essa resposta da consciência moral de cada cidadão ao apelo da sua consciência política”. (VAZ, 1985, p. 272).

O movimento lógico-dialético do político culminou no projeto democrático de sociedade, como expressão da liberdade pessoal e comunitária. Nesse espaço político, Lima

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

Vaz infere a experiência concreta “da essencial dignidade do homem, que reside no seu ser moral” (VAZ, 1988, p. 22). A tentativa na efetivação de uma Democracia real requer, primeiramente, o plano das exigências éticas para a práxis política:

É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade. (VAZ, 1988, p. 22)

Ao termo da demonstração da essência ética do político, como uma prática democrática, Lima Vaz avança a reflexão para o terceiro momento da *Ideia* de sociedade, que é a comunidade ética. O filósofo brasileiro enfatiza o segundo enfoque do problema da *Ideia* de Democracia que consiste em “recuperar no plano *ético* a noção de dignidade humana e articulá-la com a ideia de democracia, essa igualmente reformulada na perspectiva de uma unidade orgânica entre *Ética* e *Política*”. (PERINE, 2002, p. 318).

3 A relação ética

O filósofo brasileiro seguindo a ordem da lógica dialética após demonstrar a circularidade do político e a essência do político por meio da circularidade democrática avança a reflexão para o nível da singularidade da relação ética.

No plano da singularidade do conceito de sociedade, Lima Vaz reflete “sobre a singularidade da relação de reciprocidade entre o eu e o tu, por meio do reconhecimento do outro como outro eu” (SOUSA, 2014, p. 154). Neste nível mais elevado da relação intersubjetiva ele analisa os níveis graduais de efetivação da *Dignidade humana* na esfera políticossocial. O primeiro nível refere-se à vida social ou econômica em que a vida digna requer a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos elencadas na Declaração dos Direitos Humanos. O segundo nível relaciona-se ao plano político e requer a dignidade cívica que exige a igualdade perante a lei e a reciprocidade entre direitos e deveres na sociedade e, por fim, no nível democrático, a dignidade se expressa pela participação livre do cidadão na vida política como compromisso ético.

Somente o exercício prático desses três níveis graduais da *Dignidade humana* poderá favorecer o reconhecimento da dignidade pessoal e conferir à relação intersubjetiva o qualificativo de comunidade ética. Lima Vaz dissolve, portanto, o aparente *paradoxo* da alteridade presente na sociedade moderna, uma vez que o indivíduo torna-se cada vez mais

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

196

consciente de seu eu, exatamente no encontro com a alteridade. Por conseguinte, a prática do reconhecimento é indispensável. O reconhecimento recíproco da dignidade pessoal de cada membro na comunidade efetiva concretamente o universal da Justiça (*dike*) em seu aspecto subjetivo, como Virtude (*areté*), e em seu aspecto objetivo, como Lei (*nómos*).

Lima Vaz apresenta um encadeamento dialético entre o Eu e o Nós na prática da Justiça. Ele afirma: “*Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) → *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária)” (VAZ, 2000, p. 203). A Dignidade humana tem a sua origem e o seu fundamento no estatuto *metafísico* do indivíduo e da comunidade decorrente da sua ordenação transcendental ao Bem. Nesse sentido, a ideia de Dignidade humana não pode ser fruto de um costume ou de uma convenção socialmente constituída, mas tende para a “unicidade do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissolúvelmente um predicado no *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*” (VAZ, 2000, p. 203).

O que se infere nesta reflexão vaziana sobre a Dignidade humana é que a sua concepção de igualdade social difere da concepção de igualdade defendida pelas teorias modernas do contrato social. Lima Vaz não concebe a igualdade como um número presente na carteira de identidade que operacionaliza a relação indivíduo e Estado, nem somente como uma igualdade proporcional na participação dos bens socialmente produzidos, mas como uma igualdade que é “fruto do reconhecimento recíproco da *dignidade* dos *iguais*” cuja natureza se apresenta como uma tarefa a cada indivíduo, de ser cada vez mais livre para a prática do bem e de comprometer-se com os ditames da sua consciência moral em prol do bem comum.

A vida ética na comunidade demonstra, por fim, a singularidade das formas universais do reconhecimento e do consenso social, que nada mais são do que a forma como a *razão prática* se desdobra na relação intersubjetiva como instituição política, democrática e ética.

4 Conclusão

O diálogo entre Lima Vaz e Hegel denota o posicionamento crítico que os dois filósofos exercem sobre o modelo social moderno, que afirma uma igualdade abstrata, individualiza o sujeito e o torna ator em defesa de seus interesses particulares. Este sistema mecânico de associação social está pautado na força exterior da Lei, e, como tal, está sujeito ao poder despótico da tirania, ao perigo do totalitarismo, ou da ditadura social.

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

197

A inferência do filósofo brasileiro sobre o limite interpretativo e a fragilidade em que se encontra a relação intersubjetiva, pela separação entre ética e política e, ao mesmo tempo ciente da multiplicidade dos problemas atuais como: a destruição do meio ambiente, o descaso político em relação à vida, a concentração dos bens e o crescimento da pobreza e da miséria na sociedade capitalista, denota o imperativo de uma nova racionalidade sobre a práxis humana. No conceito hegeliano de Direito envolvendo direito abstrato, moralidade e eticidade Lima Vaz encontrou um parâmetro reflexivo para pensar os *invariantes conceptuais* da vida ética.

A intenção de Lima Vaz é justamente evidenciar a necessidade epocal de uma sociedade que tenha o qualificativo de comunidade ética e, que, portanto concretize historicamente o sentido subjacente à política, à democracia e à ética. O filósofo brasileiro compreende que os avanços conquistados pela sociedade tecnológica e científica em todas as dimensões humanas e que se estende em uma grande rede global, comunicativa e interativa necessita de uma compreensão filosófica que a faça avançar também no âmbito das relações intersubjetivas por meio da relação entre ética e política.

Daí a tarefa filosófica de Lima Vaz em rememorar o sentido da vida ética em seus *invariantes conceptuais* para demonstrar a verdade sobre a ideia de sociedade em suas determinações essenciais pela práxis política, democrática e ética.

Quanto ao plano político, o filósofo brasileiro refletiu sobre o ato justo afirmando que a Política é uma ciência normativa que estabelece as regras e os critérios racionais do consenso cívico em torno do mais justo e ordena a vida na polis. Ele compreende que a “política é a outra face da ética” e que ela deverá justificar a razão imanente ao consenso intersubjetivo por meio do Direito.

Quanto à relação democrática o filósofo refletiu sobre o ato de reconhecimento e consenso, fundamentos da essencial sociabilidade humana como uma forma superior de convivência social. É significativa a compreensão de Lima Vaz sobre a Democracia como uma “ideia reguladora e normativa” que efetiva a “essência ética do político” e convoca à percepção de que o estado de direito democrático avança da prática da justiça para a ideia de liberdade participante.

Como educador Lima Vaz infere a necessidade da educação política dos cidadãos, a fim de que eles possam exercer a sua cidadania, uma vez que a relação de reciprocidade é um aprendizado contínuo sobre a relação de igualdade na diferença, o que exige a prática da virtude. A prática democrática da deliberação e da escolha livre expressa, assim, a “vitória da liberdade” sobre o poder despótico e a intrínseca relação entre o ético e o político.

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

186

O filósofo brasileiro ensina também que, se o problema da sociedade política é a “justiça nas leis”, pelo exercício da melhor constituição, o problema da sociedade democrática é a “justiça na alma”, pelo exercício da consciência moral do sujeito, nesse sentido, a Democracia não é somente um regime político determinado, mas uma “ideia reguladora e normativa” que orienta o exercício da liberdade. Daí a ênfase dada pelo filósofo-educador de que a Democracia não é uma ideia utópica, mas um difícil e contínuo aprendizado da liberdade, uma resposta da consciência moral cidadã ao apelo de sua consciência política.

Quanto ao plano ético, Lima Vaz reflete sobre o ato livre, a partir da compreensão dos níveis graduais para a efetivação da *Dignidade humana*. Ele reitera que, somente após a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos elencadas na Declaração dos Direitos Humanos, da igualdade perante a lei, da reciprocidade entre direitos e deveres na sociedade e da participação livre do cidadão na vida política como compromisso ético, a *Dignidade humana* pode ser socialmente reconhecida. Somente o exercício prático desses níveis graduais do reconhecimento da dignidade pessoal, a relação intersubjetiva obtém o qualificativo de comunidade ética.

À guisa conclusiva pode-se afirmar que Lima Vaz, semelhante a Hegel dissolve o aparente *paradoxo* da alteridade presente no modelo social moderno, pois o sujeito torna-se cada vez mais consciente de seu eu, exatamente no encontro com a alteridade, pela prática da justiça, do reconhecimento e do consenso livre e pela autoconsciência de que a *Dignidade humana* não é fruto de um costume ou de uma convenção socialmente constituída, mas tende para a “unicidade do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissoluvelmente um predicado no *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*” (VAZ, 2000, p. 203). O filósofo educador deixa á posteridade a tarefa de vivenciar historicamente os atos de justiça, de participação e de liberdade, como um protagonismo indispensável na construção da ideia de sociedade que tenha o qualificativo de comunidade ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

A IDEIA DE SOCIEDADE (DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E HEGEL)

Maria Celeste de Sousa

_____. Democracia e dignidade humana. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 15, n. 44, 1988.

_____. O ser humano no universo e a dignidade da vida. *Cadernos de Bioética*, Belo Horizonte, n. 2, 1993.

_____. Democracia e sociedade. *Síntese Nova Fase*, v. 11, n. 32, 1985.

_____. . Ética e Justiça: filosofia do agir humano, *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 75, 1996.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PERINE, Marcelo. Democracia e filosofia do agir humano: observações sobre uma luminosidade do conceito de justiça. In: MAC DOWELL J. A. (Org.) *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002.

SAMPAIO, Rubens, Godoy, *Metafísica e Modernidade*, Edições Loyola, 2006.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*: v. VI, II seção da II parte - questões 57-122. Edições Loyola, 2005.

SOUSA, Maria Celeste de, *Comunidade Ética- sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Edições Loyola, 2014.

A EXPLORAÇÃO DO TRABALHO COMO CONDIÇÃO DO LUCRO COMERCIAL E DA RENDA FUNDIÁRIA NO PENSAMENTO DE MARX

200

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves¹

Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo: O objetivo deste artigo é demonstrar, a partir do pensamento de Marx, como o lucro comercial e a renda fundiária – dois componentes do mais-valor que, juntamente com o salário, correspondem aos rendimentos da fórmula trinitária – pressupõem a exploração do trabalho ou o intercâmbio desigual que mantém o processo de acumulação capitalista. As remunerações do comerciante e do proprietário fundiário, muito embora apareçam na superfície da economia moderna dissociadas do seu fundamento real, como se fossem autônomas e sem qualquer nexos com a espoliação que garante a autovalorização do capital, representam apenas quotas do trabalho excedente obtido na esfera da produção.

Palavras-chave: Lucro Comercial. Renda Fundiária. Mais-Valor. Exploração.

L'EXPLOITATION DU TRAVAIL COMME CONDITION DU PROFIT COMMERCIAL ET DE LA RENTE FONCIÈRE

Résumé: L'objectif de cet article est de montrer comme le profit commercial et la rente foncière – deux composantes de la survaleur qui, avec le salaire, correspondent au revenu de la formule trinitaire – présupposent l'exploitation du travail ou l'échange inégal qui entretient le procès d'accumulation capitaliste. Les rémunérations du commerçant et du propriétaire foncier, même si elles apparaissent à la surface de l'économie moderne dissociées de leur fondement réel, comme si elles étaient autonomes et sans aucun lien avec la spoliation qui garantit l'autovalorisation du capital, elles ne représentent que des parts du surtravail obtenu dans la sphère de la production.

Mots-clés: Profit Commercial. Rente Foncière. Survaleur. Exploitation.

O mais-valor proveniente da espoliação operária é absorvido na esfera da circulação de forma segmentada, de modo que a distribuição da soma de riqueza produzida sem equivalência pelos trabalhadores demonstra o caráter holístico da pilhagem capitalista. O processo de acumulação burguesa revela a dimensão de sua natureza parasitária quando o

¹ Possui Graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza/UNIFOR (2013); Bacharel em História pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2017); Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE (2021); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2019); Licenciado em História pela Universidade Norte do Paraná (2021); Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2020-2024, com período sanduíche na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense) e membro do Grupo de Estudos Marxistas, coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo Chagas. Além de se dedicar ao estudo do pensamento de Marx, também tem concentrado esforços para o esclarecimento das obras de seus interlocutores, sobretudo Feuerbach e Hegel. E-mail: bruno.qcg@outlook.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6758-0597>.

² Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); Pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); Professor Efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO); Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC); Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Nível 2); Editor Geral da Revista Dialectus; Membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach). Homepage: <http://www.efchagas.wordpress.com>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

tempo de trabalho excedente objetivado na mercadoria é usurpado em quotas pelos agentes econômicos.

O Lucro Comercial

O comerciante, por exemplo, exige sua parcela de valor no decorrer da reprodução cíclica exercendo a função de intermediário entre compra e venda, portanto desempenhando uma tarefa entre a produção e o consumo. Trata-se apenas de uma mudança relativa à figura do possuidor, sem qualquer garantia de cumprimento absoluto da série. “Justamente aí se mostra que a mercadoria não se vende de maneira definitiva ao passar das mãos do produtor às do comerciante e que este último não faz mais do que dar continuidade à operação da venda, ou seja, à mediação da função do capital-mercadoria” (MARX, 2017, p. 313).

A depressão do capital comercial, isto é, o estreitamento da massa de valor extraída da circulação pelo negociante de mercadoria, revela o caráter sistêmico da perturbação cuja base reside nos limites da acumulação infinita. A desigualdade entre as condições de produção e realização do valor representa, para o comerciante, estagnação das operações de mercado, afetando necessariamente seus dividendos sob ameaça de aniquilação. Quanto mais ele estiver vulnerável às oscilações periódicas da economia capitalista, maior será o risco de desaparecimento. O resultado do processo de desaceleração burguesa sobre o comércio revela tanto a interdependência entre os momentos do sistema capitalista como a prevalência do oligopólio sobre a concorrência.

Seja como for, o intermediário, embora seja incapaz de alterar a soma de valor contida na mercadoria, contribui para o desenvolvimento da grande indústria ao abreviar a transmutação da forma celular, embrionária. Quando a massa de riqueza produzida pelo conjunto dos capitais singulares circula sem nenhuma perturbação, a existência de uma figura responsável pela aglutinação intersetorial fortalece a produção capitalista. Segundo Marx (2017, p. 322), “na medida em que ajuda a expandir o mercado e em que medeia a divisão do trabalho entre os capitais, isto é, em que capacita o capital a trabalhar em maior escala, sua função promove a produtividade do capital industrial e sua acumulação”.

Naturalmente, a participação do comerciante no processo de intercâmbio das mercadorias ocorre mediante a absorção de parte do excedente contido no produto do trabalho, de modo que seria absolutamente fantasioso conceber a grandeza monetária proveniente das operações desempenhadas por ele como resultado de uma cobrança mais ou

menos arbitrária. “Que o lucro comercial seja mero acréscimo, uma elevação nominal do preço das mercadorias acima de seu valor, não é mais que aparência” (MARX, 2017, p. 324). O consumo parasitário do trabalho vivo, cada vez mais destrutivo e onipresente, garante o funcionamento orgânico da produção capitalista ao fornecer regularmente o mais-valor distribuído entre a grande indústria, o comércio e as instituições de crédito, portanto a origem do montante adquirido pelos atravessadores reside na espoliação operária.

Os ganhos derivados do comércio de mercadorias correspondem somente a uma quota da massa de valor extraída na produção sem restituição ao trabalhador na forma de salário, embora, na superfície da economia capitalista, apareçam como resultado do talento burguês. “Essa é a realização do lucro comercial por meio do incremento de preço das mercadorias, conforme ela se apresenta à primeira vista em sua forma de manifestação” (MARX, 2017, p. 325).

A grandeza monetária equivalente ao lucro comercial é reservada, em parte, aos custos do processo de troca, isto é, às operações necessárias à venda da mercadoria na esfera da circulação. Embora se trate de trabalho improdutivo, uma vez que a massa de valor gerada na produção é rigorosamente a mesma, seu fundamento consiste na exploração de classe.

Seja qual for a tarefa desempenhada no interior da economia capitalista, todo o metabolismo social está arraigado na exploração do homem pelo homem, mais concretamente na espoliação burguesa. “Do mesmo modo como o trabalho não pago do trabalhador cria diretamente mais-valor para o capital produtivo, também o trabalho não pago dos assalariados comerciais cria para o capital comercial uma participação naquele mais-valor” (MARX, 2017, p. 335). Conforme já foi esclarecido, os dividendos do comerciante são provenientes do tempo de trabalho usurpado na esfera da produção, portanto, ao contrário do que aparece na superfície da economia capitalista, o pagamento necessário à manutenção das operações que viabilizam a metamorfose da mercadoria deriva unicamente da pilhagem burguesa.

O movimento de compra e venda das mercadorias, assim como ocorre com a produção industrial, é determinado pela acumulação infinita, isto é, pela superação constante de sua massa de valor. Pressionado por necessidades sistêmicas, o capital comercial nega os limites de seu próprio desenvolvimento ao armazenar uma quantidade cada vez maior de riqueza graças à participação do sistema de crédito, estimulando a fantasia de uma expansão abstraída do poder real de consumo, cujo desdobramento inelutável é a estagnação. No mesmo sentido, diz Marx (2017, p. 347): “A dependência interna e a autonomia externa

empurram o capital comercial até um ponto em que a conexão interna se restabelece à força, por meio de uma crise”.

O impulso que rege a progressão infinita do capital comercial é alheio às condições de produção e realização do valor, de modo que a paralisação das mercadorias revela o caráter especulativo do processo de acumulação burguesa bem como seus desajustes estruturais. Conforme Marx (2017, p. 347) declarou, “em algum ponto singular e invisível é preciso que uma mercadoria reste sem ser vendida ou, então, que se abarrote pouco a pouco os estoques de todos os produtores e intermediários”.

Embora os economistas burgueses sugestionem um equilíbrio entre oferta e demanda na esfera da circulação, o entupimento geral salienta a arbitrariedade, a imperfeição e a finitude da economia capitalista, de modo que sua absoluta indiferença à combinação nefasta entre riqueza e miséria revela o caráter necessário da crise, independente do esforço particular. A causa da superprodução é também sua consequência, uma vez que a insuficiência monetária na esfera da circulação resulta num abarrotamento dos estoques, cujo desfecho é a escassez de dinheiro no mercado.

Por um lado, o processo de desenvolvimento capitalista aumenta necessariamente a escala da produção de mercadorias; por outro, estreita sua base de consumo em virtude das contradições que lhe são constitutivas. Apesar de qualquer abstração ordinária, o desequilíbrio entre as operações de mercado é inevitável devido às condições de erosão do próprio capital. A mesma arbitrariedade e indiferença à história é constatada na tentativa da economia vulgar de atribuir eternidade a formas sociais provisórias, como no “esforço apologético para caracterizar o capital-mercadoria e o capital-monetário [...] como formas necessariamente derivadas do processo de produção, quando na verdade eles provêm da forma específica do modo de produção capitalista” (MARX, 2017, p. 368). O comércio, por exemplo, embora exista desde a Idade Antiga e tenha sido ostensivamente praticado pelos fenícios, adquire um caráter global à medida que as condições materiais de existência são organizadas segundo a autovalorização do capital. No mesmo sentido, diz Marx (2017, p. 369): “O volume em que a produção entra no comércio e passa pelas mãos dos comerciantes depende do modo de produção e alcança seu máximo com o pleno desenvolvimento da produção capitalista”.

Por um lado, o comércio representa uma condição lógico-histórica à economia burguesa na medida que lança os fundamentos da acumulação monetária bem como do intercâmbio de mercadorias; por outro, é sobrepujado pela progressão infinita do valor e

assume uma função determinada no interior do processo de reprodução em escala ampliada. “Dentro da produção capitalista, o capital comercial perde sua existência autônoma para ser rebaixado a um fator particular do investimento de capital em geral” (MARX, 2017, p. 371).

A perda do protagonismo batavo após ter se apoderado das rotas comerciais provenientes do desmoronamento feudal, da colonização das Américas e do comércio atlântico negreiro revela, de modo exemplar, o impacto da grande indústria sobre uma nação que assumira o comando dos negócios mundiais desde sua independência em relação à Casa de Habsburgo, no último quartel do século XVI. A República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, depois de exaurir as fontes de riqueza do sistema colonial, foi incapaz de se acomodar às transformações acarretadas pelo modo de produção capitalista e entrou num processo de franca decadência econômica.

A Renda Fundiária

O processo de valorização do valor, como movimento social totalizante, apodera-se dos mananciais de riqueza submetendo às condições materiais de existência ao seu impulso irrefreável. A terra, por exemplo, adquire um caráter predominantemente comercial após o emprego dos métodos de acumulação originária, notadamente a dissociação brutal entre produtores e seus meios de subsistência. Conforme Marx (2017, p. 674) declarou, “a agricultura está dominada pelo modo de produção capitalista exatamente do mesmo modo que a manufatura”. A formação do latifúndio, o arrendamento do solo e a exploração do trabalhador no campo demonstram tanto a erosão de sistemas produtivos independentes como o triunfo global do capitalismo. “Desse modo, a propriedade fundiária assume sua forma puramente econômica ao despojar-se de todos os enfeites e amálgamas políticos e sociais” (MARX, 2017, p. 678).

As relações de produção no campo sob o domínio do capital aglutinam basicamente três personagens econômicos cujo surgimento está arraigado na combinação entre expropriação, opressão do Estado e miséria, isto é, na violência que destruiu as últimas barreiras para o advento da economia burguesa: 1) assalariados, verdadeiros responsáveis pelo metabolismo com a natureza; 2) arrendatários, que, por meio de contrato, recebem temporariamente autorização para uso do solo bem como de melhorias que sejam incorporadas; 3) proprietários fundiários, que exigem pagamentos regulares pelo aluguel da terra. O fundamento da riqueza concentrada pelos membros do último segmento é eliminado

na superfície da economia capitalista, como ocorre igualmente entre as demais figuras transmutadas do mais-valor: lucro e juros. “A renda que flui para o proprietário é uma dedução da mais-valia³ que o trabalhador do campo produz e que é apropriada pelo capitalista que explora produtivamente a terra” (NETTO, 2020, p. 387). Cada vez mais subordinados às leis que regem o processo de acumulação infinita, os trabalhadores rurais são confrontados por um movimento cuja tendência é a privação generalizada.

Um fato muito mais geral e importante é a compressão do salário do trabalhador agrícola propriamente dito abaixo de seu nível médio normal, de modo que ao trabalhador é subtraída uma parte do salário, a qual constitui um componente do arrendamento e, desse modo, sob a máscara da renda fundiária, aflui para o proprietário fundiário, em vez de para o trabalhador (MARX, 2017, p. 688).

A renda fundiária, embora seja um componente do mais-valor concebido no interior do processo de acumulação burguesa, também pôde ser extraída em formações econômicas pré-capitalistas, uma vez que seu pressuposto, “a propriedade de determinados indivíduos sobre determinadas porções do globo terrestre” (MARX, 2017, p. 695), foi conservado a despeito das transformações históricas. A natureza peculiar do excedente agrícola sob o regime do capital decorre exatamente do sentido atribuído à produção, que reduz os mais variados produtos do trabalho à forma mercadoria, cuja finalidade é a transubstanciação, ainda que profana, em dinheiro.

A renda só pode se desenvolver como renda monetária sobre a base da produção de mercadorias - mais precisamente, na produção capitalista - e se desenvolve na mesma medida em que a produção agrícola se converte em produção de mercadorias, isto é, em que a produção não agrícola se desenvolve independentemente da produção agrícola, pois nessa mesma proporção o produto agrícola se converte em mercadoria, valor de troca e valor (MARX, 2017, p. 699).

O mais-trabalho, ou seja, o consumo diário de energia vital acima do que é exigido para a subsistência dos produtores é um elemento comum entre as mais variadas formas de organização da vida material. A economia burguesa, arraigada nas mistificações que camuflam seu impulso violento, como a igualdade entre as partes que assinam o contrato e o pagamento dos salários, apodera-se da riqueza alheia empobrecendo cada vez mais os trabalhadores em face de sua legalidade interna. Desse modo, a renda fundiária consiste apenas numa expressão do antagonismo que subjaz a produção capitalista.

³ José Paulo Netto optou pela tradução de *Mehrwert* como mais-valia.

A especificidade é que, com as condições em que os produtos agrícolas se desenvolvem como valores (mercadorias) e com as condições de realização de seus valores, há também o poder da propriedade fundiária de apropriar-se de uma parte crescente desses valores criados sem sua participação, e uma parte cada vez maior do mais-valor é convertida em renda fundiária (MARX, 2017, p. 701).

A particularidade da economia burguesa consiste exatamente num impulso cego e desmedido que transforma o conjunto da superfície planetária em mero substrato da forma valor e nega ao homem a satisfação de suas necessidades fora do mercado⁴. O capital se torna absoluto quando toda a produção de riqueza é determinada por sua virulência, inclusive aquela organizada no campo. “Conforme Marx (2017, p. 714) declarou, “a invasão da agricultura pelo modo de produção capitalista - a transformação dos camponeses autônomos em assalariados - é, de fato, a última conquista desse modo de produção em geral”.

A economia burguesa consiste numa ruptura com outras formas de existência material devido ao processo de reprodução em escala ampliada, cujo pressuposto reside na abertura de novas fronteiras por meio da combinação entre desintegração de sociedades tradicionais, degradação ambiental e exploração do trabalho. O capitalista, indiferente às contradições que regem a autovalorização do capital, tem como meta “ocupar o maior espaço possível no mercado. Havendo superprodução, ele não lançará a culpa em si mesmo, mas nos competidores” (MARX, 2017, p. 735). Como um Dom Quixote da modernidade, o modo burguês de produção exige da classe dominante obediência incondicional, reservando-lhe um futuro de perturbação em virtude da impossibilidade de desenvolvimento contínuo.

As complicações verificadas na agricultura de base capitalista, particularmente o estancamento da produção no campo, revelam que o desequilíbrio imperativo entre oferta e demanda no âmago do processo de acumulação burguesa interrompe como necessidade férrea a transfiguração do mais-valor em renda fundiária. A permanência do proprietário da terra na esfera da concorrência, seja em ciclos de estagnação ou prosperidade, depende tanto de condições naturais favoráveis, como a fertilidade do solo, como do grau de exploração do trabalho. A decadência dos latifundiários da Europa no século XIX, por exemplo, está associado tanto à existência dos grandes mananciais de riqueza no ultramar bem como ao fornecimento de mercadorias a baixo custo por formações econômicas às margens do capitalismo.

⁴ O controle do globo terrestre pelo capital é uma tendência que perturba o equilíbrio da natureza e ameaça as próprias condições de vida em geral. À medida que a economia moderna conserva e produz necessidades sociais em virtude de seu impulso cego e desmedido por mais-valor, agrava-se o estado de degradação ambiental. Para mais detalhes, ver: MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 332-333.

Graças aos navios transoceânicos e às ferrovias norte e sul-americanas e indianas, regiões de características muito peculiares passaram a concorrer nos mercados cerealistas da Europa. Entre elas se encontravam, por um lado, as pradarias norte-americanas, os pampas argentinos, as estepes aráveis por obra da própria natureza, terras virgens que ofereciam ricas colheitas durante anos, mesmo quando submetidas a um cultivo primitivo e sem adubos. Aí se encontravam também as terras das coletividades comunistas russas e indianas, que tinham de vender parte de seu produto – parte sempre crescente – para pagar os impostos que lhes eram arrancados pelo implacável despotismo de Estado – muito frequentemente, mediante tortura. Esses produtos eram vendidos sem consideração quanto aos custos de produção, pelo preço que o comerciante oferecia ao camponês, pois este necessitava urgentemente de dinheiro diante do prazo de pagamento dos impostos. Contra essa concorrência – tanto a do solo virgem das estepes quanto a do camponês russo ou indiano garroteado pelos impostos -, o arrendatário e o camponês europeus já não podiam prosperar e, ao mesmo tempo, pagar as antigas rendas (ENGELS, 2017, p. 787)⁵.

O capitalismo, ao contrário do que sugere a economia vulgar, consiste em relações de produção historicamente determinadas, portanto suas categorias não são a-históricas, nem eternas, mas históricas, transitórias. A propriedade fundiária, por exemplo, não existe desde a realização do verbo onipotente, que deu forma e conteúdo ao universo a partir do nada⁶. O controle individual de vastas extensões da superfície planetária e sua adequação às necessidades do capital correspondem somente a certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas. “Nisso reside a imensa diferença entre os países antigos e as colônias no que diz respeito ao solo: a inexistência, de direito ou de fato, da propriedade fundiária” (MARX, 2017, p. 817). À medida que a economia burguesa amplia o seu domínio sobre o globo terrestre, o aproveitamento dos recursos naturais adquire um caráter estritamente mercantil e estranho aos interesses locais.

A autovalorização do capital, como movimento estruturante da sociedade moderna, transforma o conjunto da superfície planetária em substrato à produção de mercadorias. A natureza, sob o regime do capital, é subordinada não à satisfação das necessidades genuinamente humanas, mas ao processo de acumulação infinita, que avança sobre o globo terrestre sem a menor consideração pelos limites que lhe são constitutivos. Ao proprietário fundiário, como um verdadeiro Sancho Pança da economia burguesa, cabe apenas cumprir sua obrigação sistêmica exigindo o pagamento pelo uso da terra.

⁵ Trata-se aqui de um enxerto feito por Engels no decorrer da exposição de Marx sobre a renda diferencial, portanto a referência bibliográfica para o leitor é o próprio livro III de *O Capital*.

⁶ Para mais detalhes sobre a crítica de Feuerbach à cosmogonia da tradição judaico-cristã, ler: FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 120-128.

Onde quer que forças naturais possam ser monopolizadas e proporcionarem um lucro extra ao industrial que as explora, seja uma queda d'água, uma mina rica, águas com abundância de peixes, seja um terreno para construção bem localizado, a pessoa cujo título sobre uma parte do globo terrestre a caracteriza como proprietária desses objetos naturais subtrai esse lucro extra, na forma de renda, ao capital em funcionamento (MARX, 2017, p. 833).

O controle de domínios mais ou menos extensos por indivíduos particulares consiste apenas numa representação jurídica que lhes assegura, por meio das instituições de Estado, apoderar-se dos mananciais de riqueza que garantem a existência do homem. Sob o impulso da produção capitalista, a superfície do globo é necessariamente transformada em mercadoria. No mesmo sentido, diz Marx (2017, p. 834): “A propriedade fundiária implica o direito dos proprietários a explorar o corpo do planeta, as entranhas da Terra, a atmosfera e, com isso, a conservação e o desenvolvimento da vida”. A superfície da economia capitalista, com as distorções que lhe são peculiares, atribui a gênese da renda fundiária aos direitos de propriedade cuja história, marcada pela combinação brutal entre expropriação, desalojamento e pauperismo, é obliterada pelo formalismo contratual. A violenta desintegração de sociedades tradicionais e a exploração do trabalho desaparecem em títulos absolutamente indiferentes às origens da produção de riqueza no regime do capital.

O título precisa existir antes de poder aliená-lo, mas assim como uma venda não pode criar tal título, tampouco o pode uma série inteira dessas mesmas vendas. O que efetivamente o criou foram as relações de produção. Assim que estas cheguem a um ponto em que precisem metamorfosear-se, desaparece a fonte material do título, econômica e historicamente justificada, emanada do processo de geração social da vida e de todas as transações nelas fundadas (MARX, 2017, p. 836).

O advento de um sistema produtivo cujas fundações já tenham superado o fetichismo da mercadoria e as relações de coisificação que lhe são correspondentes apagará da superfície planetária o controle exclusivo da terra. O objetivo da produção, ao contrário da irracionalidade burguesa, será a realização das carências humanas, tanto materiais quanto espirituais, respeitando os limites da natureza e assegurando as condições da existência das futuras gerações. Numa sociedade comunista, o domínio coletivo dos mananciais de riqueza será um contraponto à propriedade fundiária; o trabalho emancipado decretará o fim da maldição de Sísifo; por fim, os indivíduos serão reconduzidos a um metabolismo de harmonia com o meio ambiente.

Do ponto de vista de uma formação econômica superior da sociedade, a propriedade privada do globo terrestre nas mãos de indivíduos isolados parecerá tão absurda quanto a propriedade privada de um ser humano sobre outro ser humano. Mesmo

uma sociedade inteira, uma nação, ou, mas ainda, todas as sociedades contemporâneas reunidas não são proprietárias da Terra. São apenas possuidoras, usufrutuárias dela, e como *boni patres familias* [bons pais de famílias], devem legá-la melhorada às gerações seguintes (MARX, 2017, p. 836).

O desmoronamento do feudalismo, a revolução industrial, a disputa entre as economias avançadas por fontes de matéria-prima e novos consumidores, a centralização de riqueza por meio da participação de bancos e da formação de sociedade por ações, a perda de autonomia do Estado-nação frente à maximização do lucro, o surgimento de uma civilização em que trabalho e natureza são transformados em mercadoria traduzem acima de tudo o “rápido desenvolvimento do capital, que não pode se obter pelas chamadas vias naturais, mas apenas por meio coercitivos” (MARX, 2017, p. 846). A existência de empresas capazes de movimentar uma gigantesca massa de valor por toda superfície planetária, buscando sempre aumentar seus ganhos na esfera da concorrência, demonstra que expropriação, desigualdade e crise ambiental são elementos constitutivos da produção capitalista.

A transformação do globo terrestre em imagem e semelhança do processo de acumulação infinita corresponde a uma trágica e profana alegoria da narrativa bíblica: assim como Deus criou o homem através de sua onipotência e lhe reservou arbitrariamente o controle sobre a natureza⁷, o capital reduziu toda diversidade do planeta à forma mercadoria exigindo de seus representantes a exploração desenfreada das condições materiais de existência, isto é, dos próprios meios de vida. Embora as catástrofes ambientais sejam acarretadas por relações de produção historicamente determinadas, “a ‘mãe natureza’, caprichosa, imprevisível e teimosa, é quem leva a culpa pelas desgraças que em boa parte são causadas pelo capital” (HARVEY, 2016, p. 236).

O sistema capitalista, inteiramente alheio ao processo de degradação ambiental, consome os mananciais de riqueza espalhados pela superfície planetária unicamente para aumentar sua massa de valor, sem qualquer preocupação com o desequilíbrio natural e indiferente à própria sobrevivência das gerações futuras. Ao contrário de formações econômicas sedimentadas no autoconsumo, o modo burguês de produção tem como finalidade a acumulação infinita, cuja marcha condena inevitavelmente o globo terrestre à devastação. “O cultivo racional e consciente do solo como propriedade perene da comunidade, condição inalienável da existência e da reprodução das gerações humanas que se substituem umas às

⁷ Segundo a cosmogonia da tradição judaico-cristã, Deus, através de sua vontade infinita, deu forma e conteúdo ao universo garantindo ao homem o domínio sobre a natureza. Para mais detalhes, ver BÍBLIA, 2002, p. 34-35.

outras” (MARX, 2017, p. 872) é arruinada pelo metabolismo social que mantém a autovalorização do capital.

O avanço da economia burguesa pelo globo terrestre atribui um caráter estritamente mercantil ao uso da terra com o desalojamento de populações locais e a formação de latifúndios alheios a qualquer padrão sustentável. A dissociação brutal entre produtores e seus meios de subsistência transformou a agricultura em meio de acumulação, provocou uma verdadeira explosão demográfica nas cidades e alterou radicalmente o intercâmbio entre homem e natureza.

A grande propriedade do solo reduz a população agrícola a um mínimo em diminuição constante e opõe-lhe uma população industrial cada vez maior, aglomerada em grandes cidades, gerando assim as condições para uma ruptura irremediável no metabolismo social, prescrito pelas leis naturais da vida; dessa ruptura decorre o desperdício da força da terra, o qual, em virtude do comércio, é levado muito além das fronteiras do país (MARX, 2017, p. 873).

O impulso vital da produção capitalista, ao contrário do que sugere o dogma liberal, não está sedimentado na realização da vontade, sem interferência de agentes externos, regulado pela igualdade entre oferta e demanda, capaz de satisfazer as necessidades humanas com um gigantesco volume de mercadorias, com imensa capacidade de dominar as forças naturais e emancipado de convenções arcaicas. O desenvolvimento da indústria moderna bem como da agricultura comercial, manifestações concretas do processo de valorização do valor, foi promovido por meios coercitivos, sob amparo do Estado, marcado por perturbações cíclicas, indiferente ao pauperismo, à degradação ambiental e às normas consuetudinárias.

O avanço da economia burguesa pelo globo terrestre atribui um caráter estritamente mercantil ao uso da terra com o desalojamento de populações locais e a formação de latifúndios alheios a qualquer padrão sustentável. A dissociação brutal entre produtores e seus meios de subsistência transformou a agricultura em meio de acumulação, provocou uma verdadeira explosão demográfica nas cidades e alterou radicalmente o metabolismo entre homem e natureza no campo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, De Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 200 - 211
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

A EXPLORAÇÃO DO TRABALHO COMO CONDIÇÃO DO LUCRO...

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves/ Eduardo Ferreira Chagas

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx*: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO E DO RESENTIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE EM CURSO: A NEGAÇÃO DA GENERICIDADE E O ESPRAIAMENTO DO ESTRANHAMENTO EM MARX

João Edson Gonçalves Cabral¹
Dalila Miranda Menezes²

Introdução

Em 25 de maio de 2020 um homem negro americano, chamado George Floyd, morreu após ser asfixiado por mais de oito minutos por um policial branco na cidade de Minneapolis, nos EUA. Violentos protestos se seguiram ao longo do país com cartazes contendo as últimas súplicas de Floyd: “I can’t breathe” (Eu não consigo respirar). Pouco tempo depois, ainda sob o calor dos horrores da hora, outro fato também vinculado ao acontecimento recém-referido roubou a cena e chamou a atenção dos principais meios de comunicação ao redor do planeta: tratava-se de um casal branco americano de moradores de um bairro nobre, em frente ao jardim de sua mansão de dois andares, esbravejando contra um grupo de negros que se dirigia para um protesto e resolveu cortar caminho passando por entre os casarões do bairro onde se encontrava o referido casal. O “detalhe” marcante dessa demonstração gratuita de ódio por parte do casal branco é que, enquanto o homem portava um potente fuzil moderno e a mulher uma pistola automática, ambos apontavam as armas contra os transeuntes negros que tiveram a “audácia” de se deslocar por entre os casarões da elite americana. O mais absurdo da situação foi um momento de transtorno colérico do casal branco que em certa altura do descontrole chegou a apontar a arma um contra o outro, revelando o completo desvario em que ambos se encontravam.

A referência dos fatos relacionados ao assassinato de George Floyd ganha exigência de esforço analítico por vários aspectos contundentes ali envolvidos, como, por exemplo, o desprezo e o preconceito racial que ainda perpassa as ações de autoridades americanas brancas contra a população americana negra, ou as severas contradições sociais ali existentes, muitas vezes ocultadas intencionalmente para o mundo, no que diz respeito à exígua distribuição social da riqueza entre as comunidades negras em contrapartida à fartura da elite branca americana, etc., mas aqui gostaríamos de destacar um elemento que nos chamou a atenção na cena do casal branco portando armas sofisticadas: o caráter abissal do contraste entre, de um lado, o ímpeto

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9940-5769>

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

de se buscar alguma forma de propiciar **justiça** para o trágico acontecimento (algo que pudesse efetivar no plano jurídico-político o enfrentamento da gravidade do fato absurdo que motivara essa onda de protestos) e, de outro lado, a gratuidade da manifestação de **ódio** de um casal branco que se opunha contrária aos protestos.³

O contraste da permuta **justiça-ódio** que marca decisivamente as cenas acima descritas, ultrapassa o âmbito emocional do forte impacto que embrulha até os mais resistentes estômagos, e permite, segundo nossa apreciação, a pronta aparição de uma desafiadora pergunta pela compreensão filosófica do significado do tipo humano que se apresenta subjacente aos movimentos históricos recentes ali relatados. O que se instaura, como problema reflexivo, é tanto a compreensão do contraste entre justiça e ódio, como a proliferação bestializada de movimentações constantes de ódio e preconceito que, já há alguns anos, infelizmente, estamos nos habituando a acompanhar de forma reiterada nos noticiários e mídias eletrônicas, tanto pela presença cotidiana em nosso contexto local, potencializada pelos desvarios irresponsáveis de um governo de extrema direita ao qual estamos atualmente submetidos, quanto pela presença gratuita de manifestações recorrentes de ódio e preconceito em contextos político-sociais externos, onde antes eram mais raras⁴. Afinal, como compreender, a partir de certas matrizes filosóficas, eventos recorrentes onde há uma tendência à disseminação de comportamentos motivados pelo ódio? Através de quais mediações conceituais, presentes em K. Marx (1818-1883) e em F. Nietzsche (1844-1900) – aqui referido como contraponto complementar que acreditamos enriquecer a abordagem analítica aqui desenvolvida – podemos nos pautar para compreender o preocupante quadro aqui relatado?⁵

³ Para facilitarmos o acompanhamento da cadeia argumentativa presente ao longo desse artigo, num primeiro momento denominaremos o sentimento subjacente aos fatos narrados nos episódios acima descritos simplesmente como “ódio” e, num segundo momento, quando formos discutir esse mesmo sentimento a partir de um contraponto à Marx, denominaremos o ódio a partir da categoria “ressentimento”, presente nas formulações de Nietzsche. A distinção entre as designações se dará por conta de um caráter mais formal dado por Nietzsche ao problema do ressentimento, tomando-o como o sintoma da vida europeia tardo-moderna. A despeito do ajuste conceitual exigido no curso da exposição, a assunção dos dois termos revela uma proximidade semântica – com um sentido mais amplo do termo “ódio” e com as devidas especificidades do termo “ressentimento” –, claramente identificáveis em cada contexto dos seus usos, com o que esperamos não comprometer o acompanhamento lógico-expositivo de nossa investigação por parte do leitor.

⁴ A esse respeito podemos ofertar três recentes situações epocais ilustrativas: 1) a prisão de Roberto Jefferson motivada pela acusação de participar das milícias digitais, também conhecidas como o braço digital do chamado “gabinete do ódio” do atual governo (segundo o site de notícias G1 de 13.08.2021, “a ordem [de prisão] foi dada dentro do chamado inquérito da milícia digital, que é uma continuidade do inquérito dos atos antidemocráticos.”); 2) a recente chegada ao poder do grupo fundamentalista islâmico Talibã no Afeganistão, cujas ações são marcadas por extrema violência contra mulheres e opositores; e, 4) o temor do crescimento da extrema direita alemã na campanha em curso pela sucessão de Angela Merkel na Alemanha, cujo discurso recente passou a incorporar o ódio aos estrangeiros em função do retorno ao poder do grupo islâmico Talibã.

⁵ É preciso diante não salientar que, para além de nossos esforços reflexivos, onde estaremos nos valendo de dois percursos distintos da tradição filosófica para o enfrentamento de tais problemáticas – Marx e Nietzsche –,

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

Muitas tentativas de respostas filosóficas poderiam ser aqui referidas e defendidas como capazes de enfrentar a complexidade das questões que acabamos de formular. Inicialmente iremos recorrer a alguns aspectos conceituais presentes Marx que julgamos capazes de lançar luz na compreensão dos problemas recém-anunciados. Em seguida iremos recorrer às contribuições de Nietzsche, sobretudo por se tratar de um autor que privilegiou o tratamento do problema da disseminação do ressentimento na cultura de seu tempo, portanto um autor ineliminável quanto à busca de elementos conceituais mais rigorosos em torno do problema do ressentimento. Vejamos como Marx e Nietzsche podem contribuir com o exercício de exigir da filosofia a compreensão de sinalizações preocupantes e desafiadoras postas por nosso tempo.

1. A compreensão do problema da negação da genericidade pelo trabalho alienado em Marx e sua relação com a disseminação do ódio na temporalidade em curso

Numa passagem pouco visitada pela literatura especializada, Marx expressa um desejo que corrobora sua esperança num mundo regido por relações que aqui, por escolha própria, designaremos de próprio punho como autênticas, alertando, porém, que tal termo inexistente no corpo do texto que iremos reproduzir – logo abaixo mencionado – o que não impede seu uso por proximidade semântica do núcleo do argumento, como será possível inferir. Marx parte de uma suposição afirmativa para apresentar os termos do modo como gostaria que fossem permutadas as relações humanas:

Suponhamos que o homem é homem e que é humana sua relação como o mundo. Então o amor só com o amor se poderá permutar, a confiança com a confiança, etc. Se queremos apreciar a arte temos que ser pessoas artisticamente cultivadas; se queremos influenciar outras pessoas importa sejamos pessoas com efeito verdadeiramente estimulante e encorajador sobre os outros. Cada uma das nossas relações ao homem e à natureza deverá ser uma expressão específica, que corresponda ao objetivo de nossa vontade, de nossa vida real individual. Se alguém amar, sem por sua vez despertar amor, isto é, se o seu amor enquanto amor não suscitar amor recíproco, se alguém através da manifestação vital enquanto homem que ama não se transforma em pessoa amada, é porque o seu amor é impotente e uma infelicidade.⁶

Por conta do reconhecimento da elegância e força do argumento central presente na passagem recém-transcrita, nossas considerações em Marx começam invertidas: ao invés de nos dirigirmos naturalmente ao diagnóstico de Marx sobre o seu tempo, com peso para a

devemos acautelarmos o leitor do limitado alcance de nossa resposta, posto entendermos que as indicações que faremos, adiante postas, jamais poderiam atingir de forma mais ampla o território dos complexos enredamentos aqui envolvidos. Não obstante os limites aqui presentes é interessante pontuar que tal exercício nos parece fundamental, já que, segundo compreendemos, a filosofia só se apresenta como um empreendimento significativo se ousar pensar os desafios do tempo em que se está inserido.

⁶ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 234.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

inversão homem-objeto (transformação do homem em objeto) que perpassa as relações humanas na forma histórico-social capitalista, e o correlacionarmos com os acontecimentos trágicos vinculados à morte de George Floyd⁷ e às armas em punho do casal da elite americana, ao invés disso iniciaremos nossas considerações apresentando o modo como, para Marx, deveriam ser as relações humanas autênticas. Se impusermos um curso próprio à lógica inerente ao argumento acima transcrito de Marx, poderíamos afirmar forçadamente que, já que o amor deve ser permutado com amor, a confiança com a confiança, etc., então o sentimento de justiça também deveria ser permutado por um sentimento correspondente, portanto, jamais deveríamos permutar sentimento de justiça, ou desejo de justiça por ódio ou ressentimento.

Ainda inspirados nas possibilidades implícitas da passagem recém-transcrita de Marx, poderíamos – sem a autorização e o comprometimento direto do autor – formular o seguinte problema: o que pode ter possibilitado o curso histórico de um mundo invertido, onde o modo recorrente das relações revela uma permuta não equivalente entre nossos sentimentos e vontades? Em outros termos: por que no mundo vivenciado por Marx – e nisso nossa temporalidade se assemelha – não se permutam amor com amor, confiança com confiança, etc.?

A chave para desvelar uma possível resolução desse problema se encontra nas duas condicionantes iniciais (pressupostos lógico-ontológicos) anunciadas já no início da passagem, bem como na interligação dos demais argumentos presentes no corpo da passagem com essas condicionantes iniciais. Vejamos a estruturação lógica inerente à citação acima referida. Toda a passagem é organizada segundo a disposição lógico-argumentativa “se x, então y”: 1) “**se** o homem é homem” e 2) “**se** a sua relação com o mundo for humana, **então...**”. Lembremos que Marx inicia essa passagem com uma dupla suposição: “Suponhamos que o homem é homem e que é humana sua relação como o mundo.” A continuação da passagem vincula sua inferência desses pressupostos: **se** o homem é homem e **se** é humana a sua relação com o mundo, **então** só podemos permutar o amor com amor, a confiança com a confiança, etc. A questão agora será guindada para outro plano, exterior ao argumento de Marx: o que acontece se os pressupostos forem violados?

⁷ Lembremos que nosso objetivo nuclear é procurar compreender a permuta entre o desejo de justiça dos manifestantes negros americanos e o ódio do casal branco que apontava armas contra alguns negros que transitavam perto de sua residência, tomando esse acontecimento como uma forma particular de constantes manifestações de ódio presentes nos cenários cotidianos e contextos políticos locais e externos. Neste sentido alertamos que as dicotomias que envolvem particularidades dos personagens das narrativas aqui referidas (rico-pobre, branco-negro, etc.) devem ser compreendidas a partir de uma visada que toma todo o gênero humano envolvido na mesma condição de alienação, o que pode ser analogicamente aludido na condição do casal branco que a certa altura dos fatos empunha um contra o outro os seus armamentos.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

Se os pressupostos assumidos por Marx no início da citação forem quebrados significa que o homem não é homem e nem é humana a sua relação com o mundo. Nesse caso estamos diante de uma situação onde podemos permutar amor com desamor, confiança com desconfiança, e outras trocas menos diretas e sutis, como, por exemplo, sentimento de justiça por ódio ou por ressentimento.⁸ Mas o que significa dizer que o homem não é homem, e nem humanas as suas relações com o mundo? Para elucidarmos essa questão devemos discutir primeiramente o conceito de genericidade e, para tanto devemos nos referir ao lugar onde esse conceito emerge na obra marxiana. Ocorre que se desejarmos apresentar, ainda que de passagem, o conceito de genericidade em Marx devemos antes tratar de outro conceito central em Marx, o conceito de trabalho.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*⁹, texto juvenil onde se insere a passagem acima transcrita e objeto a de nossa apreciação, Marx apresenta, entre outras teses, dois contributos decisivos para a construção da sua plataforma filosófica: 1) o **trabalho** como atividade constituidora do homem e 2) o **trabalho alienado** como atividade destituidora do homem.¹⁰ Em termos sumários, em conformidade com os limites expositivos aqui presentes, o trabalho enquanto categoria abstrata e universal, para Marx, é responsável pelo progressivo

⁸Lembremos que os exemplos ofertados por Marx são meramente ilustrativos e por conta disso Marx se utilizou da abreviação da expressão latina “etc.”, cuja etimologia remete a *et cetera* ou *et coetera* e cujo significado remete a “e o resto”, “e outras coisas”, “e assim por diante”, o que permite se incluir outros casos. O que Marx se refere de fato é o plano do que aqui denominamos de individualidade autêntica, ou seja, o caso hipotético em que “o homem é homem”, o caso em que as relações humanas fossem mediadas por individualidades humanas autênticas, livres, no sentido permitido pela sequência dos argumentos presentes nessa mesma citação.

⁹ Existem duas traduções referenciais dos *Manuscritos* em português: uma tradução de Artur Morão editado pelas Edições 70, e outra de Jesus Ranieri pela editora Boitempo. Apesar do maior rigor da tradução de Jesus Ranieri e das razões por ele alegadas pela escolha do termo estranhamento no lugar de alienação, o que resulta no privilégio do termo *trabalho estranhado* ao invés de *trabalho alienado*, optamos, no entanto, pelo termo alienado, resguardando o sentido apresentado por Ranieri, apenas por conta da memória afetiva que confere uma maior familiaridade e nos remete ao tempo de nossa graduação em Filosofia. Com os cuidados bem fundamentados postos por Jesus Ranieri, o termo *alienado*, no nosso entendimento, pode ser utilizado sem prejuízo semântico, nem perda significativa de rigor analítico. Neste sentido, vejamos como Jesus Ranieri inicia os esclarecimentos em relação à sua escolha terminológica: “Em primeiro lugar é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (Entäusserung) e estranhamento (Entfremdung). É muito comum compreender-se por *alienação* um estado de estado marcado pela negatividade, situação que só poderia ser corrigida por oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de Entäusserung quanto de Entfremdung.” Mais adiante, Ranieri adverte: “Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às últimas consequências, pois os referidos conceitos aparecem em conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, *não garante que sejam sinônimos.*” Cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Editora Boitempo, 2004, p. 15-16. (Grifo nosso).

¹⁰ Para uma consulta mais detida desses dois conceitos acima indicados – trabalho e trabalho alienado – remetemos o leitor para a nossa dissertação de mestrado intitulada “*A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade constituidora do humano ao resgate da dignidade da política*”, defendida na Universidade Federal do Ceará - UFC, em 2013, sob a orientação de Odílio Alves Aguiar.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

afastamento da natureza que ocorre com o homem, portanto o trabalho é categoria constitutiva da sociabilidade humana.

Esse apontamento juvenil do caráter constitutivo da sociabilidade por parte do trabalho em Marx ocorre exatamente nos *Manuscritos*, razão pela qual esse escrito inacabado resguarda marco decisivo para a emergência do legado filosófico marxiano. Apontar o trabalho como o responsável em afastar lentamente o homem do restante da natureza significa dizer – salvo engano, pela primeira vez em uma discussão filosófica – que todos os sentidos humanos, incluso aí a visão, sofreram um refinamento, a partir de um uso específico prolongado, e que o resultado desse processo culmina com a construção de um ente ímpar na natureza, o único onde a especificidade de sua própria ação proporcionou um resultado distinto das demais espécies animais, tanto em relação aos sentidos, aos afetos, sentimentos, quanto aos processos cognitivos, desenvolvimento de capacidade de concentração, linguagem, etc.¹¹

Uma das teses centrais articuladas ao longo da exposição de Marx nos *Manuscritos* é a defesa de uma autoconstrução humana a partir de uma ação livre sobre a natureza – exatamente o que confere peso ontológico ao trabalho – ou seja, o homem é um produto tardiamente desenvolvido por conta da especificidade de sua ação sobre a natureza, por conta do trabalho. Mas o que torna o trabalho capaz de afastar uma espécie animal das demais e possibilitar a emergência de um tipo animal com características próprias e distintas de todo o resto? Deixemos o próprio Marx responder a essa pergunta:

A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como *ser genérico* consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida o animal também produz. Faz ninho, uma habitação como as abelhas os castores as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que *o homem produz universalmente*; produz unicamente sob o domínio da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade.¹²

Essa passagem nos permite aportar nas margens do que gostaríamos de ressaltar: o principal traço presente no trabalho é o seu caráter genérico ou universal, isto é, o fato do

¹¹ De acordo com Lukács o ponto decisivo do trabalho repousa no seguinte apontamento: “A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia ‘já na representação do trabalhador’, isto é, de modo ideal. Talvez surpreenda o fato de que, exatamente na delimitação materialista entre o ser da natureza orgânica e o ser social, seja atribuído à consciência um papel tão decisivo.” Cf. LUKÁCS, György. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, in: Revista Temas de Ciências Humanas, v. IV. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, p. 3.

¹² *Ibidem*, p.165. (grifo nosso)

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

trabalho se constituir numa atividade multidirecional, onde o homem produz universalmente, ora uma pedra polida por fricção, ora uma canoa simples de madeira, ora uma ferramenta mais elaborada, enquanto o animal permanece nos limites da sua ação instintual.¹³ Entendamos a importância do alcance presente na genericidade do trabalho: para Marx, foi o fato de agirmos na natureza de forma universal que nos tornou humanos, portanto sem o específico caráter de uma ação universal, portanto, na condição de ser genérico nos termos de Marx nos *Manuscritos*, jamais alcançaríamos tardiamente os traços que nos distinguem do restante da natureza, o que significa que jamais seríamos humanos. O que aconteceria conosco, enquanto humanidade, se nossa ação sobre o mundo deixasse de ser genérica? É aqui que entramos na discussão da segunda tese nuclear de Marx dos *Manuscritos*, o conceito de trabalho alienado, ou trabalho estranhado.¹⁴

Para não termos de modo alongado nos meandros exigidos por um tratamento mais amplo do conceito de trabalho alienado, faremos apenas uma breve referência às quatro características do trabalho alienado presentes nos *Manuscritos*. Iniciemos pelo anúncio do ponto-de-partida a partir do qual Marx desenvolve o conceito de trabalho alienado:

Nós partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens.¹⁵

Em seguida, vejamos de forma sucinta o anúncio das características do trabalho alienado: 1) Perda do objeto: o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como um *ser estranho*; 2) Perda de si mesmo: o trabalho alienado é exterior ao trabalhador, não pertence à sua natureza, por isso ele não afirma no trabalho, mas nega a si mesmo e é infeliz;

¹³ Uma formiga, por exemplo, vivencia diuturnamente a atividade para a qual a rígida hierarquia natural assim determinou, podendo esgotar a curta temporalidade de sua existência na restrita trajetória do transporte de folhas para o formigueiro. Assim o é para centenas, milhares de gerações daquela espécie de formigas naquele posto específico que ocupa, experimentando ampliações ou alterações pouco significativas na sucessão dos seus atos. Este comportamento amplamente vinculado às determinações naturais sugere à Marx um radical diferencial entre o modo repetitivo e restritivo com que o animal supre suas carências, e a sintomática elasticidade e variabilidade com que o homem atua no mundo. Parece aí residir o segredo de Minerva da autoconstrução do homem e sua forma inovadora frente aos demais animais existentes. Cf. CABRAL, J. Edson Gonçalves. *A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade constituidora do humano ao resgate da dignidade da política*. Dissertação de Mestrado, UFC, 2013.

¹⁴ Muito embora tomemos os termos alienado e estranhado como sinônimos, alertamos o leitor que essa aproximação semântica é uma escolha pautada em afinidade pessoal e que não segue a recomendação dos especialistas mais cuidadosos que privilegiam o termo estranhamento (*Entfremdung*) ao termo alienação (*Entäusserung*). (Ver nota 9, supra.)

¹⁵ *Ibidem*, p. 158-159.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

3) Perda da genericidade: o trabalho alienado nega a genericidade ao suprimir o componente livre da ação e circunscrever sua multilateralidade; 4) Alienação do homem relativamente ao homem ou *estranhamento* das relações humanas: se a relação do homem é de alienação de si mesmo, de seu tempo, de suas potências e capacidades individuais, então as relações humanas estarão perpassadas por esse mesmo *estranhamento*. O que o conjunto dessas características significa para a compreensão do humano?

O trabalho alienado representa uma inversão daquilo que ocorreu durante o longo período de afastamento da natureza propiciada pelo trabalho. No início nos afastamos paulatinamente da natureza por conta de um alargamento da nossa plataforma de ação sobre a natureza e, desse modo, deixamos de ser animais meramente circunscritos ao âmbito de nossa ação instintual. Isso ocorreu, como vimos, por conta do trabalho, ou seja, por conta de nossa ação livre e multidirecional; ocorre que o advento de uma forma histórica específica modificou radicalmente nosso antigo modo de nos relacionarmos com a natureza e inverteu os dois componentes decisivos do trabalho que haviam nos afastado da ação instintual: por um lado, o trabalho alienado eliminou o componente da ação livre sobre a natureza e, por outro, circunscreveu o âmbito de nossa ação universal para uma ação unilateral. Essas duas supressões propiciadas pelo trabalho alienado puseram em curso outro movimento em sentido contrário ao que foi posto pelo trabalho: ao invés de nos afastarmos da natureza no sentido de uma paulatina presença do componente de refinamento dos sentidos e da individualidade, agora, sob a égide do trabalho alienado, o movimento é de retorno à animalidade, ou seja, da perda da genericidade, do traço distintivo que nos separava dos demais animais. É assim que Marx se refere a esse movimento de perda da genericidade propiciada pelo trabalho alienado:

O animal identifica-se imediatamente com sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente [trabalho] distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por essa razão ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser consciente, transforma a sua atividade vital, [trabalho] o seu ser, em simples meio de sua existência.¹⁶

Observemos outra importante indicação que nos permite compor a compreensão e alcance da perda da genericidade pelo trabalho alienado:

¹⁶ *Ibidem*, p. 164-165. (As referências entre colchetes são nossas.)

Pelo que, na medida em que o trabalho alienado subtrai ao homem o objeto da sua produção, furta-lhe igualmente a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, porquanto lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico.¹⁷

O grande arremate da perda da genericidade pelo trabalho alienado repousa na quarta característica do trabalho alienado, acima referida. Trata-se do espraçamento da perda de si mesmo, presente nas três primeiras características, para o alcance do comprometimento das relações humanas enquanto tal, relações que estejam situadas numa forma de sociabilidade onde as relações de trabalho são perpassadas pelo trabalho alienado, como é o caso do tempo de Marx. Traduzindo em termos mais diretos: se cada homem experimenta a perda do objeto, a perda de si mesmo e a perda da genericidade – traço constitutivo de sua específica condição humana – então a relação que se estabelece entre esses homens é de estranhamento mútuo. Nos termos postos por Marx:

Uma consequência imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a alienação do homem relativamente ao homem. Quando o homem se contrapõe a si mesmo entra igualmente em oposição com os outros homens. O que se verifica com a relação do homem ao seu trabalho, ao produto do seu trabalho e a si mesmo, verifica-se também com a relação do homem com os outros homens, bem como ao trabalho e ao objeto do trabalho dos outros homens.¹⁸

O conteúdo dessa quarta característica do trabalho alienado é o ponto de chegada das considerações que desejávamos desenvolver sob a responsabilidade do *corpus* teórico de Marx. Segundo o que pretendemos até aqui apresentar, o trabalho alienado possui quatro características e dentre elas procuramos destacar duas, segundo os objetivos de nossa proposta: o trabalho alienado nega a genericidade, ou seja, destitui aquilo que ao longo do tempo humanizou o homem, nos afastando gradativamente da natureza; por outro lado, com o trabalho alienado o homem se opõe aos outros homens como a um estranho. Agora que temos disponíveis as ferramentas conceituais marxianas, podemos assumir o risco de buscar estabelecer um elo entre três referências distintas: 1) a perda da genericidade propiciada pelo trabalho alienado; 2) o espraçamento da alienação que se estabelece entre as relações humanas; e 3) os fatos narrados no início de nossas tratativas (o assassinato de G. Floyd e a hostilização armada dos manifestantes negros). Seguindo o raciocínio até aqui desenvolvido, podemos formular o seguinte problema: será possível considerar que a presença recorrente do “ódio” nas

¹⁷ *Ibidem*, p. 166.

¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

relações contemporâneas, notadamente no âmbito das ações morais e no plano das relações políticas, possui um vínculo *objetivo* com a perda da genericidade e com o estranhamento das relações humanas, segundo uma leitura inspirada nas teses de Marx? Haveria maiores riscos de unificar de modo mais amplo e abstrato as duas referências conceituais de Marx – a perda da genericidade e o espraiamento da alienação – com a disseminação do ódio que presenciamos no amplo contexto das relações humanas epocais?

Poderíamos, sem alcançar a plenitude de rigor analítico, inserir as reações belicosas contra os manifestantes que exigiam justiça pela morte de Floyd, como um caso particular – entre tantos outros de nossa contemporaneidade – de estranhamento das relações humanas proporcionada pela perda de nossa genericidade, ou seja, como consequência da forma de vida social que nos antepõe uns contra os outros. Nesse caso, Marx nos permitiria situar *in abstracto* os preocupantes fatos de nosso tempo no interior do tratamento conceitual aqui esboçado, ou seja, a partir das categorias de trabalho e trabalho alienado, genericidade, espraiamento da alienação, etc.

Isto significa, nos meandros da linguagem marxiana, compreender as bases *objetivas* do estranhamento a partir das quais são submetidos os homens de nosso tempo, empreendimento decisivo se não quisermos nos ater apenas nas descrições jornalísticas de nossa tragicidade epocal. Por que decisivo? Porque sem a referência à Marx não podemos compreender que o que nos opõe uns contra os outros, o que alimenta a fornalha do preconceito, do ódio, etc., é *a forma de vida social que destitui nossa humanidade*, o que em termos conceituais é representado pela perda de nossa genericidade. Sem a ação livre e multidirecional não somos capazes de refinar nossa individualidade, nem imprimir altivez e dignidade às nossas ações morais e políticas.

Mas o que fazer se desejarmos compreender mais sobre a natureza do sentimento presente tanto no comportamento homicida do policial branco que sufocou Floyd até a morte, assim como presente na postura insana do casal armado diante de manifestantes desarmados? Nesse caso, é importante considerar um tratamento reflexivo-filosófico que tenha se empenhado de modo mais detido na compreensão das especificidades atinentes à presença do ódio, ou de algum outro sentimento que possa se tornar uma referência mais rigorosa. Um dos primeiros autores a perfazer esse intento foi Friedrich Nietzsche (1844-1900). Vejamos como Nietzsche pode nos ajudar a compreender o que está jogo nas comoventes cenas que motivaram nossa investigação, qual o sentimento ali envolvido e, finalmente, quais as razões para sua disseminação social para o campo das relações da moral e da política.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

2. O niilismo e o ressentimento como traços centrais constitutivos dos tipos humanos herdeiros do legado cultural cristão-europeu- moderno

Um dos empreendimentos iniciais do percurso intelectual de Nietzsche foi estabelecer uma crítica ao modo de vida moderno-tardio, ou seja, ao universo cultural europeu da segunda metade do século XIX do qual ele mesmo fazia parte e não se reconhecia. Esse intuito era motivado pelo desejo de conhecer a fundo os principais tipos humanos de seu tempo e Nietzsche encontrou campo fértil para o desenvolvimento de seus propósitos ao se deparar com as discussões em seu tempo em torno do debate sobre o historicismo¹⁹ – em relação ao qual Nietzsche se referia jocosamente como “doença histórica” –, debates desenvolvidos principalmente em torno das diferentes formas de se considerar o sentido da História. De pronto, Nietzsche reconheceu, em dois tipos humanos, comportamentos que representavam as duas principais tendências em relação à compreensão do significado da História: de um lado, representado pelo *sábio*, havia a tendência de se considerar exageradamente a importância da história, perfazendo um tipo humano ligado excessivamente ao passado; por outro lado, representado pelo *homem comum*, existiam aqueles que a História não fazia o menor sentido e o resultado disso era comportamento displicente em relação à história e à vida. Para ambos os tipos dominantes de seu tempo, destinou-se uma investigação crítica identificando aspectos nucleares: em consonância com o sentido da história representado pelo sábio, Nietzsche reconheceu o traço do ressentimento e em relação ao desprezo da história pelo homem comum, Nietzsche desvelou seu caráter niilista. Foi assim que, de uma crítica à forma essencialmente moderna de pleitear uma centralidade para a História, que Nietzsche lapidou duas de suas pérolas conceituais mais certeiras para a compreensão daquilo que compreendia como as formas de vida decadentes do seu tempo: niilismo e ressentimento.

Nesse sentido, já a partir de 1862, num opúsculo intitulado *Fatum e História*, um de seus primeiros escritos, Nietzsche elaborou uma relação intrínseca entre história e cristianismo que doravante jamais abandonaria. A tese central desse escrito reivindicava que a

¹⁹ Segundo Noéli Sobrinho, “A principal expressão filosófica do século XIX foi o historicismo absoluto de Hegel e dos hegelianos, como Strauss e Hartmann. O historicismo alemão nasceu junto com o romantismo, cujos olhos estavam pregados principalmente num longínquo passado cristão e nas antigas tradições populares. O historicismo alemão, com isso, se opunha ao movimento iluminista e à revolução social: nele, a razão foi substituída pelo sentimento, a reação se seguiu à revolução social. Por causa de sua filiação ao cristianismo, Nietzsche acusava este historicismo de ser apenas uma ‘nova teologia’ ou uma ‘teologia disfarçada’: com a sua crença no progresso da Ideia, ele manifestava um otimismo descabido em relação ao mundo; com a proposição de uma finalidade, ele via no Estado moderno o termo da história universal. Nietzsche, no entanto, não podia admitir a ideia hegeliana de que a história culmina objetivamente no Estado moderno, pois, para ele, sendo o Estado somente um instrumento, um meio para assegurar uma ordem de coisas, não poderia por isso ser um fim.” Cf. Cf. SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: Escritos sobre História. Nietzsche, F. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 33.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

história contada pelos filósofos e pelos historiadores não era isenta de valores, estabelecendo os primeiros fios de sua contundente crítica à modernidade cuja diretriz remetia a uma compreensão do *sentido histórico* – uma teleologia intrínseca para a história, que pode ser, por exemplo, a providência divina ou a ideia de progresso – como possibilidade de decadência e niilismo.²⁰ Em outra produção juvenil – um conjunto de textos conhecidos como *Considerações Intempestivas*, principalmente a chamada *II Intempestiva* – essa mesma relação entre história e cristianismo emerge novamente sobre o mote da crítica à compreensão do *sentido histórico*, acima referida, dessa vez representada pelo historicismo em todas as suas versões, notadamente a sua versão mais elaborada, com Hegel.²¹

A alusão a esses dois textos juvenis de Nietzsche nos interessam por duas razões específicas: por um lado, é o ponto de emergência do vínculo nietzscheano entre história e cristianismo, ou seja, a “constatação de que o *sentido histórico* conforma a visão de mundo do homem tardo-moderno”²² e, por outro lado, é o estabelecimento da *vida* como critério que Nietzsche acolhe para destituir a prevalência dos valores cristãos para a compreensão da vida e da história. Examinemos, a partir de agora, a primeira das duas categorias nietzscheanas que emergem como tributárias de suas críticas e preocupações juvenis sobre o sentido da história, categorias imprescindíveis para a compreensão da quadra histórica em Nietzsche se inseriu: o niilismo.

Não poderíamos falar do *niilismo* em Nietzsche sem recorrer à sua origem que remonta ao cristianismo. Mas qual a relação entre o niilismo, como processo psicológico e social, e o cristianismo? Para enfrentar esse problema precisamos situá-lo no interior de um movimento discursivo em que Nietzsche reconhece a forma como o cristianismo – com suas características transcendentais e uniformizadoras – acaba por condenar a vida e os instintos. Em uma passagem de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz uma série de acusações ao cristianismo por ter deformado a pedra mais bela que existe: o homem. Sua crítica se dirige aos sacerdotes e adeptos da moral cristã que seguem em uma tentativa canhestra de uniformização do humano de acordo com uma padronização rebaixada.

²⁰ Segundo Noéli Sobrinho, “se era verdade que o cristianismo se fundava em preconceitos arraigados – como Deus, alma imortal, Juízo Final, etc. –, preconceitos que a filosofia transformara em categorias informativas inclusive da análise histórica, por outro lado, não era menos verdade que esses preconceitos não podiam ser abolidos pela razão e pela vontade.” Na sequência a autora complementa: “Essa consideração de Nietzsche introduzia de fato, além de uma forte suspeita lançada sobre a razão, a necessidade de outros critérios para a religião histórica do ocidente.” Cf. SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. *Apresentação e comentário*. In: *Escritos sobre História*. Nietzsche, F. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 11. (Grifo nosso.)

²¹ Cf. SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. *Apresentação e comentário*. In: *Escritos sobre História*. Nietzsche, F. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 13.

²² *Ibidem*, p. 17.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

O homem, segundo Nietzsche, não foi esculpido por um artista que poderia extrair desse horizonte único e singular mil formas e forças, que o impulsionaria a vivenciar e ultrapassar malogros. Porém, o homem foi rebaixado diante de uma suposta igualdade entre homens perante Deus. Os defensores da moral cristã nivelam a diferença e a hierarquia que faz parte dos homens. O objetivo é tornar psicologicamente a vida monótona, enfraquecida, sem cor, sem sabor, em prol de uma recompensa em uma vida ultraterrena. O objetivo desta artimanha da moral cristã é o controle e a recusa do diferente, do instintivo. De acordo com Nietzsche:

[...] Deformaram e estragaram minha pedra mais bela! – Em outras palavras: o cristianismo foi, até hoje, a mais funesta das presunções. Homens sem dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, dar *forma ao homem*; homens sem longividência e força suficientes para, com uma sublime vitória sobre si, deixar valer a lei primordial das mil formas de malogro e perecimento; homens sem nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem – *esses* homens, com sua “igualdade perante Deus”, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...²³

O resultado psicológico da domesticação cristã é visível no tipo de homem moderno, resultado que consiste no apequenamento do homem, fenômeno que, segundo Nietzsche, persistiria pelos próximos duzentos anos, ainda que com certas modificações e disfarces, diga-se de passagem. Mas quem é o homem moderno, “o europeu de hoje”? Segundo Nietzsche, o homem europeu da modernidade tardia é o “último homem”, o animal de rebanho, uma espécie quase ridícula que foge ininterruptamente do sofrimento, que é fraco, doente, sem o “centro de gravidade”.

Ora, este homem acima anunciado como um ser pequeno, domesticado e massificado é o tipo humano predominante e paradigmático. Um dos objetivos da moral cristã é justamente estabelecer seus valores como regras de condutas universais que recusam e tentam destruir tudo o que for diferente. A recusa da moral cristã pelo diferente é uma tentativa de nivelamento da vida na esterilidade de sua manifestação não instintual, o que resulta na legitimação do decaimento do humano na condição psicológica da fraqueza, da pequenez. É neste contexto de decaimento do homem, numa condição psicológica de fraqueza, que o niilismo estaria situado no interior de um amplo processo psicológico de tentativa de

²³ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p. 61.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

rebaixamento do homem e negação da vida. Deste modo, o primeiro movimento preparatório do niilismo é a negação da vida nos termos postos pelo cristianismo.²⁴

Qual o resultado mais significativo do niilismo como fenômeno psicológico desenvolvido pelo cristianismo e que se expressa na atitude niilista de condenação da vida e a singularidade de cada ser humano? O resultado pode ser vislumbrado em dois movimentos simultâneos e complementares: por um lado, essa negação da vida de cada um, no sentido da negação de suas singularidades e potências, produz um homem uniformizado – no sentido de um pertencimento ao conjunto dos que se negam a si e a vida; de outro lado essa negação da vida – esse niilismo – passa a construir valores, ou seja, a afirmar a própria fraqueza como força, a considerar a negação da vida e de si próprio como valor universal a ser seguido por todos, o que paulatinamente alcança amplas esferas da vida e da cultura europeia. É exatamente nesse momento de criação de valores que emerge o ressentimento, como uma forma de destituição daquele que não compartilha dos valores cristão uniformizadores e negadores da diferença. Vejamos esse importante ponto de inflexão onde Nietzsche reconhece a emergência do espriamento do ressentimento, ou seja, o momento onde o ressentimento passa transformar a negação e a fraqueza uma referência coletiva:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu – e este Não é seu ato criador. Esta inversão de olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.²⁵

Como sintetizar, de forma conclusiva e sumária, o amplo enredamento nietzscheano entre niilismo e ressentimento até aqui sugestionado? O mecanismo pelo qual o homem moderno paulatinamente passa a negar, não só a transcendência, mas, sobretudo, a vida e as

²⁴ Neste movimento de uniformização da vida pela moral cristã já é possível reconhecer os traços mais amplos do niilismo. O niilismo como fenômeno psicológico desenvolvido pelo cristianismo se expressa na atitude niilista de condenação da vida, da única vida que o homem tem. O cristianismo propicia uma corrente de negação do mundo por meio da psicologia da fraqueza, do doente, no sentido de implodir o próprio diferente que caracteriza cada singularidade e instigá-lo a assumir uma uniformidade abstrata moldada pela moral transcendente, o que leva o homem ao nada, ao aniquilamento da sua própria existência singular. Segundo Nietzsche, “Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no “além” – no nada – despoja-se a vida de seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – [e deste modo] tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, isso se torna o sentido da vida...” Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 50.

²⁵ Cf. *Genealogia da moral*. NIETZSCHE, F. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004, p. 28-29.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

potências inerentes a cada singularidade – movimento cujo epicentro se circunscreve na ampla influência da herança cristã e na forma problemática de sua substituição, cuja designação na terminologia nietzscheana se apresenta como niilismo – passa a ganhar espaços cada vez mais amplos no modo de condução da vida europeia moderna, até a atingir o ponto de inflexão decisiva onde essa negação da vida passa a criar valores referencias para a conduta coletiva. O ressentimento é o ódio cristalizado em lentas camadas de destituição daqueles que se afastam dos valores negadores da vida – agora universalizados pela moral cristã. A consequência imediata desses movimentos simultâneos e complementares é, portanto, a negação de si e a consideração do outro como uma ameaça.

226

Conclusão

Chamar a atenção para o fato de que o mundo em que vivemos, em plena segunda década do século XXI, é marcado por demonstrações reiteradas e cotidianas de ódio, violência e ressentimento é uma tarefa recorrente para qualquer olhar que mire a plêiade de absurdidades e contradições que articulam o tecido de nossa história. O grande desafio para aqueles que procuram se debruçar sobre certos problemas que implodem cada vez mais nossa tênue ficção de civilidade é encontrar sendas conceituais que nos permitam descortinar o complexo enredamento de onde emergem tais problemas. Aqui procuramos apontar duas possibilidades distintas, mas convergentes. Em que as reflexões de Marx e Nietzsche se aproximam? Por mais paradoxal que pareça, elas convergem – ainda resguardando suas especificidades – no ponto de chegada.

Conforme vimos, o ponto de partida para Marx é a situação do trabalhado inserido na forma histórica da alienação ou estranhamento, ou seja, do homem que se opõe a si mesmo de modo forçado e, por isso mesmo, não desenvolve suas potências e nega-se a si mesmo. É por isso que Marx, em certa altura de suas considerações, afirmou que o homem, submetido em relações de alienação do trabalho, só se sente livremente ativo exercendo funções meramente animais, tais como beber, comer e procriar.

O ponto-de-chegada em Marx pode ser enunciado como a consequência de uma vida inserida na constante autonegação: o espraiamento da alienação ou de estranhamento – já que aqui os tomamos como termos sinônimos. Isso significa tomar as relações humanas como atos vinculados no mesmo plano da autonegação. É por isso que não podemos permutar justiça com justiça, nem amor com amor. Também acreditamos que o espraiamento da alienação alcance conceitualmente o estatuto analítico de desvelar as condições objetivas da disseminação do ódio e do ressentimento.

NOTAS MARGINAIS EM TORNO DA DISSEMINAÇÃO DO ÓDIO...

João Edson Gonçalves Cabral/ Dalila Miranda Menezes

Já em Nietzsche, o ponto-de-chegada da parceria niilismo-ressentimento é o apequenamento paulatino do homem moderno, cujas vivências se alternam, ora em experiências vazias e bestiais, chamadas por Nietzsche de pequenos prazeres, tais como viagens, consumo de álcool, compras, etc., ora em gradações de ódio e comportamentos hostis em relação ao diferente, que são expressões e modulações do ressentimento.

O grande temor de Nietzsche talvez tenham nos atingido: os perigos diretos inerentes ao apequenamento do homem, ou seja, os efeitos nefastos da negação e esvaziamento da vida e de uma absorção sufocante e destruidora do ressentimento. A perplexidade de Nietzsche repousava no fato de esse apequenamento era um fenômeno em curso que duraria, segundo suas estimativas provocadoras, pelo menos mais duzentos anos, o que nos alcança enquanto contemporaneidade corrente e ainda permite que consideremos esse fenômeno em pleno curso. Neste sentido, as demonstrações frequentes de ódio e ressentimento que acompanhamos em larga escala local e global poderiam perfeitamente ser acomodadas no repertório do comportamento corriqueiro do “último homem” em pleno curso, cujo conjunto de ações se acomoda entre o vazio e o ressentimento.

Lembremos algo nada sutil: o ressentimento é uma variante do ódio, o resultado tardio de um ódio lentamente sobreposto em camadas sucessivas que se petrificam como traços indicadores de uma cultura moderna enferma e doentia. Existem mediações sugestionais mais oportunas para a compreensão da disseminação do ressentimento, ou do ódio, quanto tomá-los como expressão de uma sociabilidade estranhada, ou de uma cultura decadente?

BIBLIOGRAFIA

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre história*. Trad. Noéli Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Cia. Das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Cia. Das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Cia. Das Letras, 2008.

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A PARTIR DA TEORIA MARXIANA DO ESTRANHAMENTO

Renato Almeida de Oliveira¹
Antônia Juliete Pereira Pinto²

Resumo: O presente texto objetiva investigar o retorno do fenômeno religioso por meio da teoria de Karl Marx sobre o estranhamento, em obras como A questão Judaica, Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução, Manuscritos Econômicos-filosóficos e a Ideologia Alemã, obras nas quais Marx discute as condições materiais de existência para explicar a sociedade moderna (a política, a religião etc.), o que possibilita uma discussão sobre as estruturas concretas e sociais do sistema capitalista. Essas análises permitem entender como a religião se faz tão presente na vida dos indivíduos, uma vez que o capitalismo é permeado por um trabalho fragmentado, que conduz o homem à perda de si, um trabalho marcado pelas contradições da propriedade privada. Para Marx, a religião não é um fenômeno abstrato, mas social e pode ser investigada pelo estudo das condições materiais da realidade. Portanto, se a religião persiste na sociedade é porque o capitalismo não promove uma real emancipação, mas apenas uma vida humana estranhada. A busca pela religião é uma forma de o homem reconciliar-se consigo mesmo, já que o mundo material o aflige e dilacera.

Palavras-chave: Fenômeno religioso. Estranhamento. Capitalismo. Marx.

TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE RETURN OF THE RELIGIOUS FROM THE MARXIAN THEORY OF STRANGEMENT

Abstract: The present text aims to investigate the return of the religious phenomenon through Karl Marx's theory of estrangement, in works such as The Jewish question, Critique of Hegel's Philosophy of Right - An Introduction, Economic-philosophical Manuscripts and The German Ideology, works in which Marx discusses the material conditions of existence in order to explain modern society (politics, religion, etc.), which makes possible a discussion about the concrete and social structures of the capitalist system. Such analyzes allow us to understand how religion becomes present in the individuals' lives, since capitalism is permeated by a fragmented labor, which leads man to the loss of himself, a labor marked by the contradictions of private property. According to Marx, religion is not an abstract phenomenon, but a social one and can be investigated by studying the material conditions of reality. Therefore, if religion persists in society, it is because capitalism does not promote real emancipation, but merely a stranged human life. The search for religion is a way for man to reconcile with himself, since the material world afflicts him and tears him apart.

Keywords: Religious phenomenon. Estrangement. Capitalism. Marx.

1. Introdução

Nos campos da Filosofia, Sociologia e Ciências da Religião existem teorias³ que procuram explicar o retorno do fenômeno religioso na contemporaneidade. Elas são teorias

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/Sobral – Ceará). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4524-2014>

² Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/Sobral – Ceará). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4568-6355>

³ Na perspectiva sócio-histórica, existem teorias que defendem a falência da racionalidade tecno-científica, mudanças na percepção do Divino e a lógica mercadológica-empresarial que invade as igrejas. Na perspectiva filosófica, existem a teoria da transcendência na imanência (Luc Ferry), a dissolução do pensamento metafísico e o retorno de uma religião kenótica (Vattimo) e a ideia das novas formas de espiritualidade difusas. A esse respeito, ver: OLIVEIRA, R. A. de. Secularização e retorno do religioso: considerações a partir da teoria do estranhamento em Marx. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2017. (Tese de Doutorado).

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

bastante discutidas e disseminadas entre os meios intelectuais. Seus argumentos são razoáveis, bem fundamentados, e levam em consideração os aspectos determinantes que se forjaram nas últimas décadas e que se constituem como os elementos formadores do modo de vida dos homens hodiernos. Não há dúvidas de que os avanços tecno-científicos, as catástrofes globais que ameaçam a vida no planeta, a disseminação da racionalidade instrumental, mercantil, que tudo transforma em objeto passível de ser negociado, traçam o modo como os indivíduos se situam, se compreendem hoje, embora tais elementos não sejam completamente uniformes em todas as situações e lugares.

No entanto, nos parece que tais teorias não captam, profundamente, o cerne do problema em questão, pois suas explicações, seus argumentos, seus fundamentos teóricos, carecem de uma visão mais efetiva do homem, ou seja, ver o indivíduo, aquele que traz em si e vivencia o sentimento religioso, aquele que realiza o movimento do fenômeno do retorno, no seio das suas condições concretas, efetivas, materiais, de existência. E quando falamos de condições materiais estamos nos referindo às condições de produção da vida material e das condições políticas. Os fatores apresentados para explicação do fenômeno do retorno religioso tomam o aparente como o determinante, ou seja, tratam de aspectos que, em si, não podem explicar essencialmente o retorno da religião, mas carecem, eles mesmo, de uma melhor fundamentação, precisam também ser explicados com base em outros elementos estruturais. Eles aparecem, nas argumentações, como que pressupostos, parecem se mover estritamente no âmbito do universo filosófico-teológico, tanto em vista dos conceitos adotados, quanto em vista da estrutura argumentativa. O homem parece surgir como um ser religioso por natureza, sempre em busca de uma dimensão sagrada. Manter-se no universo filosófico-teológico no intuito de explicar o fenômeno do reavivamento da religião é fechar-se numa abordagem eminentemente abstrata.

Se pretendemos entender que fatores são realmente determinantes para o reencantamento religioso do mundo em nossos dias, devemos considerar, antes de mais nada, que elementos *estruturam a ordem social vigente*, qual a sua natureza e características, que venham a condicionar a busca humana pelo sagrado, pelo sentido último da existência, pelo Absoluto, pela transcendência, por Deus. Isso porque a existência humana, no seu caráter individual e social, está submetida a uma ordem social que a engloba, a envolve, nas suas diversas dimensões e aspectos. Essa é a ordem do capital, o elemento estrutural no qual se deve buscar a compreensão do problema por nós posto neste trabalho, “pois a estrutura conceitual geral de explicação tinha de ser totalmente inteligível sobre a base das práticas em curso da reprodução societal nas quais os seres humanos particulares estavam constantemente

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto envolvidos em sua vida cotidiana” (MÈSZÁROS, 2011, p. 12). Assim, podemos chegar a uma investigação livre de qualquer tipo de mistificação e especulação.

Nossa perspectiva, portanto, é a de uma leitura das condições políticas e socioeconômicas, enfim, da vida material dos indivíduos, como ponto de partida para compreender como o fenômeno religioso se constitui, se fortalece, e, dentro de uma determinada circunstância, torna-se, até mesmo, algo necessário ao ser humano, gerando, desse modo, a atenuação e o refluxo da secularização. Para tanto, neste artigo, analisaremos, na esteira do pensamento de Marx, o modo como ocorre a produção e reprodução material da sociedade, regulada pelo capital, e como as relações de produção aí estabelecidas moldam as relações político-sociais dos indivíduos na sociedade democrático-burguesa, para, desse modo, desvelar o processo do estranhamento da vida humana, a nossa base de compreensão do fenômeno do retorno do religioso. Nesse sentido, assim como Marx, pretendemos conhecer os “segredos” que movem a sociedade em seus aspectos mais concretos e materiais. Contra o que a religião protesta? Em relação ao que ela se constitui como um suspiro, um grito? Em que circunstância a religião se torna um ópio? Porque os indivíduos precisam lutar por liberdade, por sua emancipação? Essas questões adquirem sentido e podem ser respondidas com base na compreensão do universo da produção e reprodução do capital.

2. Trabalho, alienação e estranhamento humano.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) é a obra na qual, pela primeira vez, Marx abordar o problema da alienação e do estranhamento de maneira sistemática. É nesta obra também onde Marx começa a constituir sua crítica da economia política clássica, abordando os temas do trabalho, da propriedade privada, do lucro, entre outros, temas esses tão caros aos economistas. Interessa-nos aqui a análise que Marx faz da categoria trabalho. No entanto, como poderemos observar na exposição que se fará a seguir, a temática do trabalho humano ocupará um universo das obras de Marx bem mais amplo do que o dos *Manuscritos*. Obras como *A Ideologia Alemã* (1845-46), entre várias outras, trazem valiosas reflexões de Marx sobre o trabalho.

Nos *Manuscritos* de 1844, Marx apresenta o trabalho, por um lado, como autogênese humana, mediante a relação recíproca entre o homem e a natureza, que faz daquele não apenas um ser natural, objetivo, mas um ser natural humano, um ser para si próprio, um ser universal, genérico. Desse modo, afirma-se que o trabalho distingue o homem do animal. Tal distinção é explicitamente exposta em *A Ideologia Alemã*, quando Marx assevera que a

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

distinção entre os homens e os animais só começa a existir quando aqueles iniciam a produção dos seus meios de vida. Por outro lado, Marx também apresenta o trabalho como elemento de subordinação ao capital, como trabalho estranhado, de sacrifício e mortificação do homem, cuja expressão máxima se revela na perda dos objetos trabalhos e no próprio ato da produção, no qual o homem se sente fora de si, subtraído. Há, assim, uma dupla determinação do trabalho em Marx, um momento positivo, de efetivação do homem, e um momento negativo, de estranhamento, de perda-de-si do trabalhador. O estranhamento do trabalho se origina quando a riqueza material é expropriada dos seus verdadeiros produtores, os trabalhadores, e a ela é atribuído um caráter de mercadoria. É nesse sentido que Astrada (1968, p. 47-48) afirma que o estranhamento “é uma categoria histórica, fenômeno social em que se refletem [...] relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelo homem, o dominam e sufocam sua humanidade essencial”.

Marx reconhece e apreende criticamente as contribuições de Hegel e dos economistas clássicos, especialmente Adam Smith e David Ricardo, no tocante à positividade do trabalho. Com base nessa concepção positiva, Marx afirma que o trabalho é uma dimensão ineliminável da vida humana, isto é, uma determinação ontológica, pois, por meio dele, o homem cria, livre e conscientemente, a realidade, bem como dá um salto da mera existência orgânica à sociabilidade. É também pelo trabalho que a subjetividade se constitui e desenvolve-se constantemente, num processo de autocriação do homem, o qual possui a capacidade potencial de realizar-se como ser livre e universal, ao efetivar-se, no curso histórico mediante sua atividade laborativa. Isso quer dizer que o homem está em um constante processo de autoconstrução, tanto em sua dimensão subjetiva quanto intersubjetiva, possibilitada por sua atividade essencial, o trabalho. É por meio dessa atividade, a qual Marx define como vital, que o homem objetiva o seu espírito no mundo e materializa em objetos suas inquietações, ideias e sentimentos, resultando daí os bens materiais necessários à existência, bem como toda a riqueza social, que é “o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho.” (MARX, 2004, p. 80. Grifos do autor.).

Com base na ideia de que o homem é um ser objetivo humano, Marx admite que o trabalho humano é distinto da atividade produtiva dos demais seres vivos porque ela envolve consciência, volição e um determinado comportamento próprio de seu gênero. Nesta perspectiva, ao trabalhar, o homem não realiza uma mera atividade animal, instintiva, para satisfazer suas necessidades imediatas. Certamente que, como ser objetivo, natural, biológico, essas necessidades irão interferir e estimular sua atividade produtiva. Contudo, tal atividade não se restringe a essa determinação. O homem também produz racionalmente, isto é, pensa, planeja

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

e imprime sentido a tudo o que faz. “A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é a constituição não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Desse modo, para Marx, a atividade vital consciente é uma característica da espécie humana. É essa capacidade que diferencia a atividade produtiva humana da mera atividade animal. Enquanto este produz sob o domínio da carência física, o homem produz universalmente, embora seja com base na sua condição objetiva que produza. Por isso, Marx afirma:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; [...] O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, 2004, p. 85).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que a produção da vida material humana não ocorre numa relação imediata entre homem e natureza, mas “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir.” (MARX, 2007a, p. 87). Essa produção da vida por meio do trabalho não deve ser compreendida como uma mera reprodução a existência física dos homens. Ela é, antes, um determinado modo de vida dos indivíduos, o ato de exteriorização de sua vida, ou seja, a vida dos homens em cada época histórica coincide com a sua produção; os homens são aquilo que eles fazem de si mesmos pelo trabalho. “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles.” (MARX, 2007a, p. 87). Desse modo, “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem.” (MARX, 2004, p. 89). Portanto, a existência humana não está exclusiva e totalmente determinada pelas condições materiais dadas. Seguramente, a objetividade tem certa influência sobre a subjetividade humana. Porém, como Marx nos alerta, a objetividade é produto da atividade humana. Nesse sentido, os homens podem romper com a determinidade do mundo no qual estão inseridos e produzir uma nova realidade, bem como uma nova subjetividade. Isso é o que Lukács denomina de “gênese ontológica da liberdade”:

Assim, em certo sentido, se poderia ver o germen ontológico da liberdade, da liberdade que tanta importância teve e ainda tem na polêmica filosófica em torno do

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

homem e da sociedade. Para evitar que surjam equívocos, ocorre, todavia, concretizar com maior clareza o caráter de tal gênese ontológica da liberdade, que compara pela primeira vez como fato real na alternativa dentro do processo produtivo. Se realmente o trabalho no seu aspecto originário – quer dizer, enquanto produtor de valor de uso – como forma ‘eterna’, permanente na variação das formações sociais, da troca orgânica entre homem (sociedade) e natureza, aparece claramente como a intenção que determina o caráter da alternativa, apesar de pôr em marcha as necessidades sociais, é posto na direção da transformação dos objetos naturais. (LUKÁCS, 1981, p. 49).

233

O caráter social do trabalho se reflete, em Marx, mais especificamente nos *Manuscritos* de 44, na determinação *genérica do homem*. Além de ser objetivo, o homem é também um ser genérico. Marx usa o termo objetividade genérica (*Gattungsgegenständlichkeit*) para expressar a universalidade humana objetivada na realidade efetiva, ou seja, que o espírito humano, sua consciência, encontra-se nos objetos do mundo por ele trabalhados. Quer dizer: o homem não é apenas um mero elemento da natureza, ele agora é um ser para-si e para-os-outros, tendo em vista que os objetos trabalhados são usufruídos pelos demais indivíduos, criando, assim, um conjunto de relações sociais. Genericidade, portanto, significa sociabilidade humana, ou seja, o homem em seu processo de humanidade, em seu vir-a-ser para si e para o outro mediante a efetivação dos objetos por ele produzidos. Diz Marx:

sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. (MARX, 2004, p. 107).

Em Marx, o homem como ser genérico é o homem imerso no conjunto das relações sociais e, ao mesmo tempo, é o homem do trabalho, que cria as condições materiais dessas relações. Assim, o fato que revela a genericidade consciente do homem é a elaboração de um mundo objetivo, pois essa objetividade estará a serviço do gênero, dos demais indivíduos. Ao relacionar-se com essa realidade criada, o indivíduo está, indiretamente, a relacionar-se consigo e com o seu gênero como sua própria essência, um ser coletivo construído pelo próprio homem. “Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa.” (MARX, 2004, p. 85). Neste aspecto, o homem faz do gênero, em termos práticos, o seu objeto.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. (MARX, 2004, p. 84).

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

234

Portanto, o homem é um ser social. Seja uma atividade coletiva, seja uma atividade individual, o trabalho revela a essência social do homem, pois a imediata manifestação de sua sociabilidade está no conteúdo da sua atividade e nessa sociabilidade o homem apropria-se da sua essência efetiva, porém, não como mera fruição imediata, como posse, mas como totalidade humana, de maneira multiforme, como real existência humana para-si.

O trabalho, em Marx, tem, como pudemos observar na exposição supra, um aspecto positivo na medida em que é a atividade vital do homem, ou seja, a atividade laborativa, o ato humano de objetivação, de exteriorização, é a obra de produção e reprodução da vida humana a nível objetivo e subjetivo. O trabalho, por conseguinte, apresenta-se como o momento fundante da existência propriamente humana, a existência do ser social, é o motor do processo de humanização do homem.

No entanto, Marx também analisa o trabalho na sua condição particular, isto é, o trabalho determinado pelas contradições da propriedade privada capitalista, como atividade que se restringe à reprodução do capital. No modo de produção burguês, o trabalho perde a sua condição fundamental de ser atividade vital humana e torna-se uma atividade *estranhada* (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência na medida em que se objetiva nos produtos do trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). No entanto, é preciso destacar que

[...] Marx não critica a objetivação do trabalhador mediante seu trabalho, isto seria absurdo; o que ele critica é que o produto do trabalho, no sistema capitalista, aparece ao produtor como algo estranho, como um poder dominador. Em uma palavra, o que ele critica é que o trabalho do trabalhador no sistema capitalista não significa riqueza e bem-estar para o produtor, mas miséria e submissão. A realização do trabalho é, ao mesmo tempo, desrealização do trabalhador. O humano e o inumano se produzem simultaneamente, porém, o que precisa ser suprimido não é o humano, o ato da objetivação no trabalho, mas as condições inumanas nas quais se realiza o trabalho (VASQUEZ, 1967, p. 47).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx examina as condições do trabalho humano no âmbito do sistema capitalista de produção, expondo sua teoria do estranhamento, a partir da qual ele arremata que, no modo capitalista de produção, o trabalhador torna-se uma mercadoria miserável e que essa miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção. Esse é o aspecto negativo do trabalho observado por Marx na sociedade moderna e ele consegue desvelar tal fato porque concebe “a interconexão essencial entre a propriedade

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência etc., de todo esse estranhamento com o sistema do *dinheiro*.” (MARX, 2004, p. 80). Por negligenciarem essa relação, os economistas clássicos não perceberam que existe uma interconexão fundamental entre as situações políticas, sociais e econômicas e o sistema da propriedade privada, o que os impediram de observar as contradições no seio da sociedade moderna.

Marx parte de um fato concreto, determinado, de uma situação econômica efetiva, qual seja, a miséria real do trabalhador em sua existência individual e coletiva, para daí desvelar a verdade recôndita do sistema produtor de mercadorias, no qual “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 mercadorias cria.” (MARX, 2004, p. 80). A consequência imediata dessa situação é que há uma supervalorização do mundo das coisas em detrimento de uma valorização do ser humano. Esse é o *processo de estranhamento* humano no trabalho apresentado por Marx.

Marx explicita quatro determinações do trabalho estranhado. A primeira dessas determinações observadas por ele é que os *produtos* da atividade humana adquirem autonomia ante seu produtor, isto é, o objeto que o trabalhador produz surge diante dele como um ser estranho, hostil, como um poder independente. A efetivação ou objetivação humana no trabalho, por conseguinte, desemboca numa desrealização do trabalhador, ou seja, numa perda dos objetos, do mundo material e, portanto, numa servidão total ao mundo das coisas. Em suma, o homem cai numa existência estranhada.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. [...] A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2004, p. 80-81).

O estranhamento humano no produto do trabalho é, na verdade, um reflexo, uma consequência, de uma forma anterior de estranhamento, na própria *produção*. Na verdade, o produto do trabalho é uma síntese do ato da produção. “No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo.” (MARX, 2004, p. 82). A segunda determinação do trabalho estranhado, portanto, é que o trabalho se torna uma atividade de mortificação, de auto-sacrifício do homem. Desse modo, a atividade vital deixa de figurar como realização do ser humano e surge como o trabalho de um

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

outro, para um outro, causando a perda de si do trabalhador, o seu auto-estranhamento.

236

[...] o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 82-83).

A terceira determinação do trabalho estranhado diz respeito à essência genérica humana. Sob o jugo do trabalho estranhado, o homem perde sua consciência genérica, estranha-se de seu ser social. Desse modo, ele torna a sua vida genérica, a vida comunitária, social, em meio para uma vida egoísta; e isso na medida em que torna a vida produtiva, a sua atividade vital em meio para a mera satisfação de necessidades físico-biológicas.

[...] quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*). (MARX, 2004, p. 85).

A consequência imediata do estranhamento humano no seu ser genérico é o estranhamento em relação ao outro homem. Esta é a quarta determinação do trabalho estranhado. O homem não é um ser isolado, uma subjetividade pura; ele é um ser de relações intersubjetivas. A concepção marxiana de intersubjetividade está estreitamente relacionada com a problemática referente ao trabalho, como expusemos anteriormente. O homem cria uma cadeia de relações com os outros na medida em que produz sua existência material, isso em dois sentidos: primeiro que os produtos resultantes de sua atividade serão usufruídos pelos demais indivíduos, no sistema da satisfação das carências; segundo, que a realização do trabalho não parte de um “marco zero”, mas se utiliza dos objetos, ferramentas, conhecimento, historicamente produzidos pela humanidade. Nesse sentido, “o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, as formas de comportamento e ideias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor.” (MARKUS, 1974, p. 88). Cada indivíduo, portanto, abrange em si o conjunto das relações sociais, o que é o mesmo que dizer que ele se constitui como homem nas relações que estabelece com os outros, que sua subjetividade se compreende na intersubjetividade. Essa

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

interação entre os indivíduos é o que chamamos de sociabilidade e se reflete na própria genericidade humana. Ela é resultante do trabalho: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.” (MARX, 2004, p. 86). Nesse sentido, podemos concluir que a expressão máxima do trabalho estranhado, ou seja, a síntese das suas determinações anteriores está no estranhamento do homem em relação ao outro homem, isto é, no estranhamento da essência genérica humana, na perda da sociabilidade autenticamente humana, pois “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p.86).

237

3. A política como estranhamento do ser social humano.

No que diz respeito ao estranhamento da determinação social do homem, ou seja, do seu ser genérico, originado na esfera do trabalho, rematamos, a partir do pensamento político de Marx, que o Estado moderno, com sua política democrática, corrobora esse estranhamento e, além disso, promove o que denominaremos de estranhamento político, que é o momento da cisão da existência social humana em uma vida pública, abstrata, onde os indivíduos figuram como cidadãos, e uma vida particular, concreta, onde cada ser humano baliza sua existência nos interesses privados. O estranhamento ocorre exatamente quando não há a efetivação da determinação genérica do homem, isto é, sua condição de ser social, de cidadão, na existência concreta. Desse modo, pretendemos explicitar, a seguir, como o estranhamento da genericidade humana se reflete na política, mediante relações sociais estranhadas e como a abstração da dimensão social humana se reflete nas leis formais da democracia burguesa.

As considerações de Marx acerca da política apareceram pela primeira vez em seus escritos jornalísticos do período da Gazeta Renana. A partir daí, Marx passa a se defrontar com questões materiais. Tais questões o fizeram romper com o pensamento filosófico-político vigente àquela época. Marx se questionava se a religião poderia ser considerada um elemento constitutivo do Estado e se a presença da religião no Estado não representaria uma contradição com respeito à autonomia política. Nos artigos da Gazeta Renana Marx entendia que a política, o Estado deveria assentar-se, exclusivamente, na razão, suas leis, suas prerrogativas devem fundamentar-se no espírito racional.

Na realidade, tudo no comportamento desse Estado cristão e nos dos cidadãos desse

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

Estado cristão, como na Prússia se tinha instalado, contradiz o ideal da autonomia política. Todas as máximas de ação prática, utilizadas em tal mundo político, se reduzem, quando muito, às regras exclusivas da razão ou da filosofia, que não precisam, para se exprimir, do apoio dos dogmas religiosos. Para Marx, o Estado cristão é impossível, a não ser como Estado simplesmente racional (CALVEZ, 1962, p. 81).

238

Marx mostra, nesses artigos, que há uma contradição entre as prerrogativas políticas e jurídicas do Estado e o conteúdo religioso. Assim, o Estado deve ser exclusivamente de natureza racional, corresponder às exigências dos homens reais, pois a religião, por sua própria natureza, não é capaz de efetivamente responder a essas exigências.

Contudo, essa ideia da racionalidade do Estado, ou seja, da política secular enquanto perfeição da esfera estatal, será superada nos escritos posteriores, nos quais Marx considerará que a religião se sustenta nas insuficiências do Estado. Marx passa a considerar o Estado e o seu ordenamento político como uma esfera estranhada, desvinculada da vida social e voltada apenas para o jogo dos interesses privados.

Na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e nos textos dos Anais Franco-Alemães, quais sejam, *Sobre a Questão Judaica* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843) Marx pondera acerca da separação entre Estado e sociedade civil, o primeiro representando a universalidade (formal) genérica do homem e a segunda sua individualidade egoísta.

Em 1843 Marx estuda a filosofia hegeliana do Estado em seus pormenores. Na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel expõe suas ideias acerca da política e do direito. Ao analisá-los, Marx tece uma crítica a Hegel pelo fato deste ter partido de abstrações lógicas e não da própria realidade, do homem e do mundo reais. Em Hegel, o Estado, enquanto expressão do Espírito absoluto no mundo objetivo, significa um retorno do Espírito a si mesmo, após ter se alienado no mundo natural. De um ponto de vista humano, ele representa o momento da efetivação da liberdade através das instituições jurídicas, sociais e políticas que constituem as condições da liberdade do Espírito, pois realizam, no Estado, a síntese dos direitos individuais e a razão universal. Marx, ao contrário, vê o Estado como uma realidade insuficiente para efetivar a liberdade humana. Tendo Hegel analisado, segundo Marx, apenas a ideia do Estado e não o Estado real, o considerou como a realidade absoluta da liberdade.

O que Marx anseia demonstrar, portanto, é que Hegel cai num misticismo ao antepor a Ideia à própria realidade e fazer dela abstrações autônomas em relação a qualquer conteúdo concreto. Tal formalismo político hegeliano está presente até mesmo nas expressões utilizadas nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “realidade abstrata”, “substancialidade”, entre

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

outras. E não apenas isso. Hegel transforma essas categorias lógico-metafísicas em sujeito, ou seja, no elemento central da política, do Estado; elas são a verdadeira realidade deste. Desse modo, o Estado, sua finalidade e seus poderes, são mistificados, “visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real.” (MARX, 2005, p. 38).

A crítica de Marx à filosofia hegeliana do Estado possibilitou-o entender o estranhamento político do homem moderno, ou seja, a separação entre o indivíduo privado e o seu ser social, pois, em Hegel,

O Estado leva a cabo a subordinação dos interesses particulares ao interesse universal; por isso, é a realização da liberdade concreta. Hegel postula um Estado homogêneo, expressão do Saber absoluto. Porém, basta rechaçar esse postulado para voltarmos a encontrar a oposição [...] entre o particular e o universal. O particular designa a esfera da vida privada [...] Na sociedade burguesa, o universal coexiste com o particular, sob a forma da existência civil. O indivíduo privado e o cidadão, em vez de confundir-se, se opõem: a síntese aparece como uma ficção.

[...] esta é precisamente a orientação da crítica de Karl Marx. Ele vê na filosofia política de Hegel, uma solução puramente especulativa do conflito entre o particular e o universal. Na realidade, pensa Marx, a teoria hegeliana do Estado consagra uma dissociação dramática: por um lado, a existência privada do homem concreto, o trabalhador, artesão da história; por outro, a existência abstrata do homem político, cidadão de um Estado divinizado (WACKENHEIM, 1973, p. 151. Tradução nossa.)

Essa é, em síntese, a ideia do estranhamento político do homem, que aparece de modo escamoteado na obra hegeliana. Marx, ao comentá-la, toma para si a tarefa de desvelar esse estranhamento, e o faz na medida em que mostra que a realidade política é externa e hostil aos homens. Tal análise forneceu a Marx elementos conceituais para a crítica concreta do Estado burguês, a qual desenvolverá em seus escritos posteriores. Nesse sentido, podemos afirmar que a filosofia hegeliana do direito e do Estado é a expressão teórica da política democrático-burguesa que se instaurou na modernidade. Ela surge de modo prático no ordenamento do Estado de Direito e nas Constituições da emancipação política moderna.

Em *Sobre Questão Judaica*, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana. Para tanto, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo. A emancipação humana, por sua vez, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

Para Marx, é necessário questionar e conjecturar acerca da natureza, da essência, das condições efetivas, da emancipação que se almeja para os indivíduos (MARX, 2010, p. 36). A modernidade realizou a separação entre Estado e religião, concretizando o ideal de um Estado laico, secular, cuja principal tarefa seria regular a sociabilidade humana e criar as condições de efetivação dos direitos humanos. No entanto, mesmo com a realização da emancipação política, o homem real, ser que vive concretamente na sociedade civil, permanece estranhado, distante dos seus direitos, sem realizar sua determinação social. É nesse cenário político, que confirma o estranhamento social humano em suas condições materiais, que o homem busca na religião satisfazer suas carências. Ou seja, é na insuficiência do Estado, bem como nas condições inumanas da produção da vida efetiva, que se encontra as raízes da religião. É nesse sentido que, mesmo tendo sido abolida da esfera pública, mesmo após todo o processo de secularização, a religião permanece viva. Por isso, pensa Marx, a religião não se opõe à emancipação política. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las. Assim, é a natureza do próprio Estado a causa do fenômeno religioso (MARX, 2010, p. 38). Se o homem estranha sua consciência, seu espírito, na religião e se esta continua a existir vigorosamente na sociedade, é porque o estado não é verdadeiramente um Estado e, assim, não pode efetivar-se como instância realizadora da liberdade humana.

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “é o mediador entre o homem e a liberdade do homem [...] é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*.” (MARX, 2010, p. 39). O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados. Portanto, embora tenha se emancipado politicamente, o Estado moderno permanece religioso. Isto é, no Estado religioso pré-moderno, o homem não era considerado como cidadão e, assim, não tinha os seus direitos efetivados. Apenas os crentes, ou seja, os que comungavam da fé religiosa do Estado tinham certos direitos garantidos. O que significa dizer que, em tal Estado, não há um direito de base universal. O Estado secular, por sua vez, tem por base a ideia do homem enquanto ser universal, enquanto cidadão e está fundado na igualdade de direitos. Entretanto, do mesmo modo que o Estado religioso, os direitos não são realizados efetivamente, agora não mais devido aos privilégios dos que aderem a fé, mas devido à própria ordem secular.

Nesta perspectiva, é importante destacar aqui como as considerações de Marx lhe permitem superar o discurso moderno da secularização política, haja vista, na sua perspectiva, não ser suficiente criticar a religião ou a influência religiosa na política. É necessário criticar, antes, o Estado que traz a religião pra dentro de si, ou melhor, que a mantém vigorosa na sociedade civil. Desse modo, Marx põe uma questão importante referente à existência da religião em geral, tanto na esfera pública quanto na esfera privada. É a deficiência estatal que torna a religião uma necessidade.

4. Estranhamento e retorno do religioso

Como foi possível observar, o problema humano do estranhamento se põe como questão primordial a ser discutida e Marx dá cabo a essa discussão em suas obras. É a forma mercantil, burguesa, de existência que caracteriza o estranhamento humano, tanto na consciência quanto no mundo material. No estranhamento os objetos se sobrepõem aos homens, tornando-se superiores a ele. Ou seja, a coisa inanimada, produto do trabalho humano, das relações humanas, constitui um poder objetivo. É o inumano determinando o humano, na medida em que o homem não consegue dominar o produto social do seu trabalho e das suas relações em geral.

Essa condição humana, em sua estrutura fundamental, não se manifesta aos indivíduos de modo imediato. Por isso que, a imediaticidade empírica pode nos levar, muitas vezes, a certas confusões, limitações teóricas, conceituais, ao analisarmos um determinado objeto ou fenômeno. No caso da nossa pesquisa, que analisa o fenômeno do retorno do religioso, observar tal retorno e fundamentá-lo na análise dos fatos sócio-históricos e filosóficos contemporâneos sem buscar, por sua vez, as causas estruturais desses mesmos fatos, pode nos levar a considerações equivocadas, como acreditar, por exemplo, que esse retorno nada mais

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

representa do que uma mera coincidência histórica, como algo do qual não se pode fugir ou resistir. Sob esse ponto de vista, as condições parecem se naturalizar e os homens passam a se relacionar, a vivenciar a realidade fenomênica da religião com certa familiaridade, sem se questionarem sobre as causas, as condições, os elementos, que estão imbricados nessa realidade. O que ocorre é que o fenômeno religioso passa a povoar o cotidiano das pessoas, penetrando nas consciências dos indivíduos.

Ao contrário dessa abordagem, descemos às condições estruturais do mundo social, onde a religião encontra sua base de sustentação. Essa descida foi possível com a problematização do estranhamento humano no trabalho e na política. Com a teoria do estranhamento Marx sintetiza os aspectos econômicos (produção material, trabalho) e políticos que fazem do homem um ser fora de si, esvaziado, fragmentado, submisso. Desse modo, o estranhamento mostra-se como uma categoria histórico-filosófica que reflete as relações ideológicas existentes, “relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelos homens, o dominam e sufocam em sua humanidade essencial” (ASTRADA, 1968, p. 47).

O estranhamento impede o homem de compreender o significado ontogenético de sua própria existência, isto é, a sua constituição como ato que depende exclusivamente de si, como auto-constituição. Isso abre espaço para a entrada do elemento místico, religioso, em sua consciência. Assim, nossa época, marcada pelo estranhamento, é a época da consciência mítico-religiosa, mesmo que o homem viva em um mundo secularizado. É a consciência própria do mundo humano fragmentado, dividido. Nesse sentido, o fenômeno religioso encontra o seu suporte, o essencial da sua força, no mundo social e político. São as ações dos homens, no modo próprio da existência social, que põe em causa o seu retorno.

O estranhamento sócio-político do homem gera, por sua vez, o estranhamento religioso, que se caracteriza pela mistificação da existência, fazendo das produções materiais e espirituais dos seres humanos, uma potência ideológica, uma força independente da vida social, que exerce domínio sobre os homens. O estranhamento religioso é, desse modo, a representação, a expressão, do impiedoso modo desumano ao qual a vida social se resume, a saber, a expropriação e exploração do trabalho e a sujeição política. Este, podemos dizer, é o aspecto exterior do estranhamento religioso, que se exprime numa espécie de legitimação da condição social do homem, na medida de uma naturalização das relações sociais postas. Contudo, a mistificação gerada pelo estranhamento religioso tem um aspecto interior, ela gera uma espécie de submissão espiritual, de um conformismo, uma aceitação, um sentimento de impotência, cuja atitude é a resignação e o voltar o olhar para o “céu” em clamor à Providência

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

à favor dos que sofrem as agruras mundanas. “A religião não justifica somente a opressão; também oferece a compensação ideal” (VERRET, 1975, p. 77). Assim, o homem transfere para uma dimensão espiritual a condição de superação de sua opressão, substituindo a luta social, pela luta interior, a revolta, pela aceitação da “vontade divina”, pensando ser necessária uma transformação de si próprio ao invés de uma transformação das condições sócio-políticas. A condição humana do homem se converte numa condição mítico-religiosa, negando, assim, sua humanidade: “já não representará mais sua própria natureza humana, mas sim um dogma cristão” (MARX, 2003, p. 188).

Marx observa que o pensamento religioso submete o homem à divindade (ou à ideia de divindade), fazendo-o dócil ante o mundo, um exemplo de comportamento correto, pois justifica, não questiona, as condições da sua vida material.

Podemos afirmar que, com o estranhamento religioso, ocorre uma espécie de *ciclo de estranhamentos*. Por um lado, o estranhamento religioso é forjado pelo estranhamento sócio-político; por outro lado, na medida em que o homem transfere para uma dimensão espiritual, religiosa, a condição da sua existência, aceitando a “vontade divina” como motor da sua vida, esse estranhamento religioso passa, por seu turno, a fomentar o estranhamento sócio-político. O ser humano, desse modo, encontra-se preso dentro desse ciclo fazendo com que a realidade figure para ele como algo cristalizado, intransponível, tendo apenas que se acomodar a ela.

A análise que Marx empreende sobre o estranhamento lhe permite entrever como o mundo material exerce um domínio, quase místico (ou mesmo místico, em alguns casos) sobre os homens. Ao invés de dominar livremente o mundo, de exercer sua autonomia, o homem encontra-se submetido à realidade material e às leis abstratas. O estranhamento, nesse sentido, concretiza uma inversão de domínios. As representações, enquanto projeções do mundo externo, portanto, como reflexo da realidade material humana, se convertem em formas ideológicas que dominam o seu criador, o homem. A religião é uma dessas formas ideológicas, produto da ação humana no mundo estranhado. Por isso, é importante compreendermos e desvelar como ocorre o estranhamento da vida humana, como o fizemos acima a respeito do trabalho e da política, pois entendemos que o estranhamento humano ocorre, para Marx, como foi destacado, em duas vertentes: a social e a política. Essas duas formas de estranhamento podem ser consideradas como os determinantes histórico-genéticos das demais formas de estranhamento. Nesse sentido, descemos à estrutura básica da sociedade burguesa, revelamos o seu segredo “místico”, o qual é também o segredo do vigor e da persistência da religião em nossa sociedade, haja vista a fé religiosa nascer da impotência humana ante o mundo estranhado, do mesmo modo que a crença dos homens primitivos nos deuses nasceu da sua

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

impotência frente ao mundo natural. Por isso afirmamos que o homem contemporâneo aflorou um sentimento de medo, de desamparo, de incompreensão da sua situação no mundo, que fomentam seus sentimentos religiosos, sentimentos esses que, em uma espécie de contra senso, representam um desejo de superação do mundo estranhado, pois as religiões, na imagem de Deus, procuram dar ao homem a sensação de uma reconciliação consigo mesmo, tendo em vista que seu mundo material o dilacera.

244

5. Resumo

O presente texto objetiva investigar o retorno do fenômeno religioso por meio da teoria de Karl Marx sobre o estranhamento, em obras como *A questão Judaica*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*, *Manuscritos Econômicos-filosóficos* e *a Ideologia Alemã*, obras nas quais Marx discute as condições materiais de existência para explicar a sociedade moderna (a política, a religião etc.), o que possibilita uma discussão sobre as estruturas concretas e sociais do sistema capitalista. Essas análises permitem entender como a religião se faz tão presente na vida dos indivíduos, uma vez que o capitalismo é permeado por um trabalho fragmentado, que conduz o homem à perda de si, um trabalho marcado pelas contradições da propriedade privada. Para Marx, a religião não é um fenômeno abstrato, mas social e pode ser investigada pelo estudo das condições materiais da realidade. Portanto, se a religião persiste na sociedade é porque o capitalismo não promove uma real emancipação, mas apenas uma vida humana estranhada. A busca pela religião é uma forma de o homem reconciliar-se consigo mesmo, já que o mundo material o aflige e dilacera.

REFERÊNCIAS

ASTRADA, Carlos. **Trabalho e alienação na “Fenomenologia” e nos “Manuscritos”**. Tradução de Cid Silvera. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CALVEZ, Jean-Yves. **O pensamento de Karl Marx**. Tradução de Agostinho Veloso. 2 ed. v. 1. Porto: Livraria Tavares Martins. 1962. (Coleção Filosofia e Religião, 13).

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

HECKTHEUER, Fábio Rycheki. **A religião em Feuerbach e Marx: perspectivas para uma releitura**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993. (Dissertação de Mestrado).

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Temas de Ciências**

PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A...

Renato Almeida de Oliveira/ Antônia Juliete Pereira Pinto

Humanas. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

LUKÁCS, Georg. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Traduzione di Alberto Scarponi. v. II. Roma: Riuniti, 1981.

MARKUS, Georgy. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Early writings**. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics, 1992.

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

MARX, Karl. **Marx Engels collected works (MECW)**. v. 3. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers, 1975. p. 133 – 145. Disponível em <<http://marxists.org/archive/marx/works.htm>> Acesso em: 2 jun. 2008b.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Sobre a religião**. Tradução de Raquel Silva. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1976.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

OLIVEIRA, R. A. de. Homem, ciência e técnica: um mapa filosófico-antropológico da contemporaneidade. In: MAIA, A. G. B. (Org.). **Técnica e existência: ensaios filosóficos**. Sobral: Edições Universitárias – UVA; Editora Caminhar, 2012.

OLIVEIRA, R. A. de. Religião: grito do oprimido e ópio do povo – considerações sobre a religião no jovem Marx. In: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

OLIVEIRA, R. A. de. **Secularização e retorno do religioso: considerações a partir da teoria do estranhamento em Marx**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2017. (Tese de Doutorado).

PIVA, P. J. L. Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das luzes. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo. n. 7. Fev. 2005, p. 99-107.

SÈVE, Lucien. **Análises marxistas da alienação**. Tradução de Madalena Cunha Matos. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

VASQUEZ, Eduardo. **En torno al concepto de alienacion en Marx y Heidegger**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, 1967.

VERRET, Michel. **Os marxistas e a religião: ensaio sobre o ateísmo moderno**. Lisboa: Prelo, 1975.

Avelino da Rosa Oliveira²
Neiva Afonso Oliveira³
Alexandre Reinaldo Protásio⁴

Resumo: O artigo discute o recuo da teoria instalado nos processos de formação de professores do nosso tempo. Como suporte teórico, lança mão das concepções epistemológicas de G.W.F. Hegel e de Karl Marx. Ao apresentar essas perspectivas teóricas, a partir de obras dos próprios autores, advoga que a despeito de partirem de intencionalidades político-sociais antagônicas, ambos levam-nos a constatar que os padrões de formação pedagógica preponderantes atualmente não ultrapassam os níveis mais imediatos e indeterminados do processo de elaboração do saber. Por fim, conclui que a aversão à teoria, em favor da suposta valorização de uma formação prática para a prática, afunda no praticismo, fragiliza a práxis, confina a formação nos limites do senso comum e afasta a Pedagogia do nível do conhecimento científico.

Palavras-chave: formação docente; recuo da teoria; G.W.F. Hegel; Karl Marx.

RETREAT OF THEORY AND PRACTICALIST PEDAGOGY

Abstract: The text discusses the retreating from theory installed in nowadays teachers' formation processes. As a theoretical support, the text uses epistemological conceptions of G.W.F. Hegel and Karl Marx. When presenting these theoretical perspectives, based directly on the authors's texts, the article advocates that in spite of starting from antagonistic social and political intentions, both carry us to verifying that the preponderant standarts of pedagogical formation, currently, don't overtake the most immediate and undetermined levels of the process of knowledge elaboration. Finally, the text concludes that the retreat from theory, favoring a supposed valorization of practical formation to practice, sinks in a practicisim, weakens praxis, confines formation in the limits of common sense and aparts Pedagogy from the scientific knowledge level.

Keywords: teachers' formation; retreat from theory; G.W.F. Hegel; Karl Marx.

¹ Este texto é uma homenagem à memória de Maria Célia Marcondes de Moraes, professora e pesquisadora comprometida com a qualificação do conhecimento pedagógico. Como cientista, deixou um legado que a Pedagogia não pode jamais subestimar. Como companheira e amiga, deixou a saudade da alegria e da convivência fraterna. — Maria Célia. Presente!

² Professor Titular aposentado da FaE/UFPel. Pesquisador no FEPráxiS/UFPel/CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-5814>

³ Professora Associada da FaE/UFPel. Líder do FEPráxiS/UFPel/CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5513-5530>

⁴ Doutorando no PPGE/FaE/UFPel. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9504-7682>

Introdução

A vida contemporânea desenvolveu um tipo de satisfação com a resposta imediata. Cada vez toleramos menos as tarefas que exigem tempo, aprofundamento ou estudo. Queremos respostas rápidas, receitas, fórmulas, procedimentos passo a passo ou dicas de como realizar tarefas. Esse misto de imediatez e superficialidade é ofertado como substituição do “teórico”, havido como ineficiente e aborrecido, pelo “prático”, supostamente capaz de poupar nosso escasso tempo, talvez a mercadoria mais valorizada da nossa época.

A simplificação desqualificante sobre o papel da teoria e da prática no processo de produção do conhecimento tem decantado para todos os níveis escolares. No campo da pesquisa educacional, por exemplo, o abandono da teoria, identificado desde os anos 90, foi responsável por submeter os processos de formação docente à nefasta ideia de que ou se faz teoria ou se atua objetivamente. Moraes (2001) qualificou essa decantação como o “fim da teoria” e a promoção de uma suposta “prática reflexiva”, fundada em um “indigesto pragmatismo”. Para a autora, a “discussão teórica tem sido gradativamente suprimida das pesquisas educacionais” (p. 10). E embora seus estudos datem do início dos anos 2000, o que se tem presenciado desde então não é o movimento para longe daquele abismo, mas o aprofundamento da tendência então identificada.

Dando contornos mais bem definidos ao quadro da educação que iniciara a desenhar, Moraes (2001) mostra que, para a concepção epistemológica que à época ganhava espaço na educação, a “teoria é considerada perda de tempo ou especulação metafísica” (p. 10). O reflexo de tal abordagem sobre a teoria redundou, segundo Moraes (2004), no “crescimento da incidência de recortes temáticos cada vez mais restritos, da ênfase em aspectos muito particulares da educação” (p. 97). Além disso, identificou que “os estudos historiográficos” estavam “diminuindo entre as pesquisas desenvolvidas na área” (p. 97). E, ao abandonar a perspectiva histórica dos objetos, tornou-se a pesquisa educacional incapaz de apreender as “relações funcionais dos fenômenos empíricos” (p. 98). A partir desses elementos, desenvolveu-se o “acentuado ‘presentismo’ pós-moderno” (p. 97).

O rebaixamento reflexivo da educação em geral e particularmente da formação de professores, de acordo com Duayer & Moraes (1997), impactou profundamente os “chamados ideais da modernidade: verdade, justiça, liberdade e emancipação” (p. 28). Para os autores citados, os valores universais da modernidade são consumidos pela retórica praticista. Se esse processo produziu consequências deletérias para toda a ciência, não haveria de ser diferente

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio sua incidência sobre o campo da pesquisa educacional, com o agravante que os educadores desempenham papel político-social fundamental, de conservação ou de crítica ao *status quo*.

Moraes (2004) adverte que o resultado dessa desqualificação foi a constituição de um tipo de profissional “pouco adepto ao exercício do pensamento” (p. 98). Convém sublinhar que o processo de despolitização da formação docente por meio de uma “prática-reflexiva” presentificada é, antes de tudo, parte do projeto político de subjugação e dominação da massa do povo, diretamente vinculado à crise do sistema capitalista e sua decomposição na forma de neoliberalismo. E a educação, para ser imobilizada, demanda doses substanciais de desencanto e imediatismo, a fim de esterilizar esse terreno sempre propício à germinação da sublevação, principalmente entre os oprimidos do mundo.

Não temos dúvida quanto à sentença marxiana que afirma a preponderância do ser social, enquanto um complexo de relações objetivas, sobre a consciência. Nesse sentido, compreender os processos formativos docentes contemporâneos como elementos da totalidade requer situá-los, como bem ensina, entre outros, Moraes (1996; 1999; 2001; 2004; 2009), na complexa rede de relações do modo de produção capitalista, que em nossos dias vive em articulação simbiótica com o pós-modernismo – sua expressão teórico-política e filosófica. Entretanto, sem pretender secundarizar a necessária exposição do concreto enquanto síntese de múltiplas determinações, o escopo do presente artigo é bem mais singelo. Aqui, apenas queremos mostrar que, a despeito de partirem de intencionalidades político-sociais antagônicas, tanto Hegel quanto Marx facilmente constatariam que os padrões de formação docente preponderantes no nosso tempo não ultrapassam os níveis mais imediatos e indeterminados do processo de elaboração do saber. Esperamos que a partir daí seja possível ver que mesmo projetos políticos conflitantes, se um deles não houvesse optado por descer a níveis tão rasteiros, poderiam – e deveriam – disputar suas posições com base em conhecimentos solidamente construídos, em vez de apostar na decretação da falência do pensar e na conseqüente simplificação praticista da formação.

A insuficiência da certeza sensível – Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), célebre pensador do chamado Idealismo Alemão, especialmente na *Fenomenologia do Espírito* (1807), não busca unicamente estabelecer o conhecimento como resultado dos desdobramentos da consciência em sua jornada (experiência) em direção à consciência-de-si e ao saber absoluto. Trata-se, antes de tudo, de um projeto de elevação espiritual (cultural) do povo por meio do saber, da

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio ciência. Isso requeria, para Hegel (2005), um “esforço tenso e paciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas” (p. 29); dito de outro modo, um esforço para “conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber” (p. 41).

Vaz (2020) chama atenção para um importante aspecto a considerar como mobilizador da empreitada hegeliana, a saber, “o problema desta relação entre o povo, como expressão do espírito, e o saber”. Para esse comentarista, um dos “problemas que o impeliu [Hegel] a evoluir no sentido de elaborar os temas filosóficos foi responder à sua pergunta de jovem: como posso ser um educador do povo?”. Ou seja, como o povo “pode ser portador de um saber que de alguma maneira responda às [suas] necessidades”. (p. 133)

É preciso esclarecer que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, busca identificar a lógica explicativa da experiência da consciência. Ainda segundo Vaz (2020), interessa a Hegel, nessa obra, estabelecer a trajetória da consciência, em suas diferentes formas: “será uma história da consciência que termina em história do espírito” (p. 149). Hegel, nesse sentido, estrutura sua obra de forma a tentar representar a ordem lógica de tal trajetória ou experiência da consciência, partindo da figura mais pobre em determinações, a certeza sensível, até a mais rica, o Saber Absoluto, em que sujeito e objeto se unificam.

Poderíamos discutir sobre as implicações teóricas e práticas da identidade sujeito-objeto e dos desvios teológicos hegelianos dos conceitos de Saber Absoluto e de Ideia, respectivamente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*. Entretanto, o objetivo deste artigo é outro, é demonstrar que, já para Hegel, o empírico, o imediato é insuficiente para captar a concretude do mundo e fundar uma ciência. Nesse sentido, Maria Célia Marcondes de Moraes não só corrobora a tese hegeliana, senão que a traz para nosso mundo e a joga contra a insuficiência do presentismo pragmatista dominante nas produções acadêmicas em vários campos das ciências, em especial na pesquisa educacional. Quanto a nós, deixando-nos conduzir pelo mesmo influxo, queremos fazer entender que a repulsa à reflexão filosófica e a superficialização do processo formativo que se tem observado, especialmente na Pedagogia, estaciona o conhecimento no seu nível mais abstrato, imediato e indeterminado.

Acompanhemos, então, o processo fenomenológico hegeliano. Duas metáforas auxiliam a compreender a história dos momentos da consciência, descrita por Hegel na *Fenomenologia*. A primeira, o desabrochar do botão de flor. Na imagem trazida por Hegel (2005), “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 sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si”. O fato, entretanto, de se

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio sucederem num mesmo fluxo “faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo” (p. 26).

As formas, portanto, se distinguem e se repelem, mas constituem uma “unidade orgânica”, o todo. Além disso, o botão, a flor e o fruto são momentos necessários, pois mesmos distintos, com características específicas, não existem um sem o outro. Para a sensibilidade imediata esses momentos aparecem como acabados, não revelando sua origem ou conexão por meio da simples observação, assim como o ovo, a larva e o casulo não são formas ou momentos observáveis na borboleta. Nas palavras de Hegel (2005), “[o] saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram” (p. 41).

Outra metáfora é a do carvalho e da bolota, que apresenta mais explicitamente a relação entre aparência e ciência. No dizer de Hegel (2005), se desejamos “ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo” (p. 31). Assim, as formas do carvalho e da bolota, enquanto distintas, necessárias e partes de uma unidade orgânica, reforçam a noção de que a investigação da passagem de uma forma a outra, o desenvolvimento, é condição fundamental para que haja ciência. Entre a bolota e o carvalho, com seu tronco, ramos e folhagem majestosos, existe uma gênese e um desenvolvimento. A gênese, a bolota, representa um estágio menos desenvolvido do que seu ápice, o carvalho, com sua complexa estrutura de tronco, ramos e folhas. Considerar algo mais desenvolvido, entretanto, não significa um juízo de valor, mas um movimento do simples ao complexo, ou de relações menos complexas para relações mais complexas. A ciência hegeliana, portanto, tem no desenvolvimento um dos seus fundamentos, pois no estágio da certeza sensível, da bolota, “não nos damos por satisfeitos”. Para compreender o carvalho não basta a bolota, o começo, é necessário, nesse sentido, resgatar a lógica do seu desenvolvimento, os seus vários momentos. Mas o inverso também é verdade, pois para compreender o carvalho ou a borboleta não podemos nos dar por satisfeitos com a observação do estágio final do seu desenvolvimento. Enfim, o que resta evidenciado é a necessidade de demonstrar o desenvolvimento do objeto, sem estacionar na imediatidade que aparece a nossos olhos.

Vaz (2020) resume o percurso da consciência rumo ao saber, explicando que o trajeto inicia-se “pelo mais pobre, mas, através de sucessivas negações dialéticas, quer dizer,

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio negações que vão enriquecendo aquela pobreza inicial, chegamos, finalmente, ao mais rico: ao mais rico pleno de conteúdo que é o saber absoluto (p. 153). Trata-se da hercúlea tarefa de, por meio do desenrolar das diferentes figuras, como diz Hegel (2005), “reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito” (p. 29), a qual se manifesta quando a consciência-de-si e o objeto, o outro, tornam-se idênticos, unificados no saber absoluto.

Para Hegel (2005), o grande desafio era expor esse processo, segundo ele, científico: “Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos” (p. 27). Por isso, na *Propedêutica Filosófica*, Hegel (2018) pondera que uma introdução à ciência, conforme propunha a *Fenomenologia do Espírito*, “tem sobretudo de considerar as diferentes constituições e atividades do espírito pelas quais ele se adentra até chegar à ciência” (p. 91). Nesse sentido, importa fazer ao menos uma breve exposição de como Hegel apresentou a experiência da consciência na *Fenomenologia*. Isso há de contribuir para que se perceba quão distante está a Pedagogia – e a formação de professores, de modo geral – de alcançar a verdade da formação humana quando prioriza tomar o imediato, o contingente, enfim, a prática, como suficiente para a constituição de seus processos.

De acordo com Vaz (2020), no caminho que faz em direção ao saber, “a consciência é obrigada a se superar a si mesma: passar da certeza sensível para a percepção, desta para o entendimento, e, finalmente, do entendimento para a consciência de si” (p. 151).

A certeza sensível é a figura mais pobre; é o “este”, o “aqui” e o “agora” do objeto sensível. Ensina Hegel (2018) que “[a] consciência sensível simples é a certeza imediata de um objeto externo. Tal objeto tem, antes de mais, a determinação de ser um este, agora segundo o tempo, aqui segundo o espaço” (p. 87). Em outras palavras, essa figura da consciência é “abstratamente apenas esta pobre determinação; o sensível o mais abstrato; não sabe. Isto é: a simples imediatidade” (p. 93). Nessa etapa da sua experiência, segundo Vaz (2020), a consciência “ainda está ligada ao seu objeto, quer dizer, o objeto está determinando, de certo modo, o movimento da consciência” (p. 151). Ou seja, diz-se do objeto apenas aquilo que o objeto permite dizer, como este se apresenta ao olhar, ao toque, ao olfato, etc. Contudo, sabe-se que no atual desenvolvimento do espírito humano todo e qualquer indivíduo consegue dizer mais sobre o objeto, o que nos remete à segunda etapa da experiência da consciência – a percepção.

Segundo Hegel (2018), sendo um momento mais determinado, a percepção “tem um objeto decerto externo, sensível, mas mediato – uma mescla de determinações sensíveis

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio ou do sentimento e determinações do entendimento” (p. 87). Nesta etapa da experiência da consciência, o objeto é perpassado por outras mediações, para além daquelas imediatamente proporcionadas pela observação sensível. Brevemente, cabe distinguir, para efeito de esclarecer a categoria percepção, as determinações sensíveis e as determinações do entendimento. As determinações sensíveis são as “da cor, do tom, do olfato, do gosto e do tato” (p. 87). Estas “propriedades sensíveis estão imediatamente no sentimento, mas ao mesmo tempo são determinadas pela referência a outras, e mediadas” (p. 94). As determinações sensíveis portanto formatam, na mediação das suas várias formas, distintas, porém complementares, um “sentimento” imediato sobre o objeto. Vemos a cor do café, sentimos o seu cheiro, sua temperatura, paladar, e todas essas sensações distintas, reunidas na consciência, informam-nos o que é a experiência de beber café. Por seu turno, as determinações do entendimento são a “a singularidade e a diversidade de propriedades, que são universais e estão ao mesmo tempo contidas na singularidade, que constitui uma coisa” (p. 87). Segundo Inwood (1997), “enquanto *sinnliche Gewissheit* (certeza sensível) é a apreensão não-conceitual (*Auffassen*) de particularidades sensoriais, *Wahrnehmung* aceita-os como universais, como coisas dotadas de propriedades universais” (p. 194-195). Nesse sentido, Hegel (2005) conclui que o “apreender da percepção não é mais um apreender aparente [fenomenal], como a certeza sensível, mas sim um apreender necessário” (p. 95). O objeto apresenta-se à percepção como uma “coisa de muitas propriedades” (p. 96).

A fim de melhor compreender o que pode parecer uma linguagem intrincada, acompanhemos o exemplo que Hegel (2005) apresenta-nos na *Fenomenologia*. “Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc.” Há uma multiplicidade de propriedades, todas elas simultaneamente presentes “num aqui simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está.” Notemos que embora as múltiplas propriedades estejam presentes no mesmo aqui simples, isto é, neste sal, uma não afeta a outra. “O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc.; mas por ser, cada um, simples relacionar-se consigo, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também” (p. 97).

Tomando o exemplo de Hegel, as determinações branco, picante, cubiforme, peso, volume, etc. são universais pois estão presentes no sal, mas também em diversos outros objetos. E, como nos disse Hegel, não é necessário ser branco para ser salgado, ter determinado peso para ser cubiforme, etc. Em diferentes objetos essas características ou

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio propriedades não necessitam das outras que compõem o sal, para existir. Nem todos os alimentos brancos são salgados, nem todo sal é branco, etc.

No sal, a particularidade, reúne-se um conjunto de determinações universais que o tornam sal. E não somente uma determinada combinação específica nos possibilita dizer “isto, aqui e agora é um sal”. É possível que em outro momento, com um outro tipo de sal, com outra cor, peso, textura, etc., também possamos dizer “isto, aqui e agora é um sal”. A singularidade, dessa forma, encerra os universais na coisidade. Na *Propedêutica Filosófica*, Hegel (2018) ensina que unicamente o que subsiste é a coisa, pois “as propriedades, enquanto para si livres da singularidade da coisa e não interferindo uma nas outras, são matérias particulares, independentes, e a coisa é apenas o complexo universal que as engloba.” No entanto, a independência e o subsistir indiferente das propriedades que pertencem à coisa são negados na própria singularidade da coisa “e apenas a coisa é o que para si subsiste”. (p. 94).

Nesse sentido, a consciência percebe essas características universais em tantos outros objetos, mas somente no sal adquirem, reunidas, essa configuração específica. Assim como as diferentes categorias são encontradas em diferentes tempos históricos, como o trabalho e o valor-de-uso, mas somente no capitalismo adquirem uma configuração específica. Sabemos que o trabalho na sociedade capitalista é diferente daquele encontrado na Antiguidade. Mas esse conhecimento ainda é insuficiente para dizer o que é a coisa em si. Em outras palavras, descrever as características de um objeto, mesmo que de forma acurada, não é ainda fazer ciência, mesmo na acepção hegeliana.

Será no entendimento ou na razão que serão dados os próximos passos para a superação do domínio do objeto. Para Hegel (2018), o entendimento é o “pensar, é o puro Eu em geral” (p. 32), o domínio da razão. Até o momento, como dito, é o objeto que permite dizermos algo sobre ele. Ainda dizemos o que o objeto permite dizer ao observá-lo imediatamente, mesmo que em patamares universais: o sal é branco, salgado, particulado, picante, pesado, leve, volumoso, etc. No entendimento, entretanto, ainda segundo Hegel (2018), as “duas determinações [sensível + propriedades] são igualmente essenciais e ao mesmo tempo entre si opostas no mesmo objeto, nenhuma é a verdadeira, mas ab-rogam-se”. Estas determinações ab-rogadas “constituem assim o objeto do entendimento, para o qual figuram como fenômenos e que considera o íntimo das coisas”. No íntimo, interior, ou seja, na essência, “está superada, isto é, ao mesmo tempo preservada, a oposição das determinações presentes no fenômeno” (p.95). O entendimento já exige, nesse sentido, um novo momento, onde o íntimo, o movimento interior, é mais importante do que a superficialidade do objeto.

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio
“O interior, portanto, é para ela [consciência] o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito” (HEGEL, 2005, p. 116).

Agora, para além das determinações sensíveis e universais, como as que destacamos anteriormente, o entendimento localiza no interior, “que expurgado da oposição entre universal e singular veio-a-ser para o entendimento – agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo supra-sensível como o verdadeiro” (HEGEL, 2005, p. 116). Estamos, nesta etapa, diante de um mundo de fenômenos.

Hegel (2005) revela que para a consciência, o interior ainda é um “puro Além, porquanto nele não encontra ainda a si mesma” (p. 117), até porque a consciência ainda não é consciência-de-si. Por essa natureza do interior, ainda desconhecida para a consciência, é que determinadas correntes de pensamento, notadamente Kant, a quem Hegel dedica parte das suas críticas, consideram ser impossível o conhecimento do interior. Para Hegel, no entanto, a essência, o interior do fenômeno, é sim cognoscível, o que torna sua filosofia parcialmente antitética em relação ao pós-modernismo e demais tendências conservadoras da ciência. Esse aspecto, em verdade, já estava bastante evidente na sua crítica sobre a insuficiência do empirismo.

Para atingir esse novo estágio, a consciência precisou encarar o conceito de infinidade, pois como ensina Vaz (2020), “a consciência de si é aquele momento em que o conceito de infinidade desvela a natureza dialética do pensamento (p. 151). Ainda o mesmo autor mostra que o mais significativo avanço dessa nova etapa da consciência, a consciência-de-si, é o fato de que ela “se liberta da dependência do objeto e passa a ter [...], como parceiro para o seu desenvolvimento dialético, outra consciência, o outro” (p.151).

Traçando um comparativo com a *Ciência da Lógica*, Vaz (2020) afirma que “a consciência de si corresponde, na Lógica, à categoria da relação, [...] porque relação supõe a presença dos termos que se relacionam entre si e cada um [...] passando ao outro” (p. 151). E o conceito de relação está presente na palavra de Hegel (2018): “O reconhecimento da autoconsciência consiste em que cada um é para o outro o mesmo que ele próprio é, sabe-se ser o mesmo para o outro, e, assim, institui-se a si mesmo no que dele é diferente” (p. 98). Se é o que se é por ser, mas também por não ser, cujo parâmetro é estabelecido pelo outro. Ser, portanto, é a unidade do ser e do não-ser que representa o outro. E essas relações são tão infinitas quanto são infinitos os seres e os objetos.

A razão retorna ao mundo dos objetos finitos após perceber que, para além dos objetos, existem relações múltiplas. Agora, contudo, não se trata mais da consciência em

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio relação com objetos finitos, mas da consciência-de-si em relações diversas com os objetos finitos diversos. O que, para Hegel (2018), representa uma profunda mudança de qualidade, visto que “pela sua relação com a consciência, [o objeto] torna-se diferente com o melhoramento da consciência” (p. 90). Convém, no entanto, destacar que o objeto “torna-se diferente” não porque a consciência seja capaz de alterar o em-si do objeto, como criadora e recriadora do mesmo, mas porque, nessa nova etapa, a consciência-de-si está apta a apreendê-lo como de fato ele é em-si. O objeto passa a ser outro somente porque a consciência-de-si, agora sabedora da sua especificidade histórica e epistemológica, não se contenta com a insuficiência da certeza sensível, da percepção ou do entendimento, de quando era apenas consciência.

Em suma, para Hegel, o espírito é o momento em que a consciência-de-si se desconecta também dos objetos finitos, quando não necessita mais de objeto algum para saber. É quando a cultura, o saber acumulado, é suficiente para ser ensinado, passado de geração em geração (VAZ, 2020). Quando sabemos dizer muito sobre flores, carvalhos, borboletas, sal, etc., sem que para isso precisemos estar diante desses seres ou objetos. Para Hegel (2018), o espírito é “o mundo humano, o mundo da cultura que, por sua vez, é o homem às voltas consigo mesmo, construindo a sua história” (p. 152). Quando em contato com o conhecimento acumulado por sua cultura, o homem e a mulher estão em contato consigo mesmos, enquanto gênero, universalidade. As conquistas do espírito, da cultura, são, para Hegel (2005), conquistas de todo o gênero: “só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos.” (p. 32). Em outras palavras, o “começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e ponto de vistas universais.” (p. 27).

O espírito, portanto, abarca todas as consciências. De acordo com Vaz (2020), é “consciência universal ou da humanidade” (p. 147), pois é história e cultura. O espírito, por isso, “é capaz não apenas de guardar, mas deve guardar, como Hegel disse, rememorar as suas experiências para poder avançar”. E, nesse sentido, o que é guardado não são sensações ou percepções, relatos de experiências imediatas, mas conhecimento científico universalizável, ou seja, os conceitos, a Ideia nos objetos finitos. Desse modo, não pode o conhecimento contentar-se com os passos iniciais da apreensão do objeto, não pode deter-se na experiência sensível, senão que precisa avançar para a identidade do objeto com seu conceito. Mais uma vez, aprendemos de Hegel (2018) que a verdade do conhecimento está em ultrapassar a

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio imediatidade da experiência e ir em busca da Ideia, enquanto “unidade do conceito e da realidade” (p. 158) ou, dito de outro modo, alcançar a Ideia, que “é o conteúdo da ciência, a saber, a consideração do universo, tal como este é em si e para si adequado ao conceito [...] e como é objetiva ou realmente no mundo” (p. 159).

Esse percurso significa, portanto, que fazer ciência para a posteridade é o mesmo que ir além da contingência da aparência, do “este”, do “aqui” e do “agora”. A ciência é o resultado da busca por efetividade, de coincidência entre conceito e realidade, entre o que se diz sobre as coisas e como elas são efetivamente. E para que não reste dúvida, na *Fenomenologia* Hegel (2005) assim assevera: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade.” (p. 36)

Em síntese, a posição de Hegel aqui exposta – assim como o pensamento de Marx, que apresentaremos na continuação – coloca-nos diante de um conceito de conhecimento fundamental para que se perceba o quão nocivos têm sido os processos de formação de professores que optam, deliberada ou ingenuamente, pelo praticismo em detrimento da busca do saber teórico-conceitual. Este, para Hegel (2005), trata-se de um “esforço para chegar ao pensamento da coisa em geral e também para defendê-la ou refutá-la com razões” (p. 27). Esse saber mais elaborado, capaz de propiciar o necessário discernimento frente à realidade histórica, só será possível se os processos formativos forem capazes de oferecer ao educando a possibilidade de captar “a plenitude concreta e rica segunda suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito” (p. 27). Enfim, resta à Pedagogia a tarefa ousada de assumir-se como uma ciência que não se contenta com a descrição da pobre certeza sensível da experiência empírica, o que só poderá alcançar, conforme a sentença de Hegel (2005), na medida em que “o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde” (p.27).

Do abstrato ao concreto – Marx

Karl Marx (1818 – 1883), ao lado de Hegel, auxilia-nos no embate contra o chamado “recuo da teoria”, objeto do presente artigo. Embora tendo visões de mundo e projetos de sociedade bem distintos, ambos distinguem claramente os processos mais elaborados de conhecimento daquelas atitudes ingênuas, que acreditam estar toda a verdade do objeto encerrada no que os sentidos captam imediatamente. Portanto, ainda que em campos

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio divergentes, ambos concordam – e com eles concordamos nós – que o abandono das mediações reflexivas teóricas estaciona o conhecimento bem distante da verdade. Essa é a razão por que pensamos que tanto Hegel quanto Marx nos podem fazer compreender a catástrofe de uma formação docente pura ou prioritariamente praticista e de uma Pedagogia que se recusa a assumir o status de conhecimento científico.

A fim de melhor alcançar o propósito que vimos perseguindo, importa tomarmos inicialmente, da complexa rede categorial que perfaz a concepção elaborada por Marx, a relação entre prática (objetividade) e teoria (subjetividade), um dos seus principais fundamentos. É possível mesmo afirmar que, para Marx, prática e teoria são indissociáveis, partes integrantes e formativas do que veio a chamar ser social. Não faz sentido, portanto, afastar a prática da teoria, visto que a prática justamente é a afirmação, no mundo, de uma determinada forma de pensar, demonstrando sua adequação ou não à realidade.

Marx, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), conecta consciência e vida social, interligando o pensar e o agir num processo de fluxo contínuo: “minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva” (MARX, 2010, p. 107). “Figura teórica” é o que Lukács (2018), mais tarde, chamará de espelhamento da realidade, a “figura viva”, na consciência. Segue Marx: “por isso, também a atividade da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência teórica enquanto ser social” (p. 107). A consciência, portanto, também possui uma “atividade”, mas é uma atividade subjetiva, fundada na materialidade do ser social. Essa consciência não está solta, não possui uma experiência própria e não cria uma cultura própria. E Marx (2010) conclui afirmando que “como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si” (p. 107). Com base nesse raciocínio, pode-se afirmar que esse ser é um em-si, porque existe, e um para-si, porque pensa a partir da sua existência objetiva.

Em famosa passagem de *A Ideologia Alemã* (1845-6), que reaparece melhor elaborada no Prefácio de *Contribuição para a Crítica da Economia Política* (1859), Marx (2007) afirma não ser “a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. E assevera ainda que “os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta, sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (p. 94). Na *Contribuição*, Marx trocou o termo “vida” por “ser social”, uma categoria mais precisa, mais rica em determinidades do que a anterior. Destaca-se o fato de que Marx não escreveu “economia” ou “produção”, mas “vida” ou “ser social”,

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio termos que abarcam, certamente, a produção da vida material. Insistimos nesse ponto por ser fundamental para a determinação mais precisa da relação objetividade-subjetividade, importante fundamento metodológico para o desenvolvimento de sua crítica ao capitalismo, que não é objetivista (economicista), como o acusaram seus detratores conservadores e pós-modernos, nem subjetivista, como os idealistas alemães.

Para Marx (2010), esse homem ou mulher, cujo pensamento é determinado pela realidade social, se “apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total” (p. 108). E o que significa ser um “homem total” para Marx? Nada mais é do que a reunião dos sentidos (ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir) e da consciência (querer, amar, perceber, intuir, pensar), incluindo ainda “ser ativo”, o que chamou de “órgãos da sua individualidade”, que são também “comunitários” (p. 108). Pois esses órgãos foram moldados pela experiência social e captam, se apropriam de outras produções sociais, transmutadas em relações e objetos variados. Ainda seguindo o argumento de Marx (2010) no manuscrito *Propriedade Privada e Comunismo*, compreendemos que o “comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplices são as determinações essenciais e atividades humanas)” (p. 108). Pois a efetividade humana, como vimos, obrigatoriamente reúne objetividade e subjetividade. Em outras palavras, “não só no pensar [...], mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (p. 110).

A verdade, portanto, está diretamente relacionada a esse movimento combinado entre prática e teoria, entre objetividade e subjetividade. A verdade não é consenso local, jogo de palavras ou mesmo manipulação das variáveis para atingimento de objetivos específicos, mas o resultado da confrontação entre representação e realidade, nas palavras de Marx, entre o concreto e o concreto pensado, ou, nas palavras de Hegel, entre o objeto e seu conceito. Assim, não há possibilidade de contraposição excludente entre objetividade e subjetividade, visto que os atos práticos requerem um movimento ideal prévio que, por sua vez, está fundado na vida concreta material. Na vida social real, as pseudo-oposições resolvem-se e deixam de existir enquanto unicamente oposição. Nas palavras de Marx (2010), “subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições” (p. 111). Em síntese, teoria e prática, para Marx, devem ser compreendidas como uma “unidade de distintos”, onde tanto a teoria quanto a prática estão fundadas na realidade social em permanente movimento.

epistemologia marxiana e percebê-la como refutação peremptória da aversão à teoria, tão característica de certos processos de formação docente do nosso tempo. Temos que a consciência é determinada pelo ser social; a produção da vida essencial do ser é resultado da fusão dialética entre pensar e fazer – a prática como atividade sensível do ser (teleologia + prática). Assim, não cabe qualquer oposição entre consciência (subjetividade) e prática (objetividade).

Dando um passo adiante e ainda acompanhando o manuscrito *Propriedade Privada e Comunismo*, ouvimos de Marx (2010) que “o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (p. 128). A confirmação de nosso saber coincide com o esforço incessante de desvelar o fundo da realidade, que embora apareça como evidente, é indeterminada em sua imediatidade. Os saberes de homens e mulheres precisam ser confirmados pois “a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado” (p.128). Como ensinara Hegel, o que sentimos, percebemos e, no limite, captamos por meio do entendimento, não vai além das propriedades do sentimento (sensíveis) e do entendimento (cor, peso, volume, textura, etc.). O objeto para nós é a pura singularidade em sua aparência; quando muito, percebemos as poucas universalidades que o objeto nos permite saber. A natureza, portanto, não está, na sua imediatidade, adequadamente disponível ao ser cognoscente. Por isso mesmo, na Fenomenologia do Espírito, Hegel (2005) dissera, sem exagero, que “para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar” (p. 41).

Sem a pretensão de fazer uma exposição detalhada da epistemologia marxiana, saltamos agora diretamente ao principal texto em que Marx trata mais detalhadamente do caminho do saber, ou seja, desse esfalfar-se em direção ao concreto. Embora seja um trabalho inacabado, é a oportunidade em que Marx presenteia a posteridade com a descrição de sua metodologia.

O texto foi escrito de fins de agosto a meados de setembro de 1857. Com ele Marx inicia os apontamentos feitos ao longo dos anos de 1857-8 e que somente foram publicados em conjunto no ano de 1939. A essa publicação, os editores do Instituto Marx-Engels-Lenin, atribuíram o título *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Marx começara a desenredar o problema metodológico especialmente a partir das obras *Miséria da Filosofia* e *Manifesto do Partido Comunista*. No entanto, é na *Introdução aos Grundrisse* que

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio alcança a consistência metodológica que lhe permitirá, em *O Capital*, abordar o sistema do capital enquanto articulação dinâmica da complexidade. Em relação ao desenvolvimento do raciocínio aí apresentado, pode-se afirmar que há três passos importantes, perfeitamente articulados entre si, a saber: a determinação do caráter social das relações econômicas, a apresentação da articulação lógica entre os momentos do processo econômico e, finalmente, a exposição do método em sua formulação mais acabada.

Os passos iniciais da argumentação encerram uma detalhada argumentação, mostrando que a linearidade produção-distribuição-troca-consumo no processo econômico é uma simplificação inaceitável que, além de não considerar as múltiplas e mútuas relações entre esses momentos, desconsidera as relações sociais em que eles se constituem. Então, como resultado do raciocínio, Marx (2011) chega ao resultado de que todos os momentos do processo econômico, ou seja, produção, distribuição, troca e consumo são “membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade” (p.53). Portanto, tendo em vista que essa articulação complexa acontece “em qualquer todo orgânico” (p.53), é legítimo concluir que os raciocínios metodológicos desenvolvidos no título “*O Método da Economia Política*” da referida *Introdução aos Grundrisse* são pertinentes para a investigação de qualquer realidade complexa. Assim, julgamos ter razões para expandir esse método para outros campos do saber e, no caso do presente artigo, utilizá-lo também para compreender mais profundamente esse fenômeno da aversão à teoria que vimos experienciando na formação docente.

A exposição do método inicia pela afirmativa de que ao começarmos o estudo da realidade pelo todo, pareceria que estamos arrancando do real e concreto. Segundo Marx (2011), no caso da Economia Política, quando estudamos um país, “começamos por sua população, sua divisão em classes [...] Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto [...] assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo.” (p. 54)

Em primeiro lugar, destaquemos que a referência feita por Marx a começar o estudo pela população, enquanto o real e concreto ou sujeito do ato social da produção como um todo, dirige-se à prática costumeira da Economia Política de então e tem o objetivo de demonstrá-la como equivocada. Não é casual, portanto, seu recurso à categoria hegeliana do “aparecer”. A população, como apreensão direta, parece ser o real e concreto. Na verdade, entretanto, esse todo que se tem como primeira visão do real, na medida em que é uma apreensão sincrética, imediata, não pode ainda ser considerado concreto. Ou, dito de outro modo, o todo que se tem nesse primeiro momento é apenas um abstrato, carente das mediações e determinações conceituais capazes de torná-lo compreensível.

É possível perceber, já nesse momento inicial de exposição do método, a similaridade com a certeza sensível apresentada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ou seja, trata-se de uma figura ainda pobre, é o “este”, o “aqui” e o “agora” do objeto externo. Percebe-se, pois, o quanto é limitado o conhecimento que se contenta com o que recolhe da experiência, que faz mesmo apologia de uma certa prática “descontaminada” da teoria.

Assim como Hegel, também Marx (2011) não aceita a comodidade do imediato. Para ele, “a população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída” (p. 54). O todo sincreticamente apreendido, ainda indiferenciado quanto a seus momentos constitutivos, permanece meramente no nível do concreto empírico. Assim como, num primeiro movimento analítico, descobre-se a população dividida em classes sociais, do mesmo modo, essas últimas são incompreensíveis sem a investigação de elementos como o trabalho e o capital. É possível, portanto, concluir que o chamado todo de onde costumeiramente parte a Economia Política, embora apareça, imediatamente, como real e concreto é, na verdade, um abstrato desordenado ou, melhor ainda, como nos diz o próprio Marx (2011), “uma representação caótica do todo” (p. 54).

A insuficiência do momento inicial não autoriza, entretanto, a desconsiderar apressadamente aquela representação caótica, dando-a como imprestável. Nas mitologias e cosmogonias pré-filosóficas, o caos configura-se como vazio obscuro e ilimitado, abismo que precede e propicia a geração do mundo. De modo análogo, no caso marxiano, ele constitui-se no ponto de partida do processo cognoscitivo. Uma vez identificado o pretense concreto apenas como ponto de partida da representação, como material bruto, impõe-se um passo analítico, capaz de determinar mais precisamente seus elementos constituintes. Assim, iniciando-se pela apreensão sincrética do todo enquanto representação caótica, é necessário ir adiante para um processo de determinação mais precisa da realidade, ou seja, é preciso o passo da análise, o momento da decomposição do todo em seus aspectos. A análise, ensina Marx (2011), “chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples” (p. 54)

Aqui, os advogados da formação prática para a prática, devotos do fim das grandes teorias, não de se surpreender – o particular, o caso, o indivíduo, o fragmento, ou seja, o cada vez mais simples equivale a abstrações cada vez mais tênues. Dito de outro modo, os fatos ou realidades mais particulares, que o senso comum costuma identificar como o concreto são, de fato, abstrações. A análise, na medida em que implica a particularização e o isolamento dos elementos mais sutis de qualquer realidade social, exige a categorização por

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio conceitos abstratos e permanece na impossibilidade de estabelecer os nexos e relações que permitiriam recompor a complexa estrutura da sociedade.

Desse modo, embora a análise já seja uma mediação reflexiva superior, outros passos precisam ser dados. A superação dos limites da economia política tradicional e a estruturação de uma ciência capaz de dar a entender a intrincada rede de correlações do capital exigem duas condições: por um lado, é mister alcançar o reordenamento das determinações abstratas resultantes do caminho analítico, de acordo com a própria lógica imanente a esta rede conceitual; por outro lado, impõe-se o redimensionamento da noção de concreto, superando a precariedade do concreto empírico, imediato. Voltemos, pois, a acompanhar o texto marxiano, no enalço dessas duas facetas do problema.

Tendo procedido à análise e uma vez alcançado o esquadramento da realidade em estudo, ou seja, após o exame minucioso de cada aspecto que configura o todo que se almeja compreender, Marx (2011) adverte que a partir desse momento seria necessário “dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (p. 54).

Depreende-se do texto marxiano a necessidade de recompor o todo, reunir os diferentes elementos numa totalidade coerente, articulando a complexa rede de relações entre os diferentes momentos. Isto significa que é preciso ir além da análise e enfrentar o passo da síntese. As correlações sugeridas por Marx demonstram que, efetivamente, a articulação das categorias abstratas sob seu princípio ordenador e a compreensão mais clara do que é o concreto constituem-se em partes de um mesmo problema. De fato, a viagem de retorno visa tomar as categorias abstratas resultantes do passo analítico e inter-relacioná-las como momentos de um único processo, espelhando no pensamento uma totalidade diferenciada e ricamente determinada. “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade.” (MARX, 2011, p. 54) A síntese, pelo fato de articular as categorias abstratas numa rede de reflexão, confere-lhes sentido determinado dentro da ordem da totalidade. Assim, o momento inicial do todo imediato, do concreto empírico imediatamente apreendido é superado no concreto sintético.

Em suma, o núcleo do método em Marx é a apreensão da realidade enquanto unidade do diverso numa rede de relações, ou seja, enquanto totalidade complexa multiplamente determinada. No entanto, é importante insistir que tal apreensão não ocorre de modo imediato, sendo necessário fazer incidir sobre a realidade empírica capturada

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio sincreticamente os momentos de análise e síntese. Somente assim o real é apreendido, para além de sua aparência imediata, como totalidade concreta.

Convém ressaltar que, para Marx (2011), o concreto “aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado” (p. 54), como trabalho da atividade de abstração. O autor faz questão de esclarecer que “o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto” (p. 54-55). É um concreto pensado, captado pela consciência por meio da abstração. A subjetividade humana não cria o concreto, apenas o reproduz em suas várias determinações.

É preciso ainda acrescentar outro importante elemento para a adequada compreensão da dinâmica metodológica de Marx. Lembremos que nos estudos do próprio autor, especialmente em *O Capital*, esse caminho é sempre feito de tal modo que a realidade é apreendida em seu movimento histórico-social, como fluxo de relações, nunca como eventos estáticos ou seres definitivos. Com relação a isso, não se pode subestimar a potencialidade epistemológica da metáfora de Heráclito, segundo a qual não pode um homem banhar-se duas vezes no mesmo rio. Certamente, Marx extrai dessa matriz dialética alguns importantes princípios que são incorporados à sua concepção de método. Em primeiro lugar, conhecer não é olhar o rio a partir da margem, mas nele banhar-se, participando completamente de sua dinâmica. Assim, não há um sujeito completamente diferenciado do objeto e que o investiga desde fora. Pelo contrário, o sujeito está desde sempre mergulhado na realidade, sendo ele próprio um ser histórico-social. Em segundo lugar, o rio em que hoje mergulhamos não é o mesmo de ontem. Entretanto, não é também absolutamente outro; seu leito e seu curso determinam sua constância. Do mesmo modo, a realidade social é sempre dinâmica e irrepetível no curso da história, entretanto, referências como a produção social da existência, a relação opressiva de classes, etc permitem o estabelecimento de compreensões gerais. Em terceiro lugar, fato semelhante ocorre com aquele que se banha no rio; hoje não é mais o mesmo de ontem, sem no entanto ser absolutamente outro.

Hegel, Marx e formação de professores

A exposição efetivada nas seções anteriores concentrou-se em resumir as posições de Hegel e Marx sobre os caminhos pelos quais somos capazes de alcançar o conhecimento. A razão por que empreendemos esse caminho era buscar amparo para refletir sobre a valorização exclusiva da prática defendida e praticada pela Pedagogia nas últimas décadas.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 246 - 267
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

Há, no entanto, um incontornável paradoxo nesses processos formativos que pretendem como que imunizar-se contra a teoria. É que quando os processos de formação de professores em geral, e os cursos de Pedagogia em particular, passam a considerar o esforço teórico como tempo gasto, quando nos desenhos curriculares restringem os componentes que poderiam adensar a formulação teórica, sempre que insistem em recortes temáticos particularistas e optam por uma formação prática para a prática, estão, inadvertida ou intencionalmente, desqualificando a própria prática que pretendem valorizar.

Sem abandonar os autores centrais do presente estudo, fazemos um breve excuroso sobre esse ponto, com o auxílio de Theodor W. Adorno (1903 – 1969), eminente pensador da chamada Escola de Frankfurt, que mostra a dimensão do dano causado por aqueles que, ao menoscabar a teoria, despotencializam a prática. No texto *Notas Marginais sobre Teoria e Práxis*, referindo-se à aversão à teoria, que ele já identificava ser uma característica no nosso tempo, Adorno (1995) afirma que “seu atrofiamento de modo nenhum casual, sua proscricção pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, [...] tal aversão à teoria constitui a fragilidade da práxis” (p. 211).

Interessante perceber que ao propor uma formação de educadores pela prática e para a prática, ou seja, ao tentar supervalorizar a prática, rompendo a unidade dialética entre ambas, a Pedagogia afunda no praticismo, pois conforme advertira o mesmo Adorno (1995), a prática “sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar” (p. 211). Assim, sob o argumento de que a formação de professores para o mundo contemporâneo precisa acompanhar *pari passu* a velocidade e a fluidez desse novo tempo, a Pedagogia muitas vezes despreza o que a razão humana pode oferecer e entrega-se a novas formas de obscurantismo. E ainda de Adorno (1995) precisamos ouvir que “o ativismo é regressivo. [...] Os que não param de gritar: *demasiado abstrato!*, empenham-se num concretismo, numa imediatez, que estão abaixo do nível dos meios teóricos disponíveis.” (p. 223)

Ademais, é preciso reconhecer que o praticismo está definitivamente incorporado no cotidiano social, seja na escola, no trabalho, na produção científica ou mesmo nas redes sociais. E o anti-intelectualismo dos tempos atuais, com a equivalência entre opinião e ciência, impulsionado pela força dos meios de comunicação, permite vislumbrar novas etapas do processo de manipulação geral e irrestrita da vida social. E tanto mais a manipulação e exploração do povo terá sucesso quanto menos recursos teóricos e interpretativos da sociedade forem oferecidos pelos educadores às novas gerações. Por isso, insistimos no alerta de que “o ativismo submete-se à mesma tendência que acredita ou pretende combater: o

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio instrumentalismo burguês, que fetichiza os meios porque a reflexão sobre os fins se torna intolerável para o tipo de práxis que lhe é próprio.” (ADORNO, 1995, p. 217)

Encerrando o excuro e retornando ao curso principal da reflexão, reiteramos que tanto para Hegel quanto para Marx, não obstante suas diferenças historicamente sublinhadas, a compreensão da realidade só é possível como produto de um sistemático processo de superação das formas de aparecimento imediato, captadas pelos sentidos. Por caminhos diferentes, considerando a inversão metodológica realizada por Marx, ambos defenderam que o conhecimento empírico, a mera descrição do objeto, não é suficiente para informar sobre a sua gênese, estrutura e desenvolvimento. Para ambos, o processo do conhecimento parte de uma manifestação fenomênica, considerada pobre em determinações, excessivamente abstrata, ocultando, dessa forma, as relações e processos que a constituem. Então, por meio da atividade intelectual, esfalfa-se até atingir estágios mais ricos em determinações, mais complexos. Trata-se da busca de superar o objeto enquanto aparência, penetrar na rede de relações e determinações que sustentam-lhe a existência, até chegar ao ponto de reproduzir o concreto por meio do pensamento.

É notório que nem Hegel nem Marx pensam que as mediações reflexivas podem prescindir do aparecimento sensível imediato. Ambos indicam que as impressões e objetos do mundo sensível não podem ser desprezados, pois são manifestações, objetivas e subjetivas, de processos e relações sociais reais. Grosso modo, as aparências representam a ponta do *iceberg*, a parte visível do que está em movimento abaixo do nível da água, submerso. Para Hegel, os objetos da certeza sensível são um “este”, um “aqui” e um “agora” reais, presentes no mundo e acessíveis aos sentidos. E mesmo as narrativas e processos subjetivos são manifestações que existem neste mundo e são determinadas pela vida concreta. As formas de manifestação, portanto, representam os pontos de partida de uma longa viagem epistemológica entre o campo do observável (a aparência) e o saber absoluto (a ciência), cujo resultado é um conhecimento capaz de informar aos outros pesquisadores as conexões do objeto estudado com a totalidade social, rompendo o presentismo e a fragmentação dos relatos pontuais.

É legítimo, então, concluir que a pesquisa centrada no relato do fenômeno, restrita unicamente aos discursos e sentimentos dos sujeitos sobre o mesmo, não é capaz de desvelar o em si do objeto, sua verdade. Assim, restringir a pesquisa educacional ao nível da linguagem e da cultura, aos domínios da memória de experiências, às narrativas e impressões dos sujeitos sobre o mundo sensível, termina por confinar a formação nos limites do senso comum e apartar definitivamente a Pedagogia do conhecimento científico.

A opção deliberada pelo recuo da teoria, pelo rebaixamento reflexivo, pela exorcização dos componentes curriculares que se ocupam diretamente do adensamento teórico da formação, enfim, a implementação de uma formação prática para a prática coloca a formação de professores no caminho de uma pedagogia praticista que deliberadamente dá as costas à constatação de Marx (2017) de que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (p. 880).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: ADORNO, Theodor W. **Palavras e Sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DUAYER, Mario; MORAES, Maria Maria Célia Marcondes de. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. Rio de Janeiro: **Revista Tempo**, v. 4, p. 27-48, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Propedêutica Filosófica**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social**. Vol. I. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro III: O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MORAES, Maria Célia Marcondes de. Iluminismo às avessas como contexto da pós-graduação no Brasil. Ijuí: **Revista Educação UNISINOS**, v. 5, n. 9, p. 79-101, 2004.
- MORAES, Maria Célia Marcondes de. Indagações sobre o conhecimento no campo da educação. Florianópolis: **Revista Perspectiva**, v. 27, n. 2, p. 315-46, 2009.
- MORAES, Maria Maria Célia Marcondes de. Os "pós-ismos" e outras querelas ideológicas. Florianópolis: **Revista Perspectiva**, v. 14, n. 24, p. 45-59, 1996.
- MORAES, Maria Célia Marcondes de. Paradigmas e adesões: temas para pensar a teoria e a prática em educação. Florianópolis: **Revista Perspectiva**, v. 17, n. 32, p. 51-68, 1999.

RECUO DA TEORIA E PEDAGOGIA PRATICISTA

Avelino da Rosa Oliveira/Neiva Afonso Oliveira/Alexandre Reinaldo Protásio

MORAES, Maria Célia Marcondes de. **Recuo** da Teoria: dilemas na pesquisa em Educação. Braga: **Revista Portuguesa de Educação**, v. 14, n. 1, p. 7-25, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Introdução ao pensamento de Hegel**. Tomo I: a Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes. São Paulo: Loyola, 2020.

267

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS EDUCACIONAIS

268

Francisco Joatan Freitas Santos Junior¹
Ricardo George de Araújo Silva²

Resumo: O artigo trata das reformas educacionais apresentadas pelos organismos internacionais às nações periféricas, na perspectiva de um diálogo histórico-filosófico sobre as crises da educação nesse período de globalização. Privilegia o estudo teórico-bibliográfico de caráter analítico-exploratório, orientando-se pelo horizonte metodológico do materialismo histórico-dialético. Tem por objetivo compreender as implicações das crises do capital nas reformas educacionais dos países periféricos. No campo da educação, conclui-se que essas reformas estão em sintonia com as medidas neoliberais que visam fomentar uma mão-de-obra flexível e precarizada para o mercado de trabalho, ao mesmo tempo em que buscam manter o controle socioeconômico e ideológico da classe trabalhadora.

Palavras-chave: Crise do capital. Reforma educacional. Mercado de trabalho.

IMPLICATIONS OF CAPITAL CRISES IN EDUCATIONAL REFORMS

Abstract: The article deals with the educational reforms presented by international organizations to peripheral nations, from the perspective of a historical-philosophical dialogue about the crises of education in this period of globalization. It emphasizes the theoretical and bibliographical study of an analytical and exploratory nature, guided by the methodological horizon of historical and dialectical materialism. It aims to understand the implications of the capital crisis in the educational reforms of the peripheral countries. In the field of education, it is concluded that these reforms are in line with the neoliberal measures that aim to promote a flexible and precarious labor for the labor market, while seeking to maintain socioeconomic and ideological control of the working class.

Keywords: Crisis of capital. Educational reform. Labor market.

IMPLICACIONES DE LA CRISIS DEL CAPITAL EN LAS REFORMAS EDUCATIVAS

Resumen: El artículo trata de las reformas educativas presentadas por los organismos internacionales a las naciones periféricas, desde la perspectiva de un diálogo histórico-filosófico sobre las crisis de la educación en este periodo de globalización. Destaca el estudio teórico y bibliográfico de carácter analítico y exploratorio, guiado por el horizonte metodológico del materialismo histórico y dialéctico. Su objetivo es comprender las implicaciones de la crisis del capital en las reformas educativas de los países periféricos. En el ámbito de la educación, se concluye que estas reformas están en consonancia con las medidas neoliberales que pretenden promover una mano de obra flexible y precaria para el mercado laboral, al tiempo que buscan mantener el control socioeconómico e ideológico de la clase trabajadora.

¹ **Francisco Joatan Freitas Santos Junior.** Doutorando em educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor na Secretaria da Educação (SEDUC). E-mail: joatan.freitas@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6898-606X> CV: <http://lattes.cnpq.br/4583275927317029>

² **Ricardo George de Araújo Silva.** Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da graduação e do mestrado acadêmico em filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA-CE). Professor colaborador do mestrado profissional em filosofia da UFC - (PROF-FILO-UFC). Membro do GT de Ética e Cidadania e do GT de Filosofia política contemporânea da ANPOF. E-mail: ricardogeo11@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1954-1395> CV: <http://lattes.cnpq.br/7190575211736938>

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

Palabras clave: Crisis del capital. La reforma educativa. Mercado de trabajo.

Introdução

Este artigo trata das reformas educacionais no contexto das crises do capital, partindo de um diálogo histórico-filosófico sobre as crises educacionais na era da globalização, e nesse ínterim, questiona o papel da educação nas propostas dos organismos internacionais para os países periféricos.

Na área das políticas públicas, sob a orientação desses organismos, os Estados nacionais têm utilizado recursos financeiros em consultorias, congressos, cursos e seminários de gestão, leis e medidas administrativas de controle social, construção de escolas profissionais e integrais, apostando em soluções criativas e remediadoras para as crises capitalistas. De fato, as crises afetam de forma desigual o conjunto das nações, mas as reformas educacionais propostas por esses organismos, embora não sejam uniformes, surgem como esperança para a superação das crises político-econômicas e sociais.

O artigo pressupõe que as reformas educacionais, dentro de suas especificidades, estão no mesmo patamar de outras medidas neoliberais executadas pelos estados nacionais que envolvem as mudanças trabalhistas, previdenciárias, administrativas e tributárias, além das privatizações de serviços essenciais como energia, saúde, segurança e a própria educação. Nesse ínterim, problematizam-se as seguintes questões de fundo: Quais as implicações das crises do capital nas reformas educacionais? Qual o papel da educação nas propostas reformistas dos organismos internacionais aos países periféricos?

O objetivo geral é compreender as implicações das crises do capital nas reformas educacionais dos países periféricos. Privilegia o estudo teórico-bibliográfico de caráter analítico-exploratório, orientando-se pelo horizonte metodológico do materialismo histórico-dialético. A reflexão se fundamenta nas ideias de Marx e Engels com intermediação de Mészáros, Saviani, dentre outros. Adapta o modelo de Minayo nos procedimentos metodológicos, separados em três momentos entrelaçados, ou seja, fase exploratória com leituras teórico-bibliográficas, fase de coleta e análise dos documentos, e a escrita do texto.

Em geral, a educação está sob a peso estrutural da crise do capital, pressionada a manter o controle socioeconômico e ideológico das classes trabalhadoras, por isso, pode-se antecipar que as reformas educacionais nos países periféricos visam salvaguardar o sistema

financeiro-especulativo, os lucros das empresas monopolistas, o *status quo* das elites e o modo de vida dominante nas sociedades de mercado.

A educação no contexto da relação centro-periferia

Ao longo do tempo, o ser humano fez da educação o suporte da liberdade, um estandarte da esperança. No rol dessa tradição, talvez na esteira de uma boa vontade que pretendesse reger a moralidade e a própria autonomia humana, Kant (1999, p. 11) pôde afirmar que “o homem é a única criatura que precisa ser educada”, ou seja, a humanidade necessita de disciplina e instrução para se encontrar livremente com o seu destino. Nessa perspectiva, a educação pressupõe um sentido amplo de liberdade que abrange toda a plenitude da vida humana, porém, nos termos kantianos dessa vontade racionalizada, os conceitos de educação e liberdade mais parecem um véu de ilusões na “caixa de pandora”.

Nas sociedades contemporâneas, o desejo de mudanças político-culturais tem sido inspirado nas ideias de Rousseau, Kant, Marx, Montessori, Vygotsky, Dewey, Piaget e Paulo Freire, entre outros. Assim, desde expoentes conservadores, liberais, progressistas, socialistas, anarquistas e até marxistas, todos buscam na educação uma forma de transformar a realidade pela consciência, utilizando o ideário racional iluminista para alcançar a felicidade ou a emancipação humana.

Na percepção da crítica social, Marx e Engels (2011, p. 8) reconheciam que “Todos os socialistas utópicos, todos os anarquistas chamaram a atenção sobre estes aspectos e, ainda mais, confiaram no ensino e na instrução como instrumentos de transformação”, entretanto, numa perspectiva crítica ao idealismo filosófico e às propostas de reformas do modelo social hegemônico, Marx e Engels pretendiam muito mais do que afirmar um novo sistema de ensino, buscavam a superação do modo de produção capitalista e, nessa totalidade categorial, destoavam das tradições político-filosóficas.

A totalidade histórica, como concreção do pensamento em Marx (2011, p. 55), “é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação, mas é a elaboração da intuição e da representação em conceitos.” Então, a realidade é vista em sua complexidade histórica, processual e suscetível de reavaliações dentro da totalidade ontológica do ser social, e não de forma genérica, vazia e a-histórica. Ao contrário,

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

271

é uma totalidade entendida de forma dialética, complexa e diversa, porque em Marx (2011, p. 54), o concreto é “a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade”.

No âmbito da educação, o atual estágio de desenvolvimento das ciências e das tecnologias da informação é analisado dialeticamente a partir da mediação das categorias crise do capital, reforma educacional e mercado de trabalho, no bojo de uma totalidade histórico-concreta. Assim, entende-se que a educação latino-americana se desenvolve sob o prisma limítrofe da especialização de mão-de-obra e da aceleração produtiva do tempo-espaço, de forma que, as mudanças no mundo do trabalho, as reformas educacionais e as medidas neoliberais de saída para as crises estão profundamente relacionadas aos problemas estruturais do sistema do capital, com efeitos muito negativos na maioria dos países periféricos.

Por outro lado, a crise exerce pressão também sobre a economia e a ciência nos países desenvolvidos. Conforme o especialista em economia da educação, Olivier Bertrand (2005, p. 88), o avanço das transformações tecnológicas são “resultantes da conjunção da utilização em massa das tecnologias da informação; da pressão da competição internacional sobre a inovação; da rápida renovação e a qualidade dos produtos e dos serviços e custos, e da modificação constante das formas de organização.” Desse jeito, as vidas humanas sofrem o impacto dessa aceleração produtiva estimulada pela concorrência no mercado global.

O problema da aceleração se agrava nos países periféricos devido às desigualdades sociais no processo de “crise estrutural do capital” (MÉSZÁROS, 2002), pois o desenvolvimento de um país não é definido somente pelo grau educacional ou cultural, mas por seu papel econômico no sistema capitalista internacional. Nesses países, considerados como “países em vias de desenvolvimento” por Bertrand (2005, p. 75), “o mercado de trabalho caracteriza-se pela coexistência de três setores bem distintos: a administração pública, uma economia moderna fracamente desenvolvida e um setor tradicional ou ‘informal’ em que, freqüentemente, situa-se a maioria das atividades econômicas.” Dessa maneira, há uma dependência econômica do poder público e do trabalho informal, naturalizando também a dependência ao mercado externo como base da relação centro-periferia.

A relação centro-periferia na perspectiva de parceria entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, não considera as críticas ao processo de dependência econômica, as contradições socioeconômicas internas e as condições de desigualdade entre as classes sociais, pois o conceito de “países em vias de desenvolvimento” se destaca por seu tecnicismo associado às ideologias que justificam a lógica hegemônica da competição econômica no mercado mundial.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

272

De fato, há uma intensa discussão em torno do conceito de países periféricos ou dependentes, no sentido de se diferenciar da expressão “países em vias de desenvolvimento”, pois esta minimiza as questões históricas do colonialismo ao apontar para uma visão linear de progresso. Conforme Furtado (1974, p. 95), “O subdesenvolvimento tem suas raízes numa conexão precisa surgida em certas condições históricas, entre o processo interno de exploração e o processo externo de dependência.” Por isso, embora sejam conceitos intimamente inter-relacionados, possuem certas diferenças no contexto da relação centro-periferia que podem indicar o grau de conflito entre as diversas nações.

Diferentemente da versão desenvolvimentista de Bertrand (2005), a relação centro-periferia de Prebisch (1981) estabelece parâmetros para a compreensão do subdesenvolvimento dos países periféricos e, ainda, reforça a crítica ao teor ideológico do conceito “países em vias de desenvolvimento” que pressupõe uma evolução socioeconômica linear em direção ao desenvolvimento capitalista como única alternativa para a humanidade. Prebisch (1981, p. 171) diz que *“Se há desvanecido el mito de la expansión planetaria del capitalismo, lo mismo que el del desarrollo de la periferia a imagen y semejanza de los centros. También se está desvaneciendo el mito de la virtud reguladora de las leyes del mercado”*. Essa acepção deixa claro que o discurso mitológico da fraternidade, da igualdade e da eternidade do desenvolvimento capitalista se dissolve na história concreta.

O conceito de países periféricos é utilizado para designar o processo de subdesenvolvimento das economias industrializadas que têm peso na agropecuária e na exportação de matérias-primas, associado à história da colonização de exploração e da dependência político-econômica aos centros do capital mundial. Essa relação dos países periféricos com os países desenvolvidos não ocorre de forma una e pacífica, desenvolvimentista e linear, pois a concorrência mercadológica entre os países ganha um teor de disputa econômica ou de associação submissa das elites locais. No entanto, em menor ou maior grau, ocorre também uma resistência aberta ou simulada de diversos países e movimentos nacionais ao modelo imperial, como por exemplo, os casos mais tradicionais de Chile, Cuba, Venezuela e Nicarágua, entre outros.

Na perspectiva dos chamados países emergentes latino-americanos, a recente descoberta de petróleo e gás natural nas camadas do PRÉ-SAL e a própria atuação político-econômica nacional em torno dos BRIC’S (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) geraram discussões em torno das reais razões do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, considerando que esses acontecimentos podem ter desafiado os interesses macroeconômicos

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

internacionais. Na verdade, as estratégias dos movimentos de resistências, golpes militares e eleições de líderes populistas expressam os conflitos que são bastante comuns na América Latina, considerada como um apêndice da economia norte-americana.

Nesse contexto, as reformas educacionais estão sob a pressão de equilibrar os anseios das populações e os mecanismos de sustentação do sistema. Para Mészáros (2008, p. 27), “Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa”, e muito mais, quando esse modelo social de mercado está em crise estrutural e francamente em desarmonia com o equilíbrio da natureza e da vida humana.

Em linhas gerais, a crítica marxista ao sistema sociometabólico do capital procura explicar que as reformas sociais, econômicas e políticas de cunho paliativo são voltadas à administração das crises do capital. Destarte, as reformas educacionais cumprem também um papel ideológico para além dos limites nacionais, pois procuram desarmar as classes trabalhadoras, marcadas pela conformação das suas responsabilidades com papéis bem definidos.

O grande capital lucra com as crises pelo aumento da exploração da força de trabalho, entretanto, encoberta esse fato com um manto ideológico que busca responsabilizar o próprio indivíduo por sua situação socioeconômica. Os sintomas apontam para a desestabilização do sistema, uma crise profunda do reino do capital que faz lembrar a frase Shakespeariana de Hamlet (2021, p. 55), “*Something is rotten in the state of Denmark*”, e mesmo assim, esperando uma orientação divina, muitos decidem em favor de proteger o sistema e segui-lo.

Implicações da crise estrutural do capital na educação

Nos últimos 150 anos, de acordo com Mészáros (2008), a educação institucional ou formal serviu em sua totalidade ao objetivo de proporcionar os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em ampliação do sistema capitalista, como também conceber e transmitir um quadro de valores para legitimar os interesses dominantes. Conforme Mészáros (2008, p. 35), a educação atende aos interesses dominantes que não consideram outras alternativas à gestão da sociedade, “seja na forma ‘internalizada’ (isto é, pelos indivíduos devidamente ‘educados’ e aceitos) ou através de uma dominação estrutural e uma subordinação hierárquica e implacavelmente impostas.” Tudo isso, num contexto social que beira à barbárie

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

em várias regiões do planeta e de disputas entre as nações pelo controle do capital no mercado mundial, além do domínio sobre o *modus vivendi* da humanidade.

As reformas no ensino formal compõem o escopo das mudanças de paradigmas nas ciências sociais e na educação, sendo decorrentes das crises capitalistas que permeiam a história das sociedades contemporâneas. De acordo com Beviláqua (2011, p. 17), as “evidências de implicações das crises gerais da economia capitalista nas mudanças de paradigmas nas ciências sociais, em especial, na Educação, grosso modo, podem ser observadas a partir da segunda metade do século XIX”. Apoiado respectivamente em Koselleck (1999) e Ribeiro (1979), o autor cita indícios desses fenômenos nas revoluções burguesas que adotaram o paradigma iluminista ao se confrontarem com o pensamento “metafísico eclesiástico”, tal qual na Obra *Emílio* de Rousseau, e também, na política educacional instituída na escola pública pela Revolução Francesa, como pode ser comprovado historicamente pela literatura.

Na atualidade, as medidas econômicas austeras e as políticas de contenção das crises geram mais problemas sociais, causando violência, desemprego, subemprego, analfabetismo funcional, insegurança, fome e miséria que ameaçam as vidas das pessoas. Assim, as reformas políticas, sociais, econômicas e educacionais não resolvem os problemas estruturais básicos e esbarram nos próprios limites do sistema capitalista, não conseguindo garantir empregabilidade e harmonia social. Na ânsia por aumentar a taxa média de lucros, os capitalistas terminam por avançar de forma anárquica sobre os direitos mínimos necessários à sobrevivência do conjunto social. O instinto imediato que orienta os capitalistas em direção ao máximo de lucro, não garante uma visão a médio e longo prazo sobre os problemas socioeconômicos e, portanto, não possibilita uma percepção mais estratégica sobre a crise estrutural do capital.

No livro *Para além do capital*, Mézáros (2002) detalha os quatro elementos que permitem caracterizar o atual estágio de desenvolvimento do capital. Para ele, a crise estrutural do capital é de caráter universal, em lugar de restrito a uma esfera particular, seja financeira, industrial ou comercial; seu alcance é global, em lugar de limitado a um conjunto particular de países; sua escala de tempo é extensa e contínua ou permanente, em vez de cíclica; e, ao contrário dos colapsos econômicos espetaculares do passado, seu modo de se desdobrar pode se chamar de rastejante, afetando a própria “administração da crise”. Mézáros (2002) afirma que as crises cíclicas, com suas intensidades e durações variadas são constitutivas do capitalismo, entretanto, sem menosprezar a capacidade do sistema de se reinventar e somar novos instrumentos de dominação, essa crise estrutural é a grande novidade histórica.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

O conceito de crise estrutural não é uma fórmula mágica para decretar a inevitabilidade do fim do sistema por suas contradições econômicas internas, ao contrário, é a possibilidade da classe trabalhadora perceber o grau de profundidade dessa crise e de se preparar para enfrentá-la, uma vez que as relações sociais que engendram as lutas de classes são as bases das transformações históricas de qualquer sociedade. Por outro lado, o sistema capitalista pode superar os novos tempos de crises com medidas engenhosas de deslocamento tecnológico, destruição massiva de forças produtivas e mistificações ideológicas, ganhando fôlego para novas investidas dentro dos seus limites imediatos.

Conforme Mészáros (2002, p. 797), “uma crise estrutural não está relacionada aos limites *imediatos* mas aos limites *últimos* de uma estrutura global”, portanto, as propostas reformistas dentro dos limites imediatos do sistema são incapazes de evitar a crise estrutural, mas podem dar sobrevida ao “moribundo” por um tempo indeterminado. De fato, sem alterar as relações sociais, colocando em xeque o modo de produção e reprodução do capital, dentro das estratégias políticas decorrentes das lutas de classes, nada muda essencialmente, pois o processo sociometabólico do capital define os rumos político-econômicos e educacionais das sociedades de mercado.

Mészáros (2008, p. 26-27) entende que a razão para o fracasso de todos os esforços anteriores que pretendiam “instituir grandes mudanças na sociedade por meio de reformas educacionais lúcidas, reconciliadas com o ponto de vista do capital, consistia – e ainda consiste – no fato de as determinações fundamentais do sistema do capital serem *irreformáveis*”. De todo modo, qualquer proposta de reforma educacional, seja sob a perspectiva liberal ou progressista, nos termos das sociedades de mercado, encontra-se fadada ao fracasso enquanto educação voltada para a vida plena, pois se choca com os limites contraditórios do sistema do capital e se insere no campo da mistificação das ideias.

Desta feita, sob a direção do Estado, de acordo com Maia Filho, Segundo e Rabelo (2016, p. 29), o capital vem “delegando à educação a função social de formação para a cidadania e para o mercado de trabalho que, em seus termos, contribuiria para a materialização das relações democráticas e de desenvolvimento nos moldes da sociedade atual.” Os conceitos de democracia e desenvolvimento estão literalmente restritos aos interesses imediatos do capital, às possíveis margens de lucros que podem advir desse conjunto de relações institucionais, formalizadas em processos contínuos ou não, desde que hegemonzados pelo mercado global.

Desde a década de 1970, segundo Harvey (2008), o sistema mundial do capital vem passando por um profundo processo de transformação social, onde o maior projeto de reforma

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

político-econômica tem sido a adoção de medidas de cunho neoliberal, afetando sobremaneira o conjunto social e, especificamente, o sistema educacional institucional. No entanto, para Maia Filho, Segundo e Rabelo (2016, p. 29) o “elemento central da discussão, porém, entre os marxistas, é saber o que representa para a sociedade capitalista atual estas tão expressivas mudanças, especialmente na educação e na formação do trabalhador, em meio aos desdobramentos da crise do capital”. Embora, não se possa considerar que as reformas sejam um mero reflexo da crise geral, elas cumprem o papel de adaptar o sistema ideológico aos interesses hegemônicos do capital.

As reformas neoliberais (políticas, econômicas, sociais e educacionais) aparecem como fenômenos integrantes da estratégia de domínio do capital frente ao desafio de superar as crises delineadas pelos seus limites estruturais e históricos. Um processo de crise que advém da lógica de superprodução e acumulação de capital, atrelando a ciência à produção supérflua e destrutiva do mercado volátil, provocando a destruição das forças produtivas e, conseqüentemente, a desvalorização da força de trabalho, o subconsumo e a negação do próprio valor. Nesse caso, a classe trabalhadora tem seu valor de mão-de-obra desvalorizado no processo autodestrutivo das forças produtivas do capital, afetando a vida social de milhares de pessoas.

No geral, as medidas de destruição das forças produtivas são carregadas de boas intenções com teor técnico, embora, esse processo destrutivo atual ocorra por meio de medidas neoliberais de desvalorização da força de trabalho, desemprego com enxugamento das unidades produtivas, terceirização, redução do aparelho social do estado, ataque aos direitos sociais, pagamentos de juros das dívidas públicas e privatizações, comprometidas exclusivamente com o aumento da taxa média de lucro no mercado mundial, sob a orientação dos organismos financeiros com a cumplicidade dos Estados-nações.

Conforme Taffarel e Beltrão (2019) essas medidas se concentram em dois eixos inter-relacionados: redução do valor da força de trabalho, dos direitos sociais e democráticos; e apropriação de patrimônio e serviços públicos, através das privatizações, ou seja, de medidas político-econômicas neoliberais. A educação, devido ao amplo alcance social e seu caráter ideológico é um dos elos mais afetados por essas medidas.

Nesse quadro de crise e destruição das forças produtivas através da desvalorização do valor da mão-de-obra, das privatizações e do ataque aos direitos humanos, a função social básica da educação é preencher o vazio ideológico e a falta de esperança produzida pelo grau de competitividade desencadeado pelo sistema, além de prover mão-de-obra para o mercado.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

277

Nessa lógica, em nível das individualidades, a meritocracia é estimulada e precisa se estabelecer para legitimar o processo educativo pelo viés avaliativo e concorrencial, no âmbito das disputas por uma vaga no mercado de trabalho.

Mészáros (2008, p. 44) entende que a educação cumpre um papel ideológico para a legitimação da ordem, de forma que, “a questão crucial, sob o domínio do capital, é assegurar que cada indivíduo adote como suas próprias as metas de reprodução objetivamente possíveis do sistema.” O processo de internalização precisa fazer o seu papel fundamental na sociedade moderna, ou seja, garantir os parâmetros reprodutivos gerais do sistema, permitindo que a brutalidade, a ignorância e a violência possam ser relegadas temporariamente, considerando que são formas dispendiosas de imposição de valores que só prevalecem em períodos de crise aguda (MÉSZÁROS, 2008).

As profundas mudanças provocadas pela crise estrutural do capital produzem efeitos ilusórios sobre a realidade da educação, sobretudo da escola, referenciado como espaço privilegiado de formação dos indivíduos. O Estado, a sociedade, os intelectuais e os empresários vêm atribuindo à educação a função de redentora dos males sociais, como lugar de formação para a cidadania e para o mercado de trabalho. Segundo Marx (2011, p. 114), a formação do operário deve ocorrer “de tal modo que, se é despedido de um trabalho pelo emprego de uma máquina nova, ou por uma mudança na divisão do trabalho, possa encontrar uma colocação o mais facilmente possível.” Assim, o verdadeiro significado da educação para os ideais burgueses, em especial para os economistas filantropos, é a formação da classe operária no maior número possível de atividades industriais.

O capital iniciou, a partir do início da década de 1970, em nível diferenciado, mas em escala global, um intenso processo de transformação organizacional no mundo do trabalho, uma “reestruturação produtiva” apoiada na revolução técnico-científica e informacional, com base em princípios do neoliberalismo com desdobramentos no sistema político e ideológico de dominação, visando assim responder à sua própria crise econômica (ANTUNES, 2005). Desde então, as mudanças na divisão social do trabalho tem ultrapassado os limites do Estado nacional e dos modelos industriais fordistas tradicionais. Essa nova divisão do trabalho perpassa todo o modo de vida das pessoas, desde a produção básica de mercadorias, a circulação de produtos, o consumo descartável e supérfluo, até mesmo os atos de lazer e descanso, de forma que, essa maneira totalizante e anárquica ameaça a própria existência física dos indivíduos.

A exploração da mais-valia que se dava nos termos do fordismo e do taylorismo passou pelas mudanças do toyotismo japonês, sistema desenvolvido pelos engenheiros Taiichi

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

278

Ohno, Shigeo Shingo e Eiji Toyoda na fábrica Toyota, no pós-guerra (1945). Assim, similarmente ao fordismo, mas seguindo um receituário diferenciado, segundo Ricardo Antunes (2002, p. 34), “o toyotismo reinaugura um novo patamar de intensificação do trabalho, combinando fortemente as formas relativa e absoluta da extração da mais valia.” O capital se apossa das novas relações sociais pela ausência de controle efetivo, pois cada sujeito assume para si a responsabilidade de empreender coletivamente sobre parte do processo que congrega a extração de mais-valia como um todo produtivo.

Em resumo, conforme Antunes (2002), o toyotismo se caracteriza pelo princípio *just in time* ao aplicar o trabalho operário coletivo, horizontalizado e multifuncional para aproveitar melhor o tempo de produção. Assim, implementa o controle de qualidade com produção variada e bastante heterogênea, sem desperdícios ao longo do processo produtivo, além de se apoiar na automação e na redução de custos para garantir a acumulação flexível, obedecendo exclusivamente à demanda do mercado e evitando a estocagem de mercadorias.

Nesses novos estilos de produção tecnológica informacional, fragmentação, flexibilização e precarização do trabalho, com perda de direitos, terceirização e incertezas provocadas pelo neoliberalismo, o capital abandona a noção de empregabilidade razoavelmente fixa do industrialismo fordista-taylorista e adota a flexibilidade do indivíduo multifuncional que passa a executar diversas funções dentro ou fora da empresa, sem as garantias dos direitos sociais básicos.

Trata-se de abdicar – conscientemente ou não – das conquistas feitas ao longo de um século e meio de industrialismo e aceitar o risco e a incerteza como elementos constituintes explícitos do mundo do trabalho e, portanto, da organização da vida. Significa buscar – de maneira jovem (ou jovial) e competitiva – algum nicho de atividade remunerada, novas relações de emprego ou novas formas de inserção no mundo do trabalho (PAIVA, 2008, p. 58).

O ser humano está diante das incertezas de manutenção da sua própria vida, chegando ao ponto de confundir o desejo de liberdade profissional com atitudes voltadas ao empreendedorismo fictício, ilusório ou ideológico. Este cidadão, sem capital suficiente para sobreviver como empreendedor bem sucedido, com raríssimas exceções é claro, está exposto à condição de exploração à exaustão pelo capital que consome o seu tempo livre e até sua “alma”, tudo isso justificado por um processo midiático e educacional carregado de ideologias. O capital se fortalece como um deus todo-poderoso nos templos do mercado ao mesmo tempo em que engessa a possibilidade da classe trabalhadora de ter uma vida digna e uma educação plena.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

279

Inerente ao capitalismo, a contradição antagônica entre capital e trabalho perpassa todo o sistema educacional, por isso, as reformas não se reduzem ao papel ideológico de negação ou manutenção do sistema, mas estão imbricadas no próprio processo de luta de classes no âmbito das relações sociais de produção capitalistas. Na verdade, as contradições estruturais e antagônicas da riqueza em relação à pobreza têm afetado a estabilidade socioeconômica e política do sistema, de modo que, a pobreza aparece como um sintoma da crise do capital, um fenômeno aparente das relações sociais dos novos tempos que serve como baliza de avaliação do grau de instabilidade social do sistema. Assim, noutra contexto, não deixa de fazer sentido a expressão de Marx e Engels (2005, p. 43) de que “tudo que era sólido e estável se desmancha no ar.”

Nesse contexto, a educação formal cumpre um papel definido de reprodução do sistema, mas a própria instituição educacional é limitada para responder às necessidades ideológicas do capitalismo, considerando que sua reprodução material se dá por intermédio das relações sociais no processo de produção. Dessa maneira, o processo contínuo de aprendizagem se situa fora das instituições generalizadas de subordinação à ordem estabelecida, sob a pressão do mercado de trabalho que define o grau de instrução dos indivíduos. Por isso, os movimentos sociais anticapitalistas necessitam, urgentemente, conforme Mészáros (2008, p. 56), “de uma atividade de ‘contrainternalização’, coerente e sustentada, que não se esgote na negação [...]”. O fato da educação formal não ter êxito no objetivo de conformidade universal, significa apenas que ela não consegue implementar a contento seu objetivo final.

Esse é um processo ideológico complexo e contraditório, desde a aceitação dos valores burgueses até à negação desses mesmos valores nas lutas cotidianas pela sobrevivência e por melhores condições de vida. No entanto, proporcionalmente, a crise da educação é também um reflexo da crise do capital e, por isso, ocorre a intervenção cirúrgica dos organismos internacionais nas proposições das reformas educacionais nos países centrais e periféricos.

Na área específica da organização educacional, sob a lógica da mediação mercadológica, tem ocorrido nos países periféricos um descompasso entre quantidade e qualidade de ensino. O incentivo público unilateral à quantidade de matrículas em detrimento da qualidade tem sido o mote das reformas que mais escamoteiam o problema do que resolvem a defasagem do conhecimento formal. Nesse caminho, a crise educacional é subestimada pelos Estados, sendo tratada como um mero problema de gestão.

No Brasil, início do século XX, a modernização da educação veio com a Escola Nova proposta por Rui Barbosa, sendo que o movimento só ganhou impulso na década de 1930

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

após a divulgação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova. Segundo José Murilo de Carvalho (2002), as primeiras tentativas de reformas educacionais vieram de expoentes pensadores dos Estados Unidos, sobretudo do filósofo John Dewey, influenciando os defensores dessa escola modernizada, entre os quais se sobressaíram Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo e Lourenço Filho, que pretendiam adaptar o ensino ao mundo industrial, tornando-o mais técnico e menos acadêmico, condição que se tornava cada vez mais hegemônica.

Os escolanovistas, como diz Carvalho (2002, p. 92), objetivavam um ensino também mais democrático “na medida em que apontavam a educação elementar como um direito de todos e como parte essencial de uma sociedade industrial e igualitária”. Por outro lado, num país de analfabetos, tal pregação apontava para um problema central na formação dos cidadãos, de forma que, a necessidade centrada na quantidade do acesso à educação limitava o alcance das reformas no critério da qualidade do ensino, pois reduzia-o ao preenchimento técnico das vagas ofertadas nas indústrias nacionais. Assim, o ensino cumpria o papel de abastecer o mercado que condenava o indivíduo *ad aeternum* à especialização profissional. O sistema buscava resolver o problema do analfabetismo na educação de jovens pelo viés da quantidade de pessoas que poderiam ter acesso à escola, mas a qualidade do ensino ficava limitada ao tecnicismo, de acordo com os pressupostos de preparação para o mercado de trabalho.

Nos termos de uma democracia frágil e dependente, não é por acaso que o Estado brasileiro busca cumprir seu papel estrutural no processo educacional formal, visando garantir a possibilidade de uma ferramenta ideológica de reprodução do modelo social dominante, associada aos interesses do capital internacional. Romanelli (2014, p. 216) destaca que em um “país dependente, a essa ideologia, evidentemente alimentada pelas camadas ou grupos detentores do poder, corresponde, se não a ideologia alimentada pelas camadas dirigentes dos países centrais, pelo menos o reflexo dela.” Aqui, o acaso é uma ideologia projetada no cerne da educação.

O desafio educacional é superar a aparência das relações sociais fetichizadas, assim, pensando com Mészáros (2008, p. 45), as soluções “não podem ser formais; elas devem ser essenciais”. De fato, uma educação voltada para uma vida essencial não repousa na perspectiva de transformar o trabalho em mercadoria na forma de mão-de-obra barata no sistema capitalista ou em peça de reprodução de qualquer modo de produção social.

Reformas educacionais e teoria das competências

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

O século XXI, no contexto das mudanças mundiais provocadas pela crise estrutural do capital, apresenta-se inicialmente sob o signo do neoliberalismo que se desdobra em reformas políticas, econômicas, sociais e educacionais. Nesse cenário, a formação do professor ganha espaço expressivo na agenda internacional, conforme evidencia o mais breve exame das conferências, relatórios e documentos no campo da educação que expressam as orientações desses órgãos. Assim, entre outros temas, vem se destacando as propostas de reformas educacionais que visam à suposta valorização do magistério através do aperfeiçoamento da formação dos professores e da melhoria do ensino-aprendizagem.

A *Declaração de Jomtien* foi a mais importante proposta de orientação político educacional destinada aos países dito “emergentes” e industrializados, em favor da necessidade de reformas educacionais em nível global, conforme a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Essa declaração foi aprovada em 1990, na Tailândia, como resultado da Conferência Mundial sobre Educação para Todos, e tem sido, desde então, o referencial dos organismos internacionais no sentido de adotar reformas baseadas na necessidade de uma educação universal, fundamentando um conjunto de mudanças e inovações no processo educativo (UNESCO, 2001). As resoluções dessa Conferência foram condensadas e refletidas por uma Comissão Internacional sobre o Desenvolvimento da Educação da UNESCO, liderada por Jacques Delors.

De acordo com Frigotto (1998), todas essas orientações tendem a ser definidas no mundo produtivo e, portanto, os intelectuais coletivos confiáveis desse novo conformismo são alinhados aos organismos internacionais, a exemplo do Banco Mundial (BM) e da Organização Internacional do Trabalho (OIT), associados aos organismos vinculados ao processo produtivo de cada nação. Assim, conforme Frigotto (1998, p. 45), os parâmetros, as diretrizes e os currículos apontam para uma educação e formação que fortaleça as “habilidades básicas no plano do conhecimento, das atitudes e dos valores, produzindo competências para a gestão da qualidade, para a produtividade e competitividade e, conseqüentemente, para a empregabilidade.”

O Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), fundado em 1944, é também um desses órgãos que fazem parte do Grupo Banco Mundial, um organismo associado ao sistema das Nações Unidas. Assim, do ponto de vista das intenções, o BIRD seria uma das maiores fontes de apoio ao desenvolvimento social e econômico no mundo, principalmente, em países de renda média como o Brasil. Dessa forma, o Banco Mundial (2010)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

atuaria no combate à pobreza e na melhoria dos padrões de vida em seus 185 países-membros por meio da promoção do desenvolvimento social, econômico e ambientalmente sustentável. A interferência dos órgãos internacionais é um sintoma da política econômica hegemônica dos países centrais.

No caso do Brasil, de acordo com Altmann (2002), a forte influência exercida pelo Banco Mundial na política macroeconômica irradiou-se sobre diversos setores, entre eles, a educação. O governo Fernando Henrique Cardoso deu continuidade às reformas educacionais, muitas das quais coincidiram com as propostas do BIRD. Um dos aspectos a se constatar é que os empréstimos têm um custo altíssimo para o país como se pode observar pelos recursos requeridos em forma de contrapartida, além do fato de que, nas décadas anteriores, os governos da *Nova República*, de modos diferentes, adotaram fielmente a “cartilha” do capital.

Neste início de século, o Banco Mundial (2010) admite, posto que sejam contas públicas, que o crescimento do Brasil tem sido duradouro e sustentado sobre sólidos fundamentos econômicos, tendo por base medidas que apregoam a estabilização da economia, a responsabilidade fiscal, a política de metas de inflação e o câmbio flutuante. Conforme o Banco Mundial (2010, p. 21): “Graças a esses fundamentos e ao seu forte mercado doméstico, o Brasil foi um dos países menos afetados pela crise financeira internacional de 2008-2009”. Talvez, do ponto de vista mercadológico, essa fosse a realidade no período governamental do Partido dos Trabalhadores (PT), mas que entrou em crise no final do primeiro governo Dilma Roussef, e atualmente, não parece que a situação seja de estabilidade política e socioeconômica do país, considerando o quadro piorado da pandemia de Covid-19 e as medidas neoliberais do governo Jair Messias Bolsonaro.

Nessa direção, o documento *Prioridades y estrategias para la educación* do Banco Mundial (1996) reafirma uma estratégia de dimensão global que considera as diretrizes das políticas educacionais dos Estados periféricos numa perspectiva basicamente neoliberal. De acordo com esse documento, diante da evolução da tecnologia e das reformas econômicas que causam mudanças drásticas na indústria e nos mercados de trabalho, a educação deve focar no crescimento econômico como fator de redução da pobreza. O Banco Mundial (1996, p. 1) entende que as prioridades da educação devem “*atender a la creciente demanda por parte de las economías de trabajadores adaptables capaces de adquirir sin dificultad nuevos conocimientos y debe contribuir a la constante expansión del saber.*” Este suporte institucional para as mudanças educacionais ao nível primário e secundário são consistentes com as recomendações da Conferência Mundial sobre Educação para Todos.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

As mudanças pedagógicas propostas pelo Banco Mundial (1996) têm implicações nos sistemas educativos, de tal maneira que, a educação em nível básico (primário e secundário) e superior deve atender à crescente demanda do mercado por mão-de-obra adaptável, capaz de adquirir novos conhecimentos, ao invés de estimular as pessoas com um conjunto fixo de conhecimentos técnicos. Nesses termos, segundo o Banco Mundial (1996, p. 27), “*aumenta la importancia de las capacidades básicas adquiridas en la enseñanza primaria y secundaria general. En segundo lugar, los sistemas de educación - sobre todo a los niveles superiores y de posgrado - deben respaldar la ampliación permanente del acervo de conocimientos*”. Assim, todo o ensino básico deve ser voltado para a lógica do tecnicismo, flexível e adaptável, apoiado pela expansão desses conhecimentos nos cursos superiores de graduação e pós-graduação.

As reformas educacionais obedecem ao plano da burguesia de buscar qualificar mão-de-obra para um mercado rotativo e termina por justificar ideologicamente a lógica de uma sociedade baseada no império do capital especulativo e do valor fictício. O sistema promete empregabilidade pelo viés da qualificação, respaldado em certificados que comprovem as competências e as habilidades, ao mesmo tempo em que responsabiliza aqueles que não se adaptam às novas regras do jogo perverso da sociedade competitiva de mercado. Desse jeito, os aspectos meritocráticos dos que se qualificam sob o respaldo das teorias da competência ganham destaque pelo individualismo de suas conquistas. Por outro lado, o desemprego é a marca da negação ao trabalho àqueles que compõem a maioria, junto com a “culpa” de não obterem o devido mérito para serem explorados no mercado de trabalho.

Há também aqueles que trabalham com grande potencial criativo, menos para o sistema, pois estes seres criativos, após tantas crises e desilusões com o modelo social vigente ainda são dramaticamente recusados como mão-de-obra nos termos do capital, caso de certa parcela do lumpesinato que vive como pária nas comunidades pobres, ruas ou guetos das metrópoles. Ocorre uma expansão numérica crescente do lumpem que se associa com o crime organizado e assombra setores dominantes, principalmente, as classes médias decadentes, comparada somente em níveis proporcionais ao impacto das grandes tragédias humanas, guerras, holocaustos e momentos extremos de crise social.

Os objetivos explícitos do Relatório Delors consolidam-se nos documentos do Banco Mundial que apontam para atender à demanda por mão-de-obra adaptável, conforme às necessidades de flexibilização da economia e da expansão acumulativa do capital, estabelecendo um alicerce ideológico por intermédio de uma concepção educacional baseada nas teorias das competências e habilidades. Assim, a entonação exagerada em torno das

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

competências tem como base de argumentação também as dificuldades e a lentidão da mudança no sistema educacional, pois, “a velocidade da nova era dispensa longos cursos, mas demanda exatidão, rapidez de resposta, capacidade de lidar com novas linguagens, o que não deixa de ser contraditório”, refletindo com Paiva (2008, p. 61-62).

No entanto, ainda que tímidas, há contestações em setores da intelectualidade mundial. Em países como Inglaterra e Austrália, conforme Bertrand (2005, p. 58), “as críticas procedem sobretudo dos inspetores e dos docentes, que consideram que as competências são definidas muito rigidamente, e temem que se levem em conta apenas os objetivos educacionais da educação profissional”. Entretanto, como o próprio Bertrand admite, esses setores não parecem negar a importância da questão das “competências” e muito menos sugerir a impossibilidade das reformas educacionais.

Ao contrário, há quase um consenso entre os intelectuais do sistema, incluídos os autores do Relatório Delors, na perspectiva de aperfeiçoar os modelos de avaliação das competências e habilidades, pois as críticas não questionam os fins mercadológicos, mas somente os meios de gerenciamento da máquina de reprodução social. As reformas são voltadas exclusivamente para o mercado, independente se a lâmina de diplomas e certificações possa garantir ou simplesmente negar o acesso ao emprego, conforme a lógica da meritocracia burguesa.

No entanto, nos termos da competição mercadológica, a situação de interdependência entre os países coloca o sujeito na condição de mero consumidor privilegiado, ou de ser humano descartado de alguma condição financeira, ou simplesmente como mão-de-obra flexibilizada e precarizada nas engrenagens do sistema. As resoluções da Conferência Mundial de Educação buscam identificar os processos de mudanças socioeconômicas e financeiras que afetam todas as pessoas no cenário de interdependência mundial, na perspectiva de propor alternativas sustentáveis para o espaço da educação. De acordo com o Relatório Delors (1998) essa interdependência é advinda de alguns fatores condicionantes.

Imposta pela abertura das fronteiras econômicas e financeiras, impelida por teorias de livre comércio, reforçada pelo desmembramento do bloco soviético, instrumentalizada pelas novas tecnologias da informação a interdependência planetária não cessa de aumentar, no plano econômico, científico, cultural e político (DELORS, 1998, p. 35).

Apesar desse reconhecimento, o documento espera superar essas dificuldades por intermédio de reformas que busquem garantir acesso ao maior número de pessoas, em todos os

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

níveis, desde o ensino básico, passando pela educação profissional até à universidade. Mas, nesse campo educacional, o sistema adota mecanismos ideológicos para justificar as políticas neoliberais de flexibilização e precarização do mercado de trabalho, a defesa das privatizações e a redução dos aparelhos sociais do Estado, além de incentivar unilateralmente o empreendedorismo, o individualismo e o consumismo, como um modo de responsabilizar cada cidadão por sua condição material, assim, busca limitar o alcance crítico das relações sociais.

A crise global do capitalismo se aprofunda com a diminuição da taxa média de lucros, a estagnação econômica, a instabilidade do dólar como equivalente geral, a concorrência internacional desigual entre as nações, as ameaças do terrorismo e o custos das pandemias (Covid-19), entre tantas tragédias sociais, sanitárias e ambientais. Entretanto, o Relatório Delors (1998, p. 52) reconhece a crise nas relações sociais e propõe que a educação assuma “a difícil tarefa que consiste em fazer da diversidade, um fator positivo de compreensão mútua entre indivíduos e grupos humanos.” No entanto, essa generalização conceitual das relações sociais e da diversidade humana termina por naturalizar e amenizar os antagonismos das classes sociais no cenário político.

Desta feita, buscando uma harmonização social, Delors (1998, p. 52) entende que o objetivo da educação “passa a ser dar a todos os meios necessários a uma cidadania consciente e ativa, que só pode realizar-se, plenamente, num contexto de sociedades democráticas”. De fato, é muito salutar a defesa da democracia, mas quando limitada a mero ideal abstrato, esse tipo apologia apenas justifica ideologicamente as diferenças sociais e escamoteia os conflitos entre as classes, ao mesmo tempo em que reduz o seu conteúdo aos termos exclusivistas das sociedades burguesas.

Brandão (2007, p. 97) compreende que as leis de ensino que tanto defendem os valores da democracia parecem muito mais negá-la, ocultando o fato real de que na prática a educação consagra a desigualdade social em vez de eliminá-la: “Afirmar como idéia o que nega como prática é o que move o mecanismo da educação autoritária na sociedade desigual.” Tornar a educação um instrumento de seleção meritocrática dentro da sociedade em crise é somente cobrir a realidade com uma túnica ideológica, visando esconder as injustiças sociais, e principalmente, o acirramento das lutas de classes.

Nesse rumo, a educação cumpre um papel eminentemente ideológico em todos os países, tornando-se em mais um suporte da democracia representativa burguesa, e assim, as reformas educacionais buscam garantir o sucesso dessa lógica nas relações sociais. Conforme Romanelli (2014, p. 216): “Nenhum Estado capitalista, portanto, pode prescindir de uma

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

ideologia de justificação que dá conteúdo e substância à sua ação.” Isso se dava em decorrência das crises no período brasileiro investigado por Romanelli, mas ocorre ainda nas crises de hoje, nos países industrializados e nos países periféricos. Numa relação de cumplicidade, os grupos dominantes nacionais se apoiam em leis patrocinadas pelo poder econômico para ameaçar a possibilidade real de uma democracia, e na maioria das vezes, associam-se aos interesses econômicos das grandes corporações nos mercados internacionais (DOWBOR, 2016).

No contexto da relação centro-periferia, o relatório Delors (1998) tem sido a base ideológica que fundamenta a pedagogia nas últimas décadas, resultando nos Parâmetros Curriculares Nacionais, conforme as diretrizes dos quatro pilares do conhecimento: *aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver e aprender a ser*. Segundo Maia Filho e Jimenez (2013, p. 115) as modernas teorias de aprendizagem estão em sintonia com o atual modelo de competências que aponta não para a aprendizagem de conteúdos e habilidades, “mas para o aprender a aprender: mais do que a apreensão de informações ou da aquisição da capacidade de operar no mundo, aprender é uma atitude embutida de valores e carregada de afetos e desejos”.

Maia Filho e Jimenez (2013) dizem que o *aprender a aprender* seria inspirado nas escolas rogerianas em educação, além das escolas interacionistas como Piaget, Vygotsky ou Paulo Freire, e sintetizaria as quatro grandes dimensões da aprendizagem. Essas diretrizes implicam em reformas profundas no sistema educacional, na realidade da escola e na relação entre professor e aluno. Nesses parâmetros, Maia Filho e Jimenez (2013) utilizam a baliza da CHAVE para explicar e resumir as quatro dimensões apresentadas pelo Relatório Delors.

Esse modelo, denominado por nós de CHAVE (C de conhecimento, H de habilidade, A de atitude, V de valores e E de existencial), é a base das atuais reformas educacionais postas em vigor em muitos países, inclusive no Brasil, pois, em tese, apontaria para a superação dos complexos problemas educacionais contemporâneos por dois motivos principais: em primeiro lugar, por sintonizar-se com as importantes mudanças econômicas, políticas e sociais ocorridas no mundo; em segundo lugar, por integrar as quatro dimensões centrais do processo de aprendizagem humana e, assim, superar os problemas postos pelos paradigmas que focavam o processo em uma, ou no máximo, em duas esferas (e, mais grave, não conectadas) do saber (MAIA FILHO; JIMENEZ, 2013, p. 115).

Nesse modelo da CHAVE, de forma bastante resumida, a primeira dimensão é a do *aprender a conhecer*, ligada aos aspectos teóricos, chamado de eixo da compreensão, e diz respeito à cognição, à aprendizagem de conteúdos e de informações tecnicamente úteis e instrumentalizáveis. A segunda dimensão é a do *aprender a fazer*, ligada às atividades práticas do homem que sobreporia o homo habilis ao homo sapiens, o homem como habilidade ao

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

287

homem como cognição. A terceira dimensão considera o *aprender a conviver* no eixo da cooperação diante das relações sociais, estando diretamente ligada ao desenvolvimento de atitudes, valores e saberes relacionais, e que não teria encontrado espaço na escola formal ou tradicional. Por fim, a quarta dimensão trata do *aprender a ser*, que dimensiona o eixo da integração, ameaçada pela crescente desumanização do mundo com a evolução técnica (o tecnicismo) e o poder da mídia que leva à padronização da comunicação, dos valores e da cultura, gerando uma contínua erosão da diversidade e da singularidade entre os povos (MAIA FILHO; JIMENEZ, 2013).

A ideia da CHAVE, como instrumento de análise, desvenda o mecanismo de fundo que justifica as reformas educacionais propostas pelos organismos internacionais. Nesse quadro, Maia Filho e Jimenez (2013) identificam que o papel da educação, segundo a ONU, seria contribuir para o desenvolvimento total da pessoa, preparando os jovens estudantes para elaborar pensamentos autônomos e críticos, tendo seus próprios juízos de valor. A liberdade de pensamento na educação seria simplesmente o motor da inovação, do empreendedorismo, da criatividade e da capacidade de conviver no mundo, cada vez mais instável e em constante mudança.

O indivíduo teria a liberdade de assumir o seu destino como uma célula empreendedora do capital, cumprindo o seu papel de produzir e reproduzir o sistema, tal qual uma “roleta russa” de apostas, podendo ser eliminado por ele em caso de inadequação, sendo quase sempre uma possibilidade real. “É evidente que a elaboração de um modelo sistêmico e amplo é, não só inegavelmente tentador, como, ao que tudo indica, oferece uma resposta bastante simples a um problema deveras complexo”, segundo Maia Filho e Jimenez (2013, p.121).

Doravante, essas quatro dimensões da aprendizagem aparecem nos parâmetros curriculares buscando ajustar os princípios educacionais da teoria das competências às novas necessidades do mercado, provocadas também pela revolução tecnológica e informacional. A ideia pedagógica do *aprender a aprender* busca reduzir a importância da apreensão de conhecimentos e de capacidades no ato do ensino-aprendizagem. Um ato pedagógico centrado no aprender envolto em atitudes de afetos, desejos e valores individuais que só precisam ser estimulados pelo professor, numa mescla de metodologias que se aproximam, talvez de modo impróprio, das ideias freireanas, piagetianas e rogerianas.

De acordo com Saviani (2013), numa breve análise de um dos eixos do Relatório Delors, o papel do professor é reduzido a apêndice pedagógico no processo do “aprender a

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

aprender”, sendo que esse tópico não parece ser uma novidade no cenário educacional brasileiro, considerando sua semelhança com as ideias pedagógicas da proposta original elaborada pela Escola Nova.

288

O lema “aprender a aprender”, tão difundido na atualidade, remete ao núcleo das ideias pedagógicas escolanovistas. Com efeito, deslocando o eixo do processo educativo do aspecto lógico para o psicológico; dos conteúdos para os métodos; do professor para o aluno; do esforço para o interesse; da disciplina para a espontaneidade, configurou-se numa teoria pedagógica em que o mais importante não é ensinar e nem aprender algo, isto é, assimilar determinados conhecimentos. O importante é aprender a aprender, isto é, aprender a estudar, a buscar conhecimentos, a lidar com situações novas. E o papel do professor deixa de ser o daquele que ensina para ser o de auxiliar do aluno em seu próprio processo de aprendizagem (SAVIANI, 2013, p. 431).

De fato, baseado em princípios da pedagogia histórico-crítica, e não sem razão, Saviani desfecha uma crítica radical à concepção do “aprender a aprender”, pois os elogios do Relatório Delors à função dos educadores como reserva de autoridade e de diálogo se perdem diante das propostas que parecem intencionalmente desfocar o papel do professor no processo ensino-aprendizagem.

Referindo-se aos indivíduos e à educação básica de qualidade, Delors (1998, p. 18) diz que “é desejável que a escola lhe transmita ainda mais o gosto e prazer de aprender, a capacidade de ainda mais aprender a aprender, a curiosidade intelectual. Podemos, até, imaginar uma sociedade em que cada um seja, alternadamente, professor e aluno.” Mesmo considerando que o ensino-aprendizagem é uma “via de mão dupla”, o conhecimento nesses termos parece se diluir na lógica flexível do *aprender a aprender*, tendendo a se perder na falta de profundidade, sem uma verdade palpável e se aproximando de uma postura dita pós-moderna. A forma ideal do “aprender a aprender” parece se tornar o conteúdo a ser alcançado, visando atender às necessidades das novas demandas por mão-de-obra adaptáveis, fragmentadas e precarizadas do mercado de trabalho.

Nessa direção, Paiva (2008, p. 58) compreende que a noção de competência parece trazer consigo “uma outra mentalidade em relação ao trabalho e um outro conjunto de *silks* que começa com uma ‘alfabetização tecnológica’ e termina na naturalização da fragmentação, precarização e intensificação do trabalho.” Assim, a perspectiva da competência no campo educacional parece se encaixar nesse modelo produtivo de sociedade tecnológica, onde a tônica do trabalho está sobre os ditames da precarização a serviço do mercado.

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

289

Ao mesmo tempo em que o mundo do trabalho se desmancha em pleno processo de reestruturação produtiva, as propostas de reformas educacionais apresentadas pelo relatório Delors (1998) não parecem transformar a essência da exploração operária ou mudar a realidade social para melhor, logo, não parecem ser tão inovadoras assim; muito pelo contrário, pois desenvolvem uma perspectiva de educação nos limites estruturais da desigualdade social e da crise sistêmica do capital.

Na verdade, segundo Farias (2006), os conceitos de mudança, inovação e reformas tão observados nos discursos de especialistas da educação não são necessariamente sinônimos, pois estes termos são polissêmicos e complexos, e estão imbricados indistintamente nos discursos educacionais. Por outro lado, põem os docentes no centro da discussão, de forma que, a busca da especificidade de cada um desses conceitos “ao mesmo tempo em que revela sua teia de interações, destaca que o êxito de qualquer mudança em educação precisa contar com o apoio dos professores”, ainda com Farias (2006, p. 66). Logo, este é o ponto que aproxima os docentes e os processos de mudanças educacionais.

O Relatório Delors (1998) faz um amplo levantamento de informações da Conferência Mundial e diagnostica o século passado sob o império da agitação, da violência, dos progressos econômicos e científicos, embora que estes últimos sejam desigualmente repartidos. Portanto, considera que o novo milênio passa pelo dilema da indecisão entre a angústia e a esperança, logo, “impõe-se que todos os responsáveis prestem atenção às finalidades e aos meios da educação” (DELORS, 1998, p. 12).

Paiva (2008) apregoa que a racionalização juntamente com a crise do assalariamento que a acompanha não apresenta qualquer homogeneidade “inter ou intrapaíses” ou regiões, sendo que os fenômenos tendem a se espalhar pelo conjunto dos países de forma semelhante com os países centrais. Devido à crise, o conceito de qualificação passou a ser contestado, “na medida em que este esteve colado à escolarização e sua correspondência no trabalho assalariado, no qual o *status* social e profissional estava inscrito nos salários e no respeito simbólico atribuído pela sociedade a carreiras de longa duração” (PAIVA, 2008, p. 57).

A competência pela via da qualificação somente não supre as necessidades do mundo do trabalho, pois a nova empregabilidade exige um indivíduo que não se apegue aos valores do passado fordista/taylorista, dos sindicatos ou dos partidos operários. Nessa nova condição, sem nenhum outro tipo de mediação que não seja o mercado, o indivíduo

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

empreendedor é aquele que supostamente define sua relação com o capital, ou seja, em última instância, o capital define o tipo de relação empregatícia com aquele indivíduo.

Paiva (2008) considera que para muitos, o conceito de competência parece ser mais adequado ao novo ângulo da “empregabilidade”. Esse conceito compõe uma construção social descolada das instituições formais e da experiência adquirida, considerando aspectos pessoais e disposições subjetivas para além dos aspectos técnicos. As competências não teriam, sob esse ponto de vista, “um sentido mais restrito que qualificação; mas certamente supõem um atendimento mais estrito das necessidades do capital, por um lado, e a um preparo adequado aos novos tempos em que é preciso encontrar alternativas ao desemprego, por outro”, conforme Paiva (2008, p. 57).

Em relação à pedagogia baseada nas competências e na qualidade total, tal qual inserida no Plano de Desenvolvimento da Escola (PDE) e no Decreto 6094/2007 referente ao Plano de Metas, Saviani (2013) avalia que a concepção que embasa as ações do Ministério da Educação (MEC) é a da pedagogia dos resultados, ligada às exigências do mercado, à pedagogia das competências e à qualidade total.

[...] sob a égide da qualidade total, o verdadeiro cliente das escolas é a empresa ou a sociedade e os alunos são produtos que os estabelecimentos de ensino fornecem a seus clientes. Para que esse produto se revista de alta qualidade, lança-se mão do "método da qualidade total" que, tendo em vista a satisfação dos clientes, engaja na tarefa todos os participantes do processo, conjugando suas ações, melhorando continuamente suas formas de organização, seus procedimentos e seus produtos. É isso, sem dúvida, que o movimento dos empresários fiadores do “Compromisso Todos pela Educação” espera do Plano de Desenvolvimento da Educação lançado pelo MEC (SAVIANI, 2013, p. 440).

A pedagogia das competências se insere na nova divisão social do trabalho, transferindo para o nível educacional a responsabilização pelo grau de desigualdade socioeconômico do conjunto social. Essa responsabilização educacional ocorreria em graus diferenciados em relação aos aspectos institucionais e méritos individuais. Às instituições caberia legitimar e garantir o acesso eficaz a esse tipo de educação. Ao indivíduo, caso dos estudantes, caberia desempenhar suas competências e habilidades medidas por avaliações internas pelos estabelecimentos de ensino e referenciadas por diplomas e certificados públicos.

Por fim, o mercado de trabalho tornaria possível a seleção dos indivíduos conforme a demanda, a submissão aos ditames da precarização e aos efeitos estruturais da crise. A consolidação dessa educação nos moldes da globalização e das novas necessidades do mercado de trabalho se baseia na teoria das competências e habilidades sob a responsabilidade e parceria

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

291

de três núcleos principais: a comunidade escolar, as autoridades oficiais e a comunidade internacional. Segundo as regras do progresso tecnológico e do desenvolvimento desigual dos países, o Relatório considera ser importante as reformas educacionais em consonância com a atuação conjunta desses núcleos, caso contrário, as mudanças podem ser rejeitadas como já ocorrera no passado (DELORS, 1998).

De fato, não haveria outro modo de participação da comunidade local que não fosse se submetendo ao modelo posto pelo capital. Por isso, o conceito de “competência” é construído para uma sociedade menos democrática e conectada à nova feição do conceito de empregabilidade, resultando o nível desta das competências modernas disponíveis do ponto de vista técnico e psicológico (PAIVA, 2008). Embora, o conceito de competência se apresente sob a base de um discurso plural e democrático, esse é apenas um dos aspectos ideológicos que busca legitimá-lo, posto ele se manter no limiar conservador de uma sociedade fundada na divisão social do trabalho, nos termos do modo de produção capitalista.

Considerações finais

No mundo tecnológico, a educação surge como uma “tábua de salvação” ideológica de um tipo de sociedade que não absorve a responsabilidade de construir parâmetros voltados verdadeiramente para desenvolver oportunidades iguais entre todos. Na verdade, faz exatamente o contrário, a sociedade do capital, por intermédio do Estado e de seu braço educacional, transfere o ônus da crise para o conjunto das classes trabalhadoras que fica à mercê da precarização do trabalho.

As implicações das crises do capital nas reformas educacionais passam por diagnosticar que as reformas no ensino formal compõem as mudanças de paradigmas na educação e são decorrentes das crises capitalistas que permeiam a história das sociedades contemporâneas. Essas crises advém da superprodução e acumulação de capital, atrelando a ciência à produção supérflua do mercado volátil, provocando a destruição das forças produtivas e, conseqüentemente, a desvalorização da força de trabalho, o subconsumo e a negação do próprio valor. Nesse caso, as reformas neoliberais aparecem como estratégias do capital frente ao desafio de superar as crises delineadas pelos seus limites históricos, e assim, a classe trabalhadora tem seu valor de mão-de-obra desvalorizado, afetando a vida de milhares de pessoas.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

No quadro de destruição das forças produtivas, desvalorização da mão-de-obra, privatizações e ataque aos direitos humanos, a função social da educação é prover mão-de-obra barata para o mercado e preencher o vazio ideológico produzido pelo grau de competitividade desencadeado pelo sistema. Nessa lógica, em nível das individualidades, a meritocracia é estimulada e precisa se estabelecer para legitimar o processo educativo pelo viés avaliativo, no âmbito das disputas por uma vaga no mercado de trabalho. Por fim, esse mercado tornaria possível a seleção dos indivíduos conforme a demanda, a submissão aos ditames da precarização e aos efeitos estruturais da crise.

O papel da educação nas propostas reformistas dos organismos internacionais aos países periféricos está bem delineado no Relatório Delors (1998). Este documento tem sido a base ideológica que fundamenta a pedagogia nas últimas décadas, resultando nos Parâmetros Curriculares Nacionais conforme as diretrizes dos pilares do conhecimento: *aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver e aprender a ser*.

A educação nos moldes da globalização e das novas necessidades do mercado de trabalho se baseia na teoria das competências e habilidades sob a responsabilidade e parceria de três núcleos principais: a comunidade escolar, as autoridades oficiais e a comunidade internacional. Conforme as regras do progresso tecnológico e do desenvolvimento desigual dos países, o Relatório Delors considera ser importante as reformas em consonância com a atuação conjunta desses atores, caso contrário, as mudanças podem ser rejeitadas como já ocorrera no passado (DELORS, 1998).

A conclusão só pode ser limitada aos aspectos dos dados analisados, por isso, compreende-se que a crise da educação é também um reflexo da crise do capital. Nesse sentido, as propostas de reformas educacionais dos organismos internacionais, com base nas competências e habilidades, estão em sintonia com outras medidas neoliberais dos Estados-nações. Essas reformas visam somente fomentar mão-de-obra flexível e precarizada para o mercado de trabalho, ao mesmo tempo em que buscam manter o controle socioeconômico e ideológico da classe trabalhadora.

No entanto, uma educação essencial significa a negação desses fetichismos, a superação da imediatividade e a afirmação de uma aprendizagem voltada para a vida plena, livre, solidária e humanamente diversa. Destarte, iluminados pelo esperar freiriano das possibilidades criativas, talvez, possa-se parafrasear Luther King: “*we have a dream*”!

REFERENCIAS

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

293

ALTMANN, Helena. Influências do Banco Mundial no projeto educacional brasileiro. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.28, n.1, p. 77-89, jan./jun. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ep/v28n1/11656.pdf> (Acesso em 21/2017).

ANTUNES, Ricardo. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.

ANTUNES, Ricardo. As novas formas de acumulação de capital e as formas contemporâneas do estranhamento (alienação). In: **CADERNO CRH**, Salvador, n. 37, p. 23-45, jul./dez. 2002 - Dossiê: trabalho, flexibilidade e precarização - Graça Druck (org.). 2002. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18601> (Acesso em: 15/mar/2021).

BANCO MUNDIAL. **O Banco Mundial no Brasil**: uma parceria de resultados. Brasília, Distrito Federal: 2010. Disponível em http://siteresources.worldbank.org/BRAZILINPOREXTN/Resources/3817166-1268664407478/ParceriadeResultados_folder2010.pdf (Acesso em 03/mar/2021).

_____. **Prioridades y estrategias para la educación: examen del Banco Mundial**. ISBN 0-8213-3411-5. Washington, DC, 1996. Disponível em <http://documents.worldbank.org/curated/pt/715681468329483128/pdf/14948010spanish.pdf> (Acesso em 03/abr/2021).

BERTRAND, Olivier. **Avaliação e certificação de competências e qualificações profissionais**. Brasília: UNESCO/ IPE, 2005. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000292.pdf> (Acesso em 25/abr/2021).

BEVILÁQUA, Aluísio Pampolha. **A crise do capital em Marx e suas implicações nos paradigmas da educação**: contribuição ao repensar pedagógico no século XXI. Rio de Janeiro: Inverta; Fortaleza: Edições UFC, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção primeiros passos; 20) 49ª reimpressão da 1ª edição de 1981.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: O longo Caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DELORS, Jacques. **Educação um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. ISBN: 85-249-0673-1. São Paulo: Cortez Editora; Brasília, DF: MEC/UNESCO, 1998.

DOWBOR, Ladislau. **Como as corporações cercam a democracia**. Adital, 24/06/2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/556839-como-as-corporacoes-cercam-a-democracia-artigo-de-ladislau-dowbor>. Acesso em: 16/07/2019.

FARIAS, Isabel Maria Sabino de. **Inovação, mudança e cultura docente**. Brasília, DF: Liber Livro, 2006.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 268 - 295
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

IMPLICAÇÕES DAS CRISES DO CAPITAL NAS REFORMAS...

Francisco Joatan Freitas Santos Junior/ Ricardo George de Araújo Silva

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/11912/013163171_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Acesso em 28/abr/2021).

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da educação no Brasil**: (1930/1973). 40ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 4ª ed. Campinas, SP: Autores associados, 2013.

SHAKESPEARE, William. *The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*. Edited by Bárbara A. Mowat; Paul Werstine; Michael Poston, and Rebecca Niles. Folger Shakespeare Library, May 19, 2021. Disponível em https://shakespeare.folger.edu/downloads/pdf/hamlet_PDF_FolgerShakespeare.pdf (Acesso em 19/mai/2021).

TAFFAREL, C. N. Z.; BELTRÃO, J. A. Destruição de forças produtivas e o rebaixamento da formação da classe trabalhadora: o caso da reforma e da BNCC do ensino médio. In: **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 11, n.1, p. 103-115, abr/2019. ISSN 2175-5604. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/32000/19371> (Acesso em 25/abr/2021).

UNESCO, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Educação para todos**: o compromisso de Dakar. ISBN: 85-87-853-25-2. Brasília: Ação Educativa, 2001. 70pp. Disponível em <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127509> (Acesso em 26/out/2021).

Inicialmente, eu gostaria de esclarecer brevemente o que entendo por valores. Com esse conceito, indico normas e aspirações que orientam o comportamento de grupos sociais tanto no que diz respeito à satisfação quanto à definição das suas necessidades materiais e culturais. Daí que, nesse sentido, valores não são uma questão de preferência pessoal, mas sim expressão das exigências de dadas relações de produção e estruturas de consumo. Mesmo assim, e isto é o decisivo, valores são simultaneamente a expressão de possibilidades inerentes à produtividade de uma determinada sociedade, ainda que estejam reprimidas justamente por essa produtividade. Deixem-me mencionar alguns conhecidos exemplos do duplo caráter dos valores, que consiste em que, por um lado, eles estão inseridos em um determinado sistema social e, por outro, eles o transcendem na medida em que indicam para possibilidades que são negadas pelo próprio sistema. O casamento, por exemplo, é um valor na sociedade feudal no qual se expressa a estrutura fundamental do feudalismo. Esse valor corresponde às exigências de uma hierarquia que repousa sobre relações pessoais de dominação e dependência, cuja garantia não é dada apenas pela violência, mas também pela santidade de contratos. O valor da lealdade, que levantava em seu escudo a opressão e a desigualdade de uma sociedade específica, foi idealizado e sublimado nas grandes cortes épicas e nos romances em verso, assim como nas cerimônias das cortes daqueles tempos. Mesmo assim, figuras como Tristão ou Percival são mais do que apenas cavaleiros e vassalos feudais, pois seus ideais, aventuras e conflitos indicam para além da sociedade feudal. No interior da moldura feudal, encontramos possibilidades humanas universais, promessas, sofrimentos e vivências de felicidade que se estendem para além dessas molduras.

¹ Conferência proferida em 1972 na Universidade do Sul da Flórida, em Tampa, sob o título *A Revolution in Values*. Publicado pela primeira vez em 1973 (HMA, 468.01) no volume *Political Ideologies*, organizado por James A. Gould e Willis H. Truitt. A tradução atual foi feita a partir da versão em alemão: Marcuse, Herbert. *Eine Revolution der Werte*. In: Marcuse, Herbert. *Nachgelassene Schriften. Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie*, organizada por Peter-Erwin Jansen e traduzida do inglês para o alemão por Michael Haupt. Lüneburg: Zu Klampen, 1999, p. 135-144.

² Docente de Filosofia da UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná) e bolsista de produtividade do CNPq.

Algo semelhante acontece com valores como a liberdade e a igualdade. Eles são, primeiramente, expressão do modo de produção capitalista: a livre concorrência entre indivíduos relativamente iguais, do trabalho assalariado livre, da troca de equivalentes independente de raça, *status*, etc. Simultaneamente, no entanto, esses valores apontam para formas melhores de socialização humana, possibilidades que, no entanto, ainda esperam pela realização. A mesma ambivalência encontramos em um outro valor, característico da época moderna, a dizer: a representação do trabalho enquanto missão e vocação. Nós precisamos trabalhar assim que nos tornamos adultos; essa é uma necessidade – na maior parte, desagradável – da vida. Ainda assim, ou talvez justamente por isso, afirma-se que o trabalho é uma missão do ser humano santificada pela religião. No entanto, para a grande maioria da população o trabalho sempre foi uma atividade desumanizante, tediosa e alienada; ou seja, uma atividade na qual o ser humano não pode desenvolver e exercer de modo satisfatório suas habilidades e capacidades individuais. Simultaneamente, porém, a representação de trabalho, enquanto missão e vocação, aponta para uma posição totalmente outra do trabalho na vida, a dizer, a autorrealização do ser humano em atividade criativa.

Depois dessas definições provisórias e bastante genéricas, eu gostaria de discutir dois aspectos principais do meu tema. Em primeiro lugar, o papel dos valores na transformação social e, em segundo, a atual revolução dos valores enquanto uma transformação histórica sem precedentes. Primeiramente, deixem-me esclarecer, com base na teoria marxiana, como acontece a mudança de valores. Novos valores socialmente eficazes substituem os estabelecidos quando e na medida em que expressam os interesses de uma classe emergente e em ascensão na sua luta contra a classe dominante. Os novos valores articulam os interesses específicos de classe numa forma geral, na medida em que, simultaneamente, apresentam o interesse de classe enquanto interesse universal. Desse modo, os interesses específicos de uma classe adquirem a forma de uma verdade universal. Nisso consiste o caráter ideológico dos valores. Eles são ideológicos quando neles não se reflete o fato de que eles só valem de forma limitada, ou de que são até mesmo negados na realidade social efetiva. Na sociedade capitalista, a liberdade e a igualdade permanecem abstratas e parciais, sendo privilégio de uma minoria. Mas essa ideologia se torna violência material no processo de transformação assim que ela suscita

um agir político massivo que se direciona para a realização completa dos valores desfigurados e negados.

A concepção marxiana, no entanto, de modo algum deve ser compreendida enquanto uma simples sequência cronológica, na qual a revolução dos valores apenas se realiza depois de uma inversão das relações de classe. A opinião de que os novos valores do socialismo apenas emergiriam a partir de novas instituições sociais e econômicas é vulgar, não é materialismo dialético. Ademais, a articulação de novos valores sociais quase sempre *precede* a institucionalização de novas relações de classe e de novos modos de produção. Não é difícil encontrar exemplos históricos para tanto. Aqui menciono apenas dois: o Iluminismo, que temporalmente precedeu a Revolução Francesa, e a própria teoria socialista. Essa situação lança uma luz sobre o papel da inteligência, sobre o qual ainda falarei mais tarde. Na transformação de valores, não é refletida apenas e simplesmente a estrutura social. Muito mais uma transformação radical dá expressão para possibilidades históricas radicalmente novas, para forças que ainda nem chegaram a se desdobrar no processo de transformação social. Uma revolução intelectual, ‘cultural’, precede a revolução social, a projeta primeiro, é seu catalisador.

A passagem de um determinado sistema de valores ou hierarquia de valores para outro/a transcorre dialeticamente. Assim, a ideologia burguesa removeu relações contratuais feudais na medida em que os generalizou enquanto ideia do contrato social. O contrato social vale para submeter todos os integrantes da sociedade, ainda que de modos diferenciados, às leis sobrepostas da economia de troca. De forma semelhante, para levar o trabalho à sua verdadeira vocação, o socialismo precisa remover as estruturas abstratas e exploradoras que atuam por detrás da ideologia burguesa da liberdade e da igualdade, a dizer: a autorrealização do indivíduo em uma associação de seres humanos livres. A tradução da ideologia em realidade precisaria acontecer no agir revolucionário. Como essa concepção se deixa aplicar na situação atual nos países capitalistas desenvolvidos?

A transformação dos valores em curso por meio da atual revolução cultural (e eu falo aqui apenas das relações ocidentais) visa à totalidade da cultura estabelecida em suas manifestações materiais e espirituais. O ataque ao conjunto do sistema de valores a ser

superado culmina na rejeição do princípio de desempenho³. Conforme esse princípio, cada qual precisa ganhar a vida mediante serviços alienados, mas socialmente necessários. Salário e *status* social (a relação entre trabalho e renda) são determinados através desses desempenhos. Junto com o princípio de desempenho também é rejeitado um conceito de progresso que até agora determinou o desenvolvimento da civilização ocidental. Progresso foi e é compreendido enquanto exploração e dominação cada vez mais produtivas da natureza humana interna e externa, um processo que tem se revelando como domínio e destruição crescentes. É de se observar que a recusa do princípio de desempenho não se direciona apenas ao centro da sociedade capitalista, mas a toda e qualquer sociedade onde é mantida a submissão dos seres humanos aos seus meios de produção. A revolução cultural quer quebrar o domínio do princípio de desempenho e, em seu lugar, pôr liberdade e solidariedade enquanto preferências da existência humana. Ela exige a abolição de uma sociedade onde a grande maioria de seus integrantes é amaldiçoada a reduzir sua vida a um meio para a conquista do pão, ao invés de entendê-la como fim em si mesmo.

Aqui, contudo, precisa-se alertar sobre representações românticas falsas. A alienação não se deixa superar ou abolir completamente. O materialismo dialético sabe da objetividade da natureza, da matéria, da implacável luta do ser humano com a natureza que lhe está contraposta. Por meio dela, em qualquer forma de sociedade, sua liberdade é limitada. Não se trata da abolição da alienação propriamente dita, mas da abolição daquilo que eu chamaria de alienação excedente – aquela exigida pela sociedade atual com o interesse de manutenção e expansão do *status quo*. Essa alienação excedente foi o chão onde pôde prosperar o progresso quantitativo. Ela sustentou a divisão entre trabalho espiritual e corporal, assim como a demanda sempre crescente por um trabalho opressor, desumanizador, parasitário e destrutivo: ela desperdiçou e poluiu os recursos de origem técnica, natural e humana. O progresso quantitativo poderia e deveria se converter em qualitativo, em uma nova forma de vida que poderia liberar as possibilidades do humano

³ Segundo Marcuse, o *Princípio de desempenho* seria “a forma histórica [atualmente] predominante do princípio de realidade”, por isso defende que “[...] é preciso que um princípio de realidade qualitativamente diferente substitua o princípio de realidade repressivo, trazendo consigo uma mudança radical no plano psíquico, assim como no próprio plano histórico-social”. Para mais informações e referências, conferir “Por um outro princípio de realidade: novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse”. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v27n53a2013-p699a718>, acesso em: 25.03.2022. (N.T.)

e da natureza por meio da negação do sistema de exploração instituído e seus valores. Essa transformação dos valores não apenas desvalorizaria as instituições políticas e econômicas existentes, mas também produziria uma nova moralidade, novos relacionamentos entre os gêneros e gerações, uma nova relação entre seres humanos e natureza.

Sua ampla abrangência e sua radicalidade fornecem uma força totalmente nova para essas tendências no estágio atual do desenvolvimento capitalista. Em todas as revoluções dos valores até o presente, esses requisitos permaneceram amplamente abstratos e marginais; eles permaneceram 'acima' da opressão garantida por uma ordem social e instintivamente vinculada e que, de fato, era em si racional e legítima enquanto continuava desenvolvendo as forças produtivas. Atualmente, no entanto, essa forma de organização da sociedade não só se tornou incompatível com a continuidade do progresso, mas também com a própria sobrevivência da humanidade. Daí que a atual revolução dos valores não acompanha mais o progresso quantitativo, mas é forçada a quebrar sua continuidade. Ela é um *salto qualitativo* em direção à possibilidade de uma forma de vida diferente segundo sua essência.

Aqui eu gostaria apenas de mencionar os principais aspectos dessa ruptura com o *continuum* existente até o presente e da sua superação. Base e objetivo ainda seriam sempre a passagem de um crescimento forçado da produtividade para uma produção coletivamente controlada e que esteja a serviço de necessidades individuais que tenham sido livremente desenvolvidas: socialismo. A isto pertence a passagem de valores utilitaristas para valores estéticos: o surgimento de uma nova sensibilidade, novas formas de percepção e experiências. Valores estéticos não são de *per se* nem exploradores nem repressivos; razão pela qual sua articulação em movimentos políticos radicais indica que também nos fundamentos instintivamente vinculados da civilização uma mudança é iminente. Em último caso, essa tendência iria oferecer resistência à civilização masculino-agressiva patriarcal e, com isso, submeter as energias agressivas às energias eróticas, aos instintos de vida. O levante contra os valores dominantes de masculinidade, heroísmo e poder concentrado se amplia e suscita a imagem de uma sociedade que poderia conduzir ao fim da violência.

Essa é a profunda dimensão histórica e psicológica do movimento de mulheres, o qual parece ainda não estar consciente do seu verdadeiro potencial subversivo e radical. De fato, ele poderia pôr em movimento uma transformação decisiva de toda a cultura material e espiritual, aplacar a repressão e gerar os fundamentos psicológicos e instintivos para um princípio de realidade menos agressivo.

O surgimento de valores novos e radicais vai para além de uma revolução ideológica, rumando para uma força material, a qual, criada pela própria dinâmica da sociedade capitalista mais desenvolvida, anuncia o enfraquecimento interno, senão a desintegração, dessa sociedade. Essa revolução ideológica, que é tudo menos uma inversão dos valores, reflete um novo estágio histórico do desenvolvimento social: agora a sociedade pode satisfazer as necessidades fundamentais da maioria de seus integrantes. Mesmo assim, a opressão e a miséria são mantidas tanto no próprio país quanto no estrangeiro. Essa sociedade precisa, obedecendo à pressão pela ampliação da acumulação do capital, criar e estimular continuamente necessidades que vão para além das necessidades de subsistência: cultura e luxo. Com isso, no entanto, ela destitui a legitimidade da constante opressão lucrativa. O grau de produtividade do trabalho atingido até aqui reduziria o tempo de trabalho necessário para a reprodução social a um mínimo e, assim, seria possível eliminar a necessidade de trabalho alienado em tempo integral. Justamente isso, no entanto, forma o fundamento do sistema. Ele é minado pela contínua produção de bens e serviços supérfluos à subsistência. Atualmente o trabalho, enquanto objetivo vital de uma forma de existência, está se tornando explicitamente cada vez mais improdutivo, obsoleto e irracional – racional ele apenas ainda é para a manutenção do *status quo*. Sob essas condições se tornam mais perceptíveis exigências que indicam para uma organização e divisão social do trabalho radicalmente diferentes e para a eliminação da relação entre trabalho e renda. Assim se desenvolvem anseios de liberdade ‘transcendentes’, os quais não podem ser satisfeitos por instituições que repousam enquadradas no domínio do princípio de desempenho.

Em conformidade com esse estágio de desenvolvimento, gradualmente vão se constituindo novos padrões de transformação social: agora parece ser possível uma revolução que retire sua força das necessidades básicas satisfeitas e de necessidades transcendentais não satisfeitas. Seria uma revolução que levaria em conta a necessidade vitalmente necessária da autodeterminação, a necessidade de alegria e, com isso, de não

ser mais instrumento do aparato onipresente. E isso não corresponde simplesmente ao padrão conhecido de demandas crescentes e ao desejo de obter uma fatia maior do ‘bolo’ disponível, mas é a consciência de objetivos que soterram a hierarquia e os valores estabelecidos e busquem uma nova racionalidade, uma nova sensibilidade e uma nova moralidade.

De que forma essa revolução dos valores hoje se expressa enquanto força material, enquanto fermento social radical? Aqui eu só posso indicar para os sinais mais explícitos desse processo. Em primeiro lugar, neste país, o que está em questão é uma forma de keynesianismo excessivo. Max Weber visualizou a essência do capitalismo em seu ‘ascetismo intramundano’, no impulso de poupar continuamente para investir novamente, a fim de obter cada vez mais lucro e de ainda ver a ‘vocação’ do ser humano mesmo no trabalho mais simples e desumano. Hoje nós estamos vivenciando a negação desse princípio. Se quer gastar dinheiro e há revolta contra a supremacia dos valores da produção; disciplina do trabalho e sentimento de responsabilidade estão sendo enfraquecidos, a necessidade de uma alienação vitalícia está sendo questionada.

Em segundo lugar e em conexão com a tendência acima indicada, pode-se perceber uma consistente decadência do próprio mundo das mercadorias. A qualidade dos produtos e serviços está diminuindo e o processo produtivo sempre de novo está sendo perturbado de modos cada vez mais ‘anormais’: por greves selvagens que, por vezes, se voltam contra a totalidade da organização do trabalho e não simplesmente por salários mais altos e melhores condições de trabalho, pelo ‘gasear’ constante e pela sabotagem, todos sendo cometidos tanto por indivíduos quanto por grupos. Nesse clima generalizado, o movimento ecológico articula a necessidade de uma nova relação entre seres humanos e natureza, na qual a natureza seja compreendida enquanto entorno vital dos seres humanos. Se esse movimento se fortalecer, poderá se tornar uma força política que se volte contra aquelas instituições às quais deve ser atribuída a poluição do meio ambiente.

Tudo isso é sustentado por uma consciência e um sentimento de que se pode viver como ser humano sem participar da luta concorrencial, sem realizar trabalhos indignos, sem uma influência repressiva e destrutiva da ‘sociedade de consumo’. Tendo em vista as estruturas e a organização do capitalismo avançado, entretanto, não é de se admirar que os novos valores não sejam defendidos por uma classe emergente em luta contra a

classe dominante, pois eles não expressam o interesse direto de uma determinada classe. No estágio atual, eles são defendidos por grupos não integrados, encontráveis entre jovens, mulheres, populações negras, jovens trabalhadores e intelectuais.

São minorias que, de fato, não representam nenhum agrupamento revolucionário nem podem substituir a classe trabalhadora enquanto fundamento de uma transformação social radical. Hoje, porém, elas são os únicos catalisadores de transformação social e articulam necessidades que, na realidade, são os da ampla maioria da população. Por isso, se a classe trabalhadora se tornar a portadora da revolução, ela será uma classe diferente, na qual os clássicos trabalhadores de linha de montagem estarão representados apenas como minorias, enquanto as classes médias e intelectuais terão um papel consideravelmente maior.

Essa perspectiva indica para o significado de escolas superiores e universidades no processo de transformação social. Os estudantes são tudo menos uma elite privilegiada sem base material, eles são, muito mais, os potenciais quadros (*cadres*) tanto da sociedade atual quanto da futura. A construção de uma sociedade livre, a eliminação mundial da fome, a redução do trabalho necessário, mas desumano, a um mínimo temporal, a reconstrução das cidades, a renaturalização de regiões rurais, o combate a doenças e o controle da taxa de natalidade – todas essas tarefas exigem uma alta medida de progresso científico, o qual também precisa se estender para as ciências humanas e sociais! A progressiva eliminação da violência e a emancipação dos sentidos não levam a uma despedida da razão (*Vernunft*) e da racionalidade (*Rationalität*), mas exigem, antes, uma racionalidade nova e mais racional, uma razão nova e com mais razoabilidade, que estejam em condições de também organizar e desenvolver objetivos não instrumentais, não utilitaristas e não repressivos. Inclusive, aqui impõe-se a questão de se na própria estrutura da ciência e da tecnologia já não está sedimentado um excesso de agressividade e violência, que é, simultaneamente, reflexo e estímulo para a apropriação de ciência e tecnologia por forças sociais destrutivas? Podemos especular, de modo razoável, por uma mudança não apenas da ciência, mas também em relação à sua orientação e método? Uma mudança que talvez possa vir à tona por meio de uma experiência totalmente diferente de natureza e de uma nova relação entre ser humano e natureza? O surgimento de valores estéticos não violentos e não agressivos ao menos faz surgir no horizonte a possibilidade de uma outra formação de conceitos científicos e de uma outra estrutura das abstrações

científicas e, assim, nós podemos ter a noção de uma ciência mais concreta e sensivelmente orientada. Uma ciência e uma técnica qualitativamente orientadas, às quais também pertença uma ciência da imaginação enquanto bem criativo do ser humano.

Uma breve observação para finalizar. As tendências que aqui esbocei inserem os próprios impulsos fundamentais nos processos de transformação: os sentidos, a consciência e os corpos de homens e mulheres ampliam as possibilidades de ação em vistas da revolução potencial.