

DOCUMENTOS

DEMARCAÇÕES

Número 4 / mayo 2016

João Quartim de Moraes

Sobre as “Origens da Dialética do Trabalho” *

Como “ajustar contas” com a dialética? Pelo fato mesmo de se propor este objetivo em *Origens da Dialética do Trabalho*, o prof. Giannotti obrigou-se a definir um método de estudo do método dialético. “Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciaremos ao estudo sistemático da questão. Se passamos pela história é porque... cumpre estabelecer... como Marx, no início de sua atividade científica, encaminhou o problema”¹ Ele distingue, portanto, um projeto maior, de dar “um balanço geral da dialética marxista”² e uma

Origens da dialética do trabalho¹

PREFÁCIO

José Arthur Giannotti

Para o homem atento à realidade e às ideias de nossos dias, tornou-se quase impossível furtar-se a um ajuste de contas com a dialética. É difícil resistir ao fascínio de um conceito tão usado e, por isso mesmo, fonte de tantas ambiguidades e de tantos mal-entendidos. Mas por detrás deste abuso não se esconderia um problema intrincado, merecedor da maior consideração? Se o pensamento dialético está cada vez mais fora de moda nas ciências naturais, nas ciências do homem, ao contrário, encontra seu ambiente natural, constituindo um precioso recurso contra a redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado. O fenômeno social não possui a exterioridade do objeto natural; desperta no observador simpatia ou aversão, exige dele a compreensão de seus motivos e de seus fins, até que num dado instante esse percebe sua condição de sujeito e objeto da análise. Isso quer dizer que na base do conhecimento dos fenômenos sociais se encontra uma relação simpática, vivida entre indivíduos possíveis ou reais, um relacionamento intersubjetivo a imprimir-lhes um sentido. Qual é o papel dessas vivências na constituição da ciência do homem? Devem ser totalmente extirpadas para dar lugar a determinações puramente intelectuais, objetivas e exteriores, ou se integrará no conhecimento do objeto, na medida em que a objetividade do homem compreenderia uma interioridade imanente que seria impossível desconsiderar?

Dizemos em geral que um objeto tem sentido quando suas partes forem integradas por uma finalidade interna, quando existem como órgãos em função de um todo, contribuindo assim para a manutenção de sua vida. Se uma delas for separada, o todo pode persistir em sua inteireza, de maneira que somente vem a perecer quando se desintegra o princípio animador. O objeto constitui assim uma *totalidade*, provê-se de uma *universalidade*, de uma forma, diferente da estrutura de tipo matemático onde as partes, embora se interliguem de um modo tão íntimo, não se colocam como órgãos cuja função é manter a existência do todo. As estruturas de tipo matemático ou os objetos inteiramente explicáveis por elas não possuem vida própria e não se reproduzem. Diante dessas significações objetivas, podemos imaginar três posições *extremas*. Se o cientista adotar a primeira, fará tudo para substituir o sentido por um conjunto de determinações objetivas, a serem mais cedo ou mais tarde expressas em termos formais. Nada o impede de reconhecer o papel desempenhado por tais significações no desenvolvimento das ciências, nem mesmo de utilizá-las uma vez ou outra, mas sempre as considerará como um expediente a ser eliminado na primeira oportunidade. Ao formalismo dessa posição contrapõe-se o intuicionismo da segunda. O problema consiste então em escolher algumas significações imediatamente dadas que possam determinar as regiões e os níveis em que se configura a realidade humana. Estabelecidas pela intuição as categorias fundamentais de cada modalidade

¹ A tese de 1965, intitulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*, foi publicada em livro no ano seguinte, com o título *Origens da dialética do trabalho*. (São Paulo: Editora Difusão Europeia do Livro, 1966). O presente texto baseia-se na segunda edição do livro, à qual o autor adicionou um subtítulo "Estudo sobre a lógica do jovem Marx" e um prefácio em que responde a seus críticos. Os excertos que se disponibiliza em *Demarcações* correspondem à esta última edição (de 1984), disponibilizada (em 2010), no sítio: <http://books.scielo.org/id/n22qp/pdf/giannotti-9788579820441-00.pdf>. Como o texto de João Quartim de Moraes responde à 1ª edição, optou-se por apresentar apenas o prefácio dela. As páginas correspondentes aos excertos a seguir são: Prefácio (p. X-XIII); Introdução (p. XIV-XXVII); "Conclusão. A dialética redentora" (p. 193-204).

do ser social, a eficácia do pensamento formal se circunscreveria ao âmbito das essências materiais intuídas. Se a primeira perspectiva resolve o problema do sentido dos fenômenos humanos reduzindo-o a um passo necessário da evolução psicológica ou histórica da ciência, que deve entretanto desaparecer do sistema acabado, a segunda subordina a explicação sistemática à apreensão intuitiva de certos dados imediatos da consciência individual. Por isso deixa a investigação científica na triste dependência da leitura fenomenológica, que dificilmente escapa ao psicologismo e ao relativismo da pessoa, já que cada um de nós está sempre propenso a aceitar como evidentes os preconceitos mais arraigados de sua época. O simples fato de a filosofia moderna apresentar diversas leituras divergentes do *cogito*, todas elas pretendendo ter atingido um critério absoluto de certeza, já nos leva a desconfiar da tentativa de submeter a investigação dos princípios da ciência à intuição imediata das vivências individuais. Finalmente podemos filiar todos aqueles que procuram conservar as vantagens dos dois métodos a uma terceira posição. Ela deverá introduzir no corpo das ciências uma série de significados e intenções vividos, reelaborados contudo a fim de que possam ser verificáveis objetivamente por todos. Como é possível porém conciliar o trabalho de formalização e redução do imediato, desenvolvido pelo entendimento, com a descrição de certas essências que se dão como núcleos racionais?

É sabido que o método dialético nasce do confronto desses últimos problemas. Tentando renovar a noção de forma, sua primeira preocupação é abandonar a interpretação que a converte num invólucro vazio a ser preenchido por este ou aquele conteúdo, como acontece com as estruturas matemáticas, sempre indiferentes às várias interpretações que comportam. Em seguida, procura destacar nesta forma o conteúdo desenvolvido e *posto* por seu próprio movimento, tratando de vivificar o conceito pela descoberta de uma matéria inerente a ele que, embora não se deixe captar pela análise das determinações implícitas de sua definição, emerge quando interrogamos os significados contraditórios *postos* pela própria aceitação desse conceito. No entanto, o emprego do método dialético principalmente nas ciências humanas foi feito em geral sob a condição de separá-lo da totalidade do sistema hegeliano, considerado irremediavelmente corrompido por seu idealismo. Frequentemente ouvimos dizer que coube a Marx a tarefa de retirar o conteúdo reacionário do método revolucionário e inverter o procedimento de Hegel, pondo a matéria no lugar do espírito. Basta entretanto atentar aos problemas para os quais a dialética foi desenvolvida para convir na enorme dificuldade dessa tentativa. Como é possível pensar uma forma de investigação independente de seu conteúdo quando se visa precisamente a confluência de ambos? Se a separação equivale a retroceder ao dualismo entre a forma e o conteúdo, entre o método e a ontologia, torna-se evidente que a famosa inversão da dialética não se fará sem uma completa reforma de seu significado.

É de nosso propósito investigar a possibilidade dessa inversão. Para isso propomo-nos a estudar neste trabalho a dialética de Feuerbach e do jovem Marx, porquanto ambas inauguram, por assim dizer, a primeira versão do materialismo dialético. Muito a contragosto fazemos uma concessão à moda e nos dedicamos exclusivamente aos textos de juventude desse último autor. Nosso primeiro projeto compreendia um balanço geral da dialética marxista e foi somente no curso de nosso estudo, quando nos convencemos da radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os da maturidade, que nos decidimos analisar a dialética primitiva, preparando o terreno para um livro posterior. De outra forma, se juntássemos num mesmo escrito a discussão dos dois procedimentos, a todo momento deveríamos recorrer a universos diferentes do discurso, criando uma confusão indecifrável. Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciamos ao estudo

sistemático da questão. Se passamos pela história, é porque estamos convencidos de que, antes de nos lançar na discussão abstrata, ou antes de postular o marxismo como a filosofia viva de nosso tempo e sair à procura da legitimação teórica de sua prática, cumpre estabelecer com toda precisão como Marx, no exercício de sua atividade científica, encaminhou o problema. Quem sabe se muitas das questões em que se debate a dialética contemporânea não nascem de um conhecimento insuficiente da dialética marxista que, vinculada às paixões ideológicas, tem dado origem a toda sorte de mal-entendidos? Por isso nos propomos a estudá-la isentos de quaisquer preconceitos. Se na verdade tal isenção não esgota o significado de uma obra que não cessa de interrogar-se, devemos convir entretanto que não há ciência possível se a objetividade não consistir na meta subjetiva de nossas investigações. Até onde a alcançamos, só o tempo poderá dizer.

Na elaboração deste trabalho contamos com o valioso auxílio de Fernando Novaes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer e Sebastião A. Cunha, com quem durante anos temos discutido muitos dos problemas expostos agora de uma forma sistemática. Se logramos delinear os contornos do pensamento do jovem Marx, será porque o convívio com esses colegas nos proporcionou uma visão geral do marxismo, que dificilmente obteríamos se trabalhássemos sozinhos. Leram e reviram os manuscritos: Lupe Cotrim Garaude, Violanda Lomba Guimarães Corrêa, Rubens Rodrigues Tôrres Filho. Roberto Schwarz nos ajudou a traduzir as passagens mais difíceis. No concurso de livre-docência, os professores João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arthur Versiani Veloso, Arnold von Buggenhagen e Gérard Lebrun apontaram os trechos ambíguos a serem refeitos. Devo a todos minha profunda gratidão, em particular ao último pela polêmica que travou conosco a propósito do pensamento dialético em geral.

Universidade de São Paulo, julho de 1965.

Origens da dialética do trabalho

INTRODUÇÃO: Em busca do sujeito vivo

José Arthur Giannotti

Penetrou profundamente na consciência cotidiana a ideia de que a vida espiritual se assenta em sólidas bases materiais. Por toda parte ouvimos dizer que a literatura exprime as condições da luta de classes de uma época, que o movimento e as ideias políticas vinculam-se diretamente a causas socioeconômicas, enfim que a infra determina a superestrutura. Comparada a esta ideologia nada há de mais esdrúxulo do que a filosofia hegeliana. Tem-se a impressão de que o sistema está totalmente fora de moda; suas frases soam como oração incompreensível e os passos de sua argumentação parecem ritual místico eternamente repetido. Se não fosse o interesse que o materialismo demonstra pela dialética que lhe deu origem, sem dúvida a filosofia de Hegel compartilharia a triste sorte dos sistemas esquecidos da história da filosofia.

No entanto, nada está mais vivo e presente do que seu idealismo. Se morreu o sistema como tal, seu método lógico-abstrato de explicação viceja até mesmo onde, em virtude da reiterada profissão de fé materialista, poderíamos esperar que tivesse já sido posto fora de combate. Além disso, a tese fundamental que faz do espírito a realidade absoluta encontra confirmação *imediate* na aparência flagrante dos acontecimentos cotidianos. Na sociedade moderna, cada ação humana tem sua legalidade rigorosamente estipulada pelos princípios morais, pela honra da família e do grupo, pelos preceitos jurídicos. Esta legalidade, porém, não é apenas imposta pela vida social, é antes de tudo desejada, procurada e confirmada como condição imprescindível da liberdade. O direito de propriedade, além disso, constitui a mais imediata manifestação da personalidade que se exterioriza, sendo a propriedade efetiva a liberdade realizada. Na esfera da sociedade civil¹, onde os homens trabalham e produzem para a satisfação de suas necessidades, a planificação ganha terreno cada dia, de modo que o

¹ A sociedade civil designava até o século XVIII a trama de relações que os cidadãos, personalidades políticas, mantêm entre si. A noção tinha em vista, sobretudo, diferenciar as relações do cidadão com a lei das relações naturais de homem a homem. Nasce de relações jurídicas, era natural que fosse explicada a partir do contrato e, finalmente, abrangesse todo o estado na qualidade de corpo político (*civitas*). Hegel, no entanto, nela apenas vê a comunidade oriunda da ação de pessoas abstratas e isoladas, a constituírem unicamente um estado exterior, onde cada um, ao perseguir seus interesses egoístas, tece uma sociabilidade que não foi assumida desde o início (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183, p. 187). Constitui em suma a esfera da vida social em que as personalidades jurídicas caem quando são movidas por interesses econômicos. Posto que cada categoria hegeliana tem o seu tempo, o pleno desenvolvimento da sociedade civil corresponderá ao predomínio da burguesia, embora sempre será possível apontar em qualquer estado historicamente dado um momento que a represente. Foi nesse sentido que o jovem Marx empregou a palavra, como confirma o seguinte texto: “A sociedade civil abarca a totalidade do intercurso comercial dos indivíduos numa etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas. Abarca a totalidade da vida comercial e industrial de uma época e vai além do estado e da nação, embora, diante do exterior, deva fazer-se valer como nacionalidade e, para o interior, deve organizar-se como estado. A palavra sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) provém do século XVIII, quando as relações de propriedade já lograram livrar-se da comunidade antiga ou medieval. A sociedade civil desenvolveu-se como tal somente com a burguesia (*Bourgeoisie*); a organização social que desenvolve imediatamente a produção e a circulação, que em todos os tempos forma a base do estado e das demais superestruturas idealistas, foi constantemente designada pelo mesmo nome. (DI. (cf. Bibliografia) p. 33, Cf. HF. p. 130)”. Na medida em que Marx se distancia do direito e aprofunda as relações concretas de homem a homem, a sociedade civil vai ganhando em dimensão sociológica até passar finalmente a designar a sociedade burguesa.

pensamento e a vontade penetram o mundo e as relações humanas, trazendo-os para a universalidade. E, por fim, acima da legalidade moral e jurídica e da racionalidade formal da sociedade civil, encontra-se o estado cuja onipotência é de tal sorte que as esferas anteriores da vida social aparecem como momentos de seu desenvolvimento dialético. Com efeito, embora a legalidade já esteja presente no costume, somente ao ser formulada pelas instituições políticas é que ganha plena racionalidade e, por conseguinte, existência determinada e concreta. O que vale a posse efetiva da terra se não for reconhecida em cartório? Do mesmo modo, o determinismo econômico, na medida em que constitui condição *sine qua non* de toda planificação, converte-se no instrumento através do qual o estado realiza sua política econômica, numa forma de liberdade, embora seja a negação da vontade estatal. A família, a indústria e o comércio reivindicam na verdade uma autonomia diante do estado, entrando muitas vezes seus interesses particulares em conflito com os interesses da coletividade. Essa radical contradição entre o homem privado e o cidadão, entre os negócios particulares e os públicos, característica fundamental da sociedade contemporânea, não nega por fim ao estado o caráter de uma totalidade superior onde se resolvem todos os conflitos sociais? Muito pelo contrário, é desta tensão que, segundo Hegel, provém o estado como processo e como *organismo* real. Nossa sociedade não possui a bela unidade da cidade grega, onde a *respublica* se confundia com os interesses de cada um. O princípio do pleno desenvolvimento da personalidade, incorporado à história pelo Cristianismo, trouxe à Antiguidade, um desequilíbrio que esse período não pôde suportar. O cidadão da Roma antiga foi obrigado então a abandonar a vida pública, a aferrar-se à propriedade privada e a afastar-se do estado como de um poder que lhe era estranho. A sociedade moderna, porém, encontra-se em situação totalmente diferente. Hoje é impossível suprimir os direitos da subjetividade e voltar à força a uma unidade imediata que, para nós, ainda que se afigure como ideal esteticamente válido, perdeu todo sentido como forma de organização política. Ademais, o estado moderno é suficientemente forte para manter, em circunstâncias normais, a individualidade plena ao lado da vida coletiva. “O princípio dos estados modernos tem esta força e esta profundidade inauditas de deixar o princípio da subjetividade ultimar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e ao mesmo tempo *retomá-lo* numa unidade substancial e manter assim esta unidade neste mesmo princípio”¹. Em outras palavras: a organização dos estados modernos é em si mesma uma totalidade existente que se alimenta da contradição entre o público e o privado, pois a vida privada, negação da pública, tem origem e reconhecimento no interior do estado. De fato, só ele garante e mantém a liberdade da pessoa, a mesma liberdade que ela invoca ao lutar contra o que considera as exorbitâncias do poder estatal, só ele enfim suprime a liberdade outorgada em casos de calamidade pública. A nação, por sua vez, tal como se dá imediatamente, além da batalha de um contra todos, apresenta certos princípios coletivos que são a imagem atenuada da comunidade estatal: a família, onde os indivíduos se encontram naturalmente limitados pelas obrigações de parentesco; a unidade de trabalho, onde cada um ao lutar por seus interesses se insere na sociedade segundo seus talentos e sua honra. Desse modo o estado, entendido como um processo racional e real, ou em termos hegelianos concebido como ideia, somente ganha existência determinada por intermédio da família e da sociedade civil, formas associativas a realizá-lo na medida em que negam o seu princípio: o estado é uma substância ética autoconsciente realizando a união dialética da família e da sociedade civil organizada corporativamente. Em termos mais simples, o Estado moderno, ao invés de consistir na unidade indiferenciada de pessoas públicas como no caso da Grécia antiga, resulta da síntese viva do público e do privado, da superação do conflito que só na

¹ Hegel: Idem § 260, p. 251.

aparência não desfecha, já que por estado nada mais se entende senão o processo vital proveniente do contínuo realizar dessa radical contradição.

Dar essa solução não equivale porém a resolver no pensamento um conflito estritamente real? Antes de passarmos à crítica “dessa mística que se degenera em mistificação”, como dizia Marx, é preciso prolongar ainda um pouco esta rápida introdução à doutrina hegeliana do estado. Estudemos o conceito de soberania interna. Sendo, como o próprio Hegel acentua¹, de difícil compreensão para o pensamento formal, nos fornecerá por isso mesmo um exemplo magnífico e sucinto do procedimento da dialética idealista.

Vimos que, tanto para quem se limita a registrar a aparência da vida cotidiana como para Hegel, o Estado é a substância e a matriz da vida em sociedade. A ação política consciente converte-se dessa forma no paradigma da ação social, a cidadania na mais alta destinação do homem. Não há de fato fenômeno social contemporâneo que não traga a marca de uma instituição política. O Estado certifica o nascimento da criança, dando-a à luz social, ele a educa para a comunidade e a mata na defesa dos pretensos interesses coletivos, reconhece a personalidade jurídica de uma firma e estabelece a legitimidade ou a ilegitimidade dos negócios, e por fim é quem concretiza a vontade de todos, vontade universalizada pelo conhecimento e pela razão. Consideremos mais de perto essa vontade universal² que os órgãos estatais têm a missão de cumprir. Nunca é propriamente singular, mera manifestação dos desejos e dos impulsos pessoais. Para que possa ter alcance coletivo, deve sempre cumprir os anseios de um grupo qualquer, ter audiência junto a um público. Mas a vontade universal bruta, a fim de efetivar-se, necessita passar por um processo de racionalização que, no fundo, é uma tomada de consciência. Transformada por exemplo num projeto de lei, é encaminhada para os órgãos técnicos encarregados de estudar sua viabilidade e sua significação socioeconômica. Só depois de obter os pareceres favoráveis indispensáveis é que se submete à decisão do chefe do Estado para ser aprovada ou vetada. Se for sancionada, dará então origem a uma série de providências a cumprir num contexto mais amplo. Ao chegar à esfera da decisão, a vontade alcançou seu mais alto grau de universalidade, consistindo na vontade que é conhecimento e que se quer como vontade, isto é, vontade que tanto deseja um conteúdo determinado como confirma os processos e as instituições que a elevaram até a forma consciente e generalizada. Isso significa que a vontade universal só se desenvolve e se mantém: 1 – se for articulada num todo mais amplo, engajada numa certa política; 2 – se vincular-se a um indivíduo que não se comporta como pessoa singular mas exclusivamente como representante da ideia em ação, isto é, como funcionário. “Estas duas determinações: que os negócios e os poderes particulares do Estado não são nem para si nem se fixam independentemente da vontade particular dos indivíduos, mas têm sua raiz mais profunda na unidade do estado como um simples Eu mesmo – constituem a *soberania* do estado”³. Em outras palavras, a soberania consiste na vontade de todos se organizarem num sistema e numa unidade semelhante a um eu abstrato. A partir desse universal concreto passa Hegel então à pessoa do soberano. Já que a soberania não é senão uma unidade pensada, só existe encarnada numa subjetividade, numa pessoa humana. O

¹ *Idem*, § 279, p. 285.

² Hesitamos na tradução de “*allgemeiner Wille*”. Se levássemos em conta que é uma reinterpretação de um conceito de Rousseau, deveríamos traduzi-la por vontade geral. Hegel porém distingue a vontade universal, manifestação plena do espírito objetivo, o racional em e para si da vontade”, e a vontade comum que nasce da comunhão das vontades individuais (*Idem*, § 258, p. 243). A vontade geral de Rousseau configura pois, segundo Hegel, a conjunção de vontades individuais e abstratas, enquanto o seu conceito faz dessa conjunção uma manifestação superior do espírito universal que transcende o nível das relações jurídicas.

³ *Idem*, § 278, p. 283.

soberano é em última análise a pessoa a encarnar a soberania de uma nação, o indivíduo que realiza a substância divina concretizada no espírito do povo¹.

A grande aventura de Feuerbach foi inverter esse processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens. Passar da vontade universal para o conceito de soberania, deste para o de subjetividade, para em seguida desembocar na pessoa do monarca, equivale a substantivar todos esses predicados a fim de poder explicar o sujeito real, suas ações e sua realidade empírica, por intermédio das relações lógicas que os predicados mantêm entre si. Se aos predicados for atribuída autonomia substantiva, se a soberania for independente do soberano, faz-se mister então encontrar um novo substrato onde o predicado possa residir, uma substância separada do indivíduo, abstrata e divina, que num movimento de autodeterminação resulte nos sujeitos particulares. Essa é a crítica desenvolvida pelo jovem Marx, num momento em que se diz discípulo de Feuerbach, contra o conceito hegeliano estudado. “Hegel substantiva (*verselbständig*) os predicados, os objetos, mas os substantiva separados de sua independência efetiva, de seu sujeito. O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito efetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel em vez de partir do ser real (*hypokéimenon*, sujeito) parte dos predicados da determinação universal é que se faz mister um suporte para essas determinações, a ideia mística vindo a ser esse suporte. Nisto é que consiste o dualismo, pois Hegel não considera o universal como a essência efetiva do finito-real, isto é, do existente, do determinado, ou não considera ser efetivo o *verdadeiro sujeito* do infinito.

“Assim a soberania, a essência do Estado, é encarada primeiramente como uma essência autônoma, objetivada. Mas esse sujeito aparece então como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania nada mais é do que o espírito objetivado dos súditos do estado”.² Se considerarmos a vontade do soberano, na sua qualidade de vontade universal temos, com efeito, a ilusão de que é completamente autônoma e absoluta, determinante em relação à pessoa concreta que porventura vier ocupar o cargo. Admitida porém essa autonomia substantiva na sua integridade e reconhecida a necessidade do universal residir num suporte qualquer – já que se procura evitar toda sorte de platonismo – não resta outro caminho senão tomar a vontade universal dada como manifestação de uma vontade superior, do Espírito divino que permeia a história, cujas figuras são o seu autodeterminar segundo leis formais que de próprio se impõe. Dessa maneira a soberania deixa de ser propriedade do sujeito real, príncipe ou povo, para vir a ser tomada como predicado divino a encarnar-se num sujeito. O concreto finito é constituído pela síntese de determinações abstratas e finitas, de sorte que seu conhecimento não consiste na descoberta de leis empíricas que regem seu movimento, mas na prescrição das leis lógicas, as únicas racionais, que governam a produção das determinações abstratas no seu movimento de concreção. O modo pelo qual o *conceito* se determina identifica-se ao modo de efetivação do ser. “O verdadeiro interesse, diz Marx, não reside na filosofia do direito, mas na lógica. O trabalho filosófico não consiste no pensar vir a encarnar-se em determinações políticas, mas no volatilizar as determinações políticas existentes em

¹ É de notar que a realização da vontade, subordinada ao movimento ternário do conceito, implica numa particularização e, portanto, na encarnação da soberania num soberano individual. Essa teoria é oposta a de Rousseau que faz da soberania o exercício da vontade geral e, por conseguinte, uma atividade que nunca se dirigirá a um conteúdo particular. Por isso a soberania é atributo inalienável do povo, único soberano.

² Marx: KHR, p. 225.

pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa mas a coisa da lógica o momento filosófico. A lógica não serve para provar o estado mas é o estado que serve para provar a lógica”¹.

O primeiro passo dado na direção de uma dialética materialista foi destarte uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana. Contra as abstrações da filosofia hegeliana ele oporá a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo. Desse modo, as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida. No entanto, qual é o alcance dessa crítica da lógica hegeliana? Tomar a vida como ponto de partida significa na verdade inverter por completo a lógica que partia da oposição do Ser e do nada. Mas isto não implica necessariamente em libertar-se por completo dos mecanismos explicativos de Hegel cuja fundamentação estriba-se no movimento do conceito. A libertação só se dará com efeito se encontrarmos um processo vital antepredicativo capaz de explicar todo movimento que não se reduz ao entrechoque mecânico de partículas elementares. Faz-se assim mister um fundamento anterior à lógica cujo desenvolvimento elucidará tanto as determinações abstratas do pensamento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade. O conceito de trabalho vem responder a essas dificuldades. Interpretado como atividade material orientada por um projeto, parece cumprir às mil maravilhas a tarefa que lhe cabe. Consiste em primeiro lugar no esforço do indivíduo para superar a particularidade de sua situação carente e alcançar a totalidade da satisfação, de modo que realiza sem qualquer recurso ao pensamento, ao movimento do conceito, a união do particular e do universal. Depois, ao introduzir no mundo a universalidade do projeto e com ela a negação e a temporalidade, propicia novo tipo de explicação científica, distinta tanto do mecanismo clássico como da antiga noção de finalidade que, em última instância, desembocava na concepção de Deus como arquiteto do universo. Pelo trabalho podemos chegar a compreender o *sentido* de uma ação social, o alcance de suas consequências e sua transitoriedade intrínseca, sem precisar recorrer à finalidade divina. Daí o constante emprego da categoria de trabalho por autores tão diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre etc., pois todos, embora interpretem a seu modo o mesmo ponto de partida, se pretendem opor-se à lógica hegeliana sem abandonar a dialética, precisarão de um conceito, ou melhor, de um processo vital que vincule o sujeito ao universal. No entanto, os dois termos a serem vinculados não podem ser completamente heterogêneos. Por sujeito não se entenderá a mimada absolutamente individual, fechada sobre si mesma, pois desse modo nunca formará a universalidade concreta da *organização* onde cada parte age e se coloca em relação ao todo. No máximo, formaria um *agregado* cujas partes estariam reunidas por uma força exterior. De sorte que o sujeito desde o início será organizado, possuirá uma universalidade básica potencial a ultrapassar o isolamento da individualidade imediata.

¹ *Idem*, p. 216 – Já que nosso intento se resume em colocar o problema da redução das relações jurídico-políticas para as relações sociais a fim de investigar o sentido atribuído a essas últimas pelo jovem Marx, não pretendemos de modo algum ter esgotado o problema da alienação política nos textos de juventude. Para uma análise mais detalhada cf. a obra citada do Pe. Calvez, p. 161 e segs. A primeira crítica marxista dirige-se com efeito contra a separação e abstração do estado enquanto esfera autônoma da vida social-, cuja independência deverá ser superada no momento em que todos participarem de suas decisões. No entanto, não importa apenas denunciar a alienação do estado, mas sobretudo explicar o seu grau e sua natureza e suas funções no interior de um modo dado de produção, em particular na sociedade capitalista. Tais questões certamente seriam tratadas por Marx de um modo sistemático se o programa anunciado no início da KPÖ tivesse sido cumprido. Ao tomar apenas a denúncia como a crítica marxista definitiva, Calvez, acreditamos, limita sobremaneira o aspecto sociológico da teoria.

Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (*Gattungswesen*), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária. O que significa porém essa sociabilidade natural? Feuerbach a toma como um dado primitivo, constatado pela mesma percepção que vê uma espécie animal num conjunto indefinido de indivíduos semelhantes. Graças ao entendimento, o homem, na qualidade de ser vivo, representa-se todo o universo; em particular, toma consciência de seus semelhantes com quem naturalmente mantém uma série de relações concretas. Se esta interpretação é suficiente para um autor que, como veremos, interessa-se muito pouco pela história, por certo não poderia satisfazer a Marx por muito tempo, já que desde o início de sua carreira debatia problemas políticos. A necessidade de dar conta da historicidade da natureza humana e, por conseguinte, de introduzir na espécie o progresso e o enriquecimento cumulativo o conduzirá cada vez mais longe de Feuerbach. Examinaremos mais tarde os pontos essenciais dessa ruptura, por agora nos importa apenas salientar que ambos os autores começam por tomar o sujeito vivo como o ponto de partida da nova dialética.

O homem como ser genérico, entretanto, não é perceptível como a coisa, nem sua universalidade é constatada em cada momento. De imediato observa-se ao contrário a luta de um contra todos na mais completa negação da sociabilidade originária. Qual é o sentido pois do recurso a uma universalidade primitiva invisível para explicar o antagonismo apresentado empiricamente? Acresce ainda que a ciência não consiste na reprodução intelectual dos dados imediatos. Se a essência estivesse no rosto do fenômeno, desnecessário seria o esforço da investigação científica, pois de um só golpe teríamos a compreensão da realidade presente. Não há ciência sem o trabalho de triturar as significações vividas e, dessa maneira, de transpô-las para o nível mediato do conceito. Ora, o jovem Marx percebe desde logo que a dialética hegeliana, em que pese ao extraordinário desenvolvimento de suas mediações conceituais redundando numa acomodação política. Ao transformar o fato num momento da evolução do universal, Hegel na verdade empresta-lhe a nova dimensão que o transfigura num passo necessário do conceito, num momento doloroso mas inevitável de sua realização. Mas as contradições reais que dilaceraram nossa época, por resolverem-se na movimentação do infinito, acabam por deixar de exigir a solução concreta que as erradique do mundo. Na *Filosofia do Direito*, por exemplo, Hegel estuda como o espírito, ao dividir-se em suas próprias esferas reais – família e sociedade civil – na qualidade de seus aspectos finitos, tende a sair de sua idealidade para si e a realizar sua infinidade, procedendo para esse fim à distribuição dos indivíduos por essas esferas. Se a distribuição parece pois inteiramente arbitrária, no fundo está a obedecer à necessidade do conceito¹. Marx comenta esse trecho da seguinte maneira: “A relação *real* consiste em ‘que a repartição do material do estado é, nos indivíduos, mediada pelas circunstâncias, pelo livre-arbítrio e pela própria escolha do destino’. A especulação anuncia esse fato, essa *relação real*, como uma *manifestação*, como um fenômeno. Essas circunstâncias, esse livre-arbítrio, essa escolha do destino, essa *mediação real* são apenas *manifestação de uma mediação* que a ideia real executa consigo mesma e que se passa atrás do pano. A realidade não é expressa enquanto tal mas como outra realidade. A empina habitual não tem como lei seu próprio espírito mas um espírito alheio, enquanto a ideia real não tem sua existência na realidade desenvolvida a partir dessa ideia mas na empina habitual”². A realidade concreta, transformada num momento do absoluto, passa a ser regida por uma necessidade oculta que unifica os momentos aparentemente dispersos. Mas o aparente não é desmistificado, de modo que a doutrina nada mais é do que uma mistura de especulação abstrata e de empirismo banal.

¹ Hegel: *Idem*, § 262, p. 254.

² Marx: KHR, p. 206.

Ainda mais, a realidade de que se parte termina por ser tomada como um resultado místico. A especulação abstrata desemboca na justificação do formalismo e do laicismo do estado contemporâneo com a consequente glorificação da pretensa neutralidade que assume diante dos conflitos da sociedade civil. Doutrina que, pondo termo ao movimento de renovação iniciado pela filosofia alemã, realiza na esfera do pensamento a revolução concreta dos franceses, como Feuerbach e Marx não se cansarão de repetir. O empirismo entretanto descreve e justifica o *status quo*, transcrevendo para o absoluto contradições meramente epocais. “Não se deve censurar Hegel porque descreve a essência do estado moderno tal qual é, mas porque toma o que é como *a essência do estado*. Que o racional seja real, isso se prova em *contradição com a realidade irracional*, que por toda parte é o contrário do que exprime e exprime o contrário do que é”.¹ Hegel chega pois à descrição correta do estado burguês como fenômeno político, mas não vê que a aparência descrita corretamente é irracional e não corresponde à verdade do fenômeno. Ora, essa crítica equivale a pedir a Hegel que renuncie à sua lógica abstrata para adotar outra que, segundo Marx, exprimiria o movimento interno do objeto. Qual é porém a viabilidade dessa lógica manter-se fiel ao pensamento dialético? Por mais anti-hegeliano que seja o seu princípio, nunca deverá romper inteiramente com a matriz antiga, pois será preciso conservar ao menos o movimento ternário do conceito e a teoria da contradição. Basta entretanto uma breve consideração da resposta hegeliana a esses problemas para nos convencer de que “o núcleo racional do método” não se deixará separar tão facilmente do contexto.

Tomemos como ponto de partida a oposição entre o sujeito e o objeto, atuante na consciência individual. Conhecer a verdade absoluta desse objeto implica em identificar o pensamento a ele, na apropriação tanto do momento intelectual da coisa como do momento objetivo da consciência. Para Hegel o conhecimento perfeito não consiste na representação de uma objetividade distante e sempre alheia, mas demanda de um lado a supressão das limitações da consciência individual e, de outro, a anulação das particularidades do objeto, transformado num momento do universal. O conhecer acabado pressupõe assim a superação da contradição entre o sujeito e o objeto e o instalar-se numa racionalidade absoluta, muito acima de nossas limitações psicológicas. Por isso, o conceitual se instaura pela reunião do em si e do para si, no caso, do em si da coisa e do para si da consciência; não pode consistir na mera universalidade abstrata, como a que possui por exemplo a representação do triângulo, mas deve ser animado por uma contradição, pela tensão do em si e do para si, entre a universalidade inicial e a particularidade negadora. O conhecimento não visa pois construir um modelo reduzido da coisa, procura ao contrário surpreender o movimento vivo do seu ser assim, do seu condicionamento e sua destinação.

Vejamos em que condições se dá a estruturação ternária desse conceito. Em primeiro lugar, como totalização da universalidade e da particularidade, como transpasso de um termo a outro da contradição, está a conservar no imediato a oposição que lhe dá origem. A singularidade totalizante não suprime nem a particularidade nem a universalidade, mas se nutre continuamente da contradição, é esta mesma na aparente quietude do círculo em intenso movimento. Não há dúvida de que a lábil identidade esquece os trâmites de sua vida passada, deixa de lado a unilateralidade da primeira oposição, a fim de se pôr como uma imediação. Consistindo todavia no suprimir posto em si mesmo da contradição, sempre supõe a passagem do universal ao particular e a deste ao singular, que recupera de modo mais rico o ponto de partida. Daí o conceito inexistir se não transpassar pela triplicidade.

¹ Marx: KHR, p. 266.

Implica, em segundo lugar, numa concepção muito peculiar da finitude. À primeira vista, uma coisa aparece como um feixe de propriedades, de qualidades ligadas entre si, mas desde logo cada determinação é uma negação, um afirmar-se contra o outro, um eliminar-se recíproco. O ser mesa exclui o ser outros objetos da sala; sua primeira positividade equivale a uma primeira negação¹. Hegel porém não se contenta com a simples oposição entre o ser-em-si e o ser-outro. Se cada objeto finito possuísse uma positividade irreduzível, conteria uma incondicionalidade que o transformaria numa substância e até mesmo numa infinidade ao lado de tantas outras. Tocamos num dos pontos nucleares dessa filosofia: a reflexão do estatuto do finito diante do infinito². Ela põe em xeque precisamente a ideia de o finito estar diante do infinito, como se um estivesse ao lado do outro, como se entre ambos se infiltrasse uma cesura que, delineando o limite do infinito, o marcasse de finitude. Na convivência contínua do finito e do infinito, o primeiro caracteriza-se apenas como um momento do segundo no qual este se delimita e se confirma; o finito consiste na face imperturbável da violência contraditória da infinidade. Além do mais, o infinito não se define pela mera negação do finito, como pode acontecer com o infinito matemático. Tratando-se de uma substância infinita e não da atualização de uma simples forma, não pode a infinidade resumir-se na corporificação do “assim por diante”, na determinação obtida por meio da reiteração do mesmo operador, pois desse modo estaríamos pondo lado a lado o finito e o infinito e, por conseguinte, separando o finito do infinito, o que resulta na dissolução deste naquele. Como configurar entretanto a infinidade absoluta neste seu converter-se em finito? Como conciliar ao *mesmo tempo* e sem o recurso da diversidade de perspectivas (o objeto é finito deste ponto de vista e infinito do outro) as determinações opostas?

Hegel pretende levar às últimas consequências o caráter móvel, precário e perecível da finitude³. Tomemos por exemplo um ovo sobre a mesa, na sua qualidade de objeto inanimado. Dá-se como o conjunto de propriedades imediatamente separadas das outras, isto é, uma positividade diante de uma negatividade. Consideremos unicamente o lado mais, abstrato dessa oposição concreta: a tensão entre o ser-em-si e o ser-outro. Enquanto oscilamos entre ambos os termos, considerando negativo ora um lado ora outro da contradição, nunca nos libertaremos da unilateralidade do processo; no máximo o levaremos ao ponto limite, atingindo apenas a má infinidade da justaposição. Quando porém levarmos em conta o fato do ser-em-si estar determinado pelo ser-outro, de um existir graças à presença do outro, visualizamos a inserção do ser-outro no corpo do ser-em-si. Enquanto oscilarmos entre o ovo e o não-ovo (todos os outros objetos inanimados) estamos passando de um termo a outro, sem conseguir desvendar o caráter parcial da proposição: “o ser-em-si não é o ser-outro”. No entanto, ao atentarmos para o fato do ser-em-si do ovo ser definido pela exclusão das outras coisas, isto é, pelo próprio ser-outro, convencemo-nos da validade da proposição: “o ser-em-si é o ser outro”. Ambas as proposições especulativas são pois verdadeiras ao mesmo tempo e da mesma perspectiva, de modo que a exclusão de uma reduziria a verdade da outra. Mas se o ser-outro faz parte do ser-em-si, este transformou-se numa privação a ser preenchida e aquele no dever-ser do processo. No nosso exemplo, o ovo perde sua qualidade de ser-aí sem qualquer interioridade, comum a todos os objetos em si, para ganhar a nova dimensão de ser objeto destinado a vir a ser animal, uma interioridade viva que deverá desdobrar-se. Em termos abstratos, a determinação se transforma na limitação a que se opõe um dever-ser inscrito na própria coisa. Nesse processo de superação da imperturbabilidade do ser-em-si pelo ser outro

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, p. 102.

² Gérard Lebrun: primeiro capítulo do livro inédito sobre Hegel.

³ Hegel: *WL*. p. 118 e segs.

surge o infinito como a interioridade que se põe a si mesma, graças ao continuo suprimir dos aspectos parciais de cada momento do desdobrar-se do objeto e do seu conhecimento. Seja portanto qual for o objeto de que partimos, se explorarmos suas determinações contraditórias, se descobrirmos o traçado de sua morte, desembocaremos irremediavelmente no absoluto. Por aí compreendemos a radical oposição de Hegel e de Espinosa. Ambos partem da substância infinita, mas enquanto o último vê o finito, o modo, como afecções dessa substância que não podem subsistir nem serem concebidas por si mesmas, isto é, apenas na qualidade de ser-em-si delimitado pelo ser-outro, Hegel, além de aceitar essa contradição, também afirma sua identidade, fazendo do finito um momento que possui em si a destinação da infinidade. Em resumo, Hegel não se detém na primeira negação, na determinação quer do ser-em-si quer do ser-outro, mas nela considera ainda uma segunda negação, a negação da negação, que eleva imediatamente o positivo e o finito à infinidade do absoluto.

Devemos por fim mencionar a nova noção de singularidade postulada pelo hegelianismo. Enquanto a coisa permanecer dilacerada entre o seu condicionamento e sua resultante, na tensão do ser-em-si e do ser-outro não logrará a autonomia e a unicidade próprias do singular. Este só se constitui quando o objeto se põe a si mesmo, reflexiona, retoma no próprio interior o que deixou sair de si, atinge enfim a espiritualidade, a infinidade e a determinação do para si. Desse modo, a autoconsciência dá o exemplo mais próximo da singularidade¹, sem contudo possuir qualquer privilégio tanto na ordem do ser como da do conhecer; pois o que importa é, por assim dizer, a estrutura ternária da consciência, sua determinação abstrata de conciliar a universalidade do projeto e a particularidade de sua situação. Na medida em que toda objetividade plena configura a trindade conceptual, só é real e verdadeiro o espiritual, o continuo produto da negação da negação.

Cumpra salientar as seguintes condições para uma dialética no sentido hegeliano. Primeiro, não há propriamente a dedução de algo distinto do que já foi posto pelas condições iniciais². Tudo já fica dado no início, de modo que a análise se limita a encontrar a mediação desse imediato ocasional, a suprimir a unilateralidade das primeiras determinações. Em segundo lugar, o finito surge dilacerado por determinações contraditórias, a atuarem *concomitantemente*; marcado com o sinal de sua morte, como solução precária de uma oposição radical. Enquanto produto da conciliação de inconciliáveis, resulta necessariamente de uma dupla negação, consiste por isso numa idealidade e numa espiritualidade. É em suma o próprio infinito no modo de sua autodeterminação. Daí ser impossível separar o movimento ternário do conceito, a infinidade da substância e o caráter inovador da negação da negação. Somente a singularidade espiritual conjuga o universal e o particular. De outra parte, se a dupla negação operasse entre positivos, estaríamos sempre no interior da mesma positividade inerte, já que o último termo teria as mesmas características do primeiro.

Tendo em vista tais requisitos, como é possível imaginar uma dialética materialista? Se partimos da natureza e do positivo, como a dupla negação manterá sua imprescindível função inovadora? Em que medida poderemos conservar o movimento ternário universal-particular-singular sem referi-lo ao momento intelectual da coisa, ao conceito, e sem que essa coisa seja fundamentalmente uma espiritualidade? A mera possibilidade de fazer essas perguntas mostra que a noção de dialética materialista cria inúmeras dificuldades, cuja discussão infelizmente não tem sido levada a cabo. É nossa tarefa examinar como Feuerbach e o jovem Marx tentaram resolvê-las.

¹ Hegel: *WL*. p. 148.

² Hegel: *WL*. p. 56.

*Origens da dialética do trabalho***CONCLUSÃO: A dialética redentora**

José Arthur Giannotti.

Durante o desenvolvimento de nosso estudo, o homem como espécie manteve a posição de princípio fundamental da primeira versão do materialismo dialético. Configura a totalidade inicial autodeterminante que fixa os trâmites a serem seguidos pelo movimento ternário das categorias; instala uma finalidade voltada sobre si mesma, um ser a existir por intermédio de seus próprios recursos, um objeto natural que, em virtude de sua reflexão determinante, se revela essencialmente sujeito. A espécie não é vista pois como um conceito elaborado pelo entendimento para ordenar a multiplicidade do sensível em totalidades fenomênicas postas como fins naturais; constitui, ao contrário, um dado pré-intelectual, uma formação da natureza que, apesar de ser negada a todo instante pelo egoísmo dos indivíduos, está sempre a delinear os limites dentro dos quais tem *sentido* a guerra histórica de uns contra os outros. Como totalidade vital reflexionante supõe uma objetividade anteposta que, embora se contraponha a ela, fornece-lhe o material necessário à nutrição e desenvolvimento. Não se trata evidentemente de duas objetividades separadas de forma radical: a espécie humana e a realidade exterior, mas de dois momentos contraditórios de um mesmo real, de uma objetividade-sujeito que durante o movimento de autodeterminação se diferencia e se separa em dois polos antagônicos: homem contra natureza, a prometerem em seguida a pausa da reconciliação. O início é constituído em suma pelo universal natureza, ou em outros casos pelo universal homem, que se particulariza em dois polos contraditórios.

À primeira vista, o princípio parece obedecer a um dos requisitos estipulados por Hegel para o funcionamento do método dialético: partir de uma universalidade indeterminada e imediata que se põe como tendência à particularização¹. Mas o movimento em Hegel se dava exclusivamente no nível das determinações intelectuais. Embora reconhecesse que os seres vivos e outras instituições sociais possuem aquele impulso no nível do concreto, seu interesse sempre se dirigia à forma que lhes conferia atividade. A razão é a única fonte de atuação, tudo se determina pela forma. Daí ser a vida a primeira manifestação da ideia. É preciso distinguir todavia a vida da forma e a vida natural. A primeira, conceito adequado à sua objetividade, é apenas uma ideia abstrata que nasce da verdade do ser e da essência por um processo dedutivo. Partindo-se de pressupostos lógicos, referentes a categorias mais abstratas, chega-se a uma outra categoria mais rica, a vida, imediatamente adequada à objetividade posta por ela. A segunda, ao contrário, na sua dimensão biológica ou espiritual, tem pressupostos concretos e provém da interiorização da natureza inorgânica. Trata-se em suma de distinguir uma categoria, uma forma, um princípio racional, de um processo concreto, inserido no contexto da natureza ou do espírito objetivo, que, contudo, tem naquela forma o impulso de sua determinação².

Assim como são diferentes as deduções, que se movem em níveis absolutamente distintos, também se diferenciam as consequências, embora as determinações biológicas tenham por princípio longínquo as determinações categoriais. Importa lembrar que a ideia de vida se fixa num processo vital, no *elan* de colocar-se como alma individual diante de uma objetividade que lhe aparece antagônica apesar de sua fundamental adequação. O sujeito surge

¹ Hegel: *WL. II*, p. 499.

² *Idem*. p. 415.

como totalidade totalizante, organismo, meio e instrumento de seus próprios fins. Suas partes são órgãos em função do todo, que se empenha contudo em reduzir a realidade exterior. O indivíduo volta-se contra o mundo pressuposto, mas firma-se como fim em si mesmo; não deixa de lançar-se na conquista do objeto, embora esteja convencido de sua nulidade.

O processo vital tem início no carecimento, nele o ser vivo se nega e se reporta à objetividade indiferente em si. No entanto, a perda de si é paralela à manutenção da identidade de si: o indivíduo não se dissolve no mundo exterior como uma de suas partes, mas se contrapõe a ele com todo vigor. Para resolver essa contradição fundamental deve trabalhar o mundo, ferir o objeto com instrumentos mecânicos, dirigir contra ele todas as forças de seu ser. Num determinado ponto porém o fim externo se interioriza, interrompe-se o processo mecânico atuante no objeto para determinar o próprio sujeito: a finalidade externa transmuda-se em interna. "A finalidade externa, que primeiramente é produzida pela atividade do sujeito no objeto indiferente, é com isso superada, e, por conseguinte, o conceito não somente pode converter-se na forma exterior desse objeto mas também deve pôr-se como sua essência e como sua determinação imanente e penetrante, adequada à identidade primitiva"¹. Em outras palavras, já que a objetividade contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância posta pelo próprio conceito, o processo vital, que se realiza no trabalho segundo os moldes da finalidade externa, pode superar-se a si mesmo, transpassando o mundo para firmar-se como fim em e por si. A única garantia de que o processo vital, baseado no carecimento, esgote a realidade levantada contra ele reside pois no caráter conceitual dessa realidade. Se não fosse uma *objetividade* vinculada ao conceito, se se apresentasse como mera exterioridade fenomênica, o processo nunca teria fim, porquanto a coisa em si, escondida atrás dos fenômenos, estaria a postular *ipso facto* a reiteração indefinida do trabalho. Graças porém à inteligibilidade dos objetos, o indivíduo transpassa a realidade antagonica, colocando-se como fim em si absoluto, realizando a ideia que, nascendo agora da objetividade, *produz-se* a si mesma².

A esse processo lógico, onde cada figura representa uma determinação abstrata, onde por exemplo o carecimento é mais uma categoria racional, um impulso da razão, do que um comportamento efetivo, Feuerbach e o jovem Marx pretenderam emprestar uma concretidade originária, vitalista e antepredicativa. Para isso, o que Hegel distinguia cuidadosamente (a ordem das determinações categoriais e a ordem das determinações naturais), deve confluir num mesmo processo. A natureza surge em lugar da ideia, o procedimento concreto do ser vivo *naturalmente* haverá de determinar-se segundo a triplicidade hegeliana do conceito. Em que condições porém se dá essa identificação? Em primeiro lugar, a natureza não poderá ser concebida apenas como totalidade, conjunto de órgãos a cumprirem uma mesma função, mas deverá possuir o caráter de um todo *reflexionante*, capaz de autoprodução e autodiferenciação e provido de um impulso natural de particularizar-se em espécies inferiores. Vimos o jovem Marx considerar óbvio ter o ser vivo objetos reais como meios de sua autoprodução³, mas por trás dessa simples evidência percebemos a ingenuidade de conceber a natureza como um universal, com todas as determinações conceituais que lhe compete, sem contudo se firmar como desenvolvimento categorial. A natureza possuiria assim a capacidade natural de determinar-se na hierarquia dos gêneros e das espécies, numa ordem e numa pureza que só o conceito poderia admitir. Outras vezes, pressentindo talvez essa dificuldade, o jovem Marx dá outro rumo à sua investigação, carregando a espécie humana com toda a responsabilidade pelo universal. Veremos entretanto logo em seguida que esta hipótese também não será procedente.

¹ *Idem.* p. 425.

² *Idem.* p. 426-7.

³ Cf. Cap. III, § 2.

Suponhamos feita a identificação da natureza com a universalidade e imaginemos esta na qualidade de emanção intelectual ou psicológica daquela. Nem por isso desaparecem as dificuldades. Ao imbricar as duas ordens de determinação, as figuras concretas passam a manter entre si relações de uma nitidez e de uma determinabilidade que somente eram compatíveis com as propriedades do conceito. Hegel cuidava, por exemplo, de distinguir os pressupostos da ideia de gênero dos pressupostos do gênero biológico, de maneira a garantir as diferenças na particularização de ambos. A categoria gênero confirma sua natureza lógica na capacidade de particularizar-se em dois momentos que em si mesmos conservam por inteiro a universalidade genérica inicial. Tendo em vista porém que a natureza se caracteriza por obliterar o movimento do conceito, tendo em vista que o concreto, originando-se da conjunção de muitas determinações abstratas, nunca realiza nenhuma delas em sua pureza, fica patente a impossibilidade de as espécies naturais manterem uma contradição imediatamente dialética. Cada gênero possui mais de duas espécies que, por sua vez, não conservam em si a universalidade originária no modo da negação¹. Feuerbach e o jovem Marx, porém, ao fazerem do gênero uma determinação natural, continuam a pensá-lo com a mesma estrutura da categoria gênero, aceitam a mesma oposição das espécies a fim de sobre ela colar a triplicidade do conceito.

Identificar as duas ordens de determinação redundava, além do mais, numa dificuldade ainda maior para o pensamento que se quer manter dialético e materialista. É sabido que Hegel nega a leitura aristotélica do movimento de uma maneira muito mais drástica que os físicos do Renascimento. Pretende compreender como o móvel pode ser afetado *concomitantemente* por determinações contraditórias: agora estar aqui e acolá, existir em si e no outro e assim por diante. A solução tradicional supõe um terceiro termo substancial a servir de substrato aos opostos, de modo a esses serem tomados quer na qualidade de determinações providas de perspectivas diferentes, quer na qualidade de determinações que se sucedem no tempo. Para Hegel, ao contrário, nem toda contradição (por exemplo, A é infinito) deve ser resolvida graças a diferenças de pontos de vista (A é finito da ótica humana mas infinito da divina) ou graças à ação conciliadora do tempo (A é finito agora mas depois será infinito). A análise hegeliana quer encontrar uma vinculação *multilateral* e *concomitante* dos opostos que, por isso mesmo, afetarão por inteiro o substrato substancial². Desde que se ocupa de oposições imediatas a resolverem-se no plano exclusivamente lógico e conceitual, a dialética hegeliana não poderia conceber a temporalidade como parâmetro exterior às coisas; deverá fazer com que ela nasça, ao contrário, da movimentação do próprio objeto que, na sua exteriorização, encontrará um tempo e um espaço adequados ao nível de concreção que o Absoluto se conferiu. O tempo se acrescentará assim ao desenvolvimento meramente categorial como uma dimensão que a lógica, fonte de qualquer atividade, desconhece.

Confluindo a ordem das determinações lógicas e a ordem das determinações naturais, perdurando a substância imóvel diante dos fenômenos contraditórios, não há como não expulsar a temporalidade do seio da substância; o tempo adquire o estatuto de coordenada. E com isso fica irremediavelmente impossibilitada a conciliação concomitante dos contraditórios. Feuerbach, na luta contra Hegel, não hesita em dar os dois passos fundamentais: 1) – nega a possibilidade de suprimir a substância enquanto fundamento do móvel: “A unidade imediata de determinações opostas só é válida e possível na abstração. Na realidade os opostos somente estão ligados através de um termo médio. Esse termo médio é o *objeto*, o sujeito da oposição”³, 2) – aparece

¹ Hegel: *WL. II*.

² Hegel: *WL. I*, p. 157, 191, 299, 352.

³ Feuerbach: *Gr.* § 46.

o tempo como o único conciliador. “O meio de *reunir determinações opostas ou contraditórias*, de uma maneira que corresponda à realidade, num só e mesmo ser, é apenas o tempo”¹. Pouco importa Feuerbach em seguida ter o cuidado de restringir ao homem essa forma de conciliação. A noção de contradição dialética ficou irremediavelmente comprometida; a substância se furta à radical oposição, o objeto finito passa a possuir uma determinação de per si, a saber, um núcleo perdurável na qualidade de substrato das determinações, de sorte que não há lugar no seu íntimo para a infinidade. Os contraditórios, em suma, são radicalmente distendidos, o não ser deixa de habitar todos os recessos do ser e a ontologia volta a trilhar os caminhos de Parmênides.

Como logrou Feuerbach passar por um pensador dialético, filiado ao universo do hegelianismo? Unicamente porque continua a pensar o movimento enquadrado na triplicidade do conceito e a substância do homem como a relação objetiva com tudo o que o cerca: processo de vir a ser no outro graças ao completo esgotamento de si mesmo. Analisemos essa pretensa solução mais pormenorizadamente.

A toda hora insiste no caráter determinado e sensível do ser, em oposição às abstrações da lógica hegeliana. No entanto, o sensível tem para ele duas significações bem distintas: de um lado é o indivíduo imediato presente na intuição sensível, de outro, a espécie concreta apreendida por uma intuição purificada pelo entendimento. Se a individualidade no fundo é um erro psicológico, o sensível específico possui em si mesmo sentido e razão e, portanto, uma universalidade originária, uma força genérica aquém do intelecto, capaz de reflexão natural. Sabemos que a espécie é um sujeito vivo que tem na consciência o paradigma de sua objetividade. Num ostensivo retorno a Leibniz, todos os seres do universo tomam vida, mas, em vez de pulverizados numa infinidade de mônadas fechadas sobre si mesmas, Feuerbach os divisa engrenados numa hierarquia natural de espécies. O princípio de especificação passa a resistir no mundo, a razão identifica-se à realidade exterior que, por isso mesmo, se vê dotada de um movimento de interiorização. Dentro de cada espécie, as determinações estão num constante relacionamento entre si a realizar as potencialidades iniciais. Todo objeto é, em suma, sujeito reflexionante *especificado*, o que torna possível subordinar as relações da reflexão pura (como a causalidade) a relações intersubjetivas do tipo da simpatia que vimos se exercer entre os astros. Em palavras mais chãs, a exata compreensão dos fenômenos implica na apreensão das relações vitais que os objetos mantêm entre si, de forma consciente ou não. Nada mais fácil portanto do que conceder ao gênero a capacidade de determinar-se, de particularizar-se e de chegar assim ao indivíduo separado, que todavia é motivado a superar essa separação.

Os objetos não estão apenas distribuídos em espécie estanques, entre eles está sempre operando um sistema de dominação, pois cada gênero inclui no raio de suas atividades, isto é, no círculo de sua objetividade realizada, outras espécies de que se alimenta. A espécie é uma totalidade que engloba outras totalidades parciais. No todo dessa hierarquia e desse festim vital encontra-se o intelecto, gênero dos gêneros, a consumir todos os seres ao menos em intenção. Como ser, o entendimento é o sujeito absoluto que se põe a si mesmo. No entanto, é parte da natureza, de modo que seu caráter absoluto deve ser efetuado dentro das condições estipuladas pelas limitações da espécie humana. Em que medida, porém, abarca e consome a totalidade do universo?

O consumo nessa altura pode ter dois sentidos: ou significa apenas a apreensão intelectual das relações vitais existentes, ou exprime de fato a atividade concreta de absorção do objeto pelo sujeito, acompanhada pelas trocas energéticas respectivas. Não há dúvida de

¹ *Idem*, § 47.

que Feuerbach envereda pelo primeiro caminho. Para ele a *praxis*, no fundo, se amolda ao conhecer e a dialética opera como uma *praxis* imaginária. É significativo o fato de programar o amor à humanidade como a forma de *praxis* por excelência, dedicando-se contudo a combater a especulação filosófica e religiosa. Limita-se a denunciar a *praxis* fantástica inerente a esse tipo de atividade intelectual, mas não se engaja numa luta política nem desenvolve qualquer atividade revolucionária. Todo o seu interesse se encaminha para a procura, na religião e na filosofia, das manifestações da alienação humana, tentando descobrir na patologia espiritual as raízes do homem autêntico. Já que o fundamento da alienação é no final psicológico, a única palavra de ordem a ser proferida por sua filosofia dirige-se contra as perversões do conhecimento. Importa sobretudo descobrir as virtudes regeneradoras da vida comunitária, trazer todos os homens para essa luz, a fim de que todos desfrutem as delícias do coletivismo postulado pela espécie.

Movendo-se no interior de determinações do entendimento, Feuerbach, em que pese ao seu vitalismo irracionalista, pode finalmente passar sem a negatividade hegeliana. Tendo fixado e isolado as determinações, a triplicidade do conceito serve-lhe apenas para descrever um processo que, no fundo, poderia ser descrito em outros termos. O retorno da alienação para a verdade do gênero humano não instaura uma objetividade radicalmente diferente. Sua dialética se desenvolve no plano do diálogo e da ambiguidade, numa constante alternância do ser-em-si e do ser-outro, sem desembocar numa síntese propriamente superior. Excluída, porém, a negatividade como supressão dos contraditórios, o que resta da dialética hegeliana a não ser o vago movimento de perda e recuperação, que a dialética cristã do pecado original já explorara?

O pensamento metodológico do jovem Marx não desenha seus contornos com tanta precisão e nitidez, talvez por isso mesmo seja mais rico e mais sugestivo. Evidentemente o consumo na segunda acepção mencionada, pretendendo substituir o impulso inerente à ideia absoluta, matriz de toda atividade e determinação, pelo trabalho definido no contexto artesanal. No entanto, ao tentar livrar-se dos impasses da dialética feuerbachiana, enreda-se em dificuldades ainda maiores. Não ficamos sabendo, em primeiro lugar, qual é de fato o ponto de partida das determinações dialéticas. Em certos textos, a natureza é concebida como objetividade independente autodeterminante, sujeito capaz de especificação. No desdobrar desse processo nasce o gênero humano, ponto final de longa série de transformações e começo de outras tantas. Por certo a autodeterminação não pode aparecer como autoprodução, porquanto, eliminada a ideia de um trabalhador transcendente pela própria colocação do problema, a ideia de um trabalhador imanente à natureza não seria nem materialista, pois introduziria sub-repticiamente um princípio espiritual a trabalhar a matéria, nem dialética, já que se moveria no dualismo entre matéria e espírito. Onde a natureza vai porém encontrar o princípio de sua especificação, a universalidade originária e motor do processo dialético? É evidente que a natureza não se dá imediatamente como universal; entretanto, em vários momentos da análise do jovem Marx, somos levados a crer que a força determinante do gênero humano provém de uma força ascendente, perdida na sucessão das espécies. O homem e a natureza possuiriam desde o início o mesmo princípio fundante, o espírito germinaria da natureza e as instituições sociais como o estado e o partido se filiariam às pedras por uma linhagem direta.

Noutros textos é o homem o princípio de tudo, a natureza apenas o corpo inorgânico, o ser-outro no qual deverá encontrar o cumprimento de suas virtualidades. Sabemos que a negatividade, no sentido hegeliano, demanda e passagem do ser-em-si no ser-outro, o mergulho na exterioridade, o esgotar-se nela; e, ao mesmo tempo, a certeza de que o outro não

é nada além do ser: é "*o outro do primeiro, o negativo do imediato, que portanto está determinado como mediato e em geral contém em si a determinação do primeiro*"¹. Na aplicação desse esquema às relações da espécie humana como natureza, a dialética do jovem Marx esbarra ademais, em duas dificuldades simétricas.

A primeira diz respeito ao caráter concreto que atribui à universalidade da espécie. No momento preciso em que se faz materialista, ao transformar o trabalho na manifestação de uma forma primitiva, estabelece entre os termos da contradição uma troca, uma assimilação mútua, que vicia o processo dialético, pois a unidade dos opostos não é obtida através da supressão dos termos contraditórios. Para Hegel, a unidade configura a identidade da identidade e da diferença, o momento em que se revela que o ser-outro nada mais é além da negação do ser-em-si, ou melhor, o próprio ser-em-si determinado. Desse modo, o processo dialético implica *ao mesmo tempo* a passagem *integral* de um termo no seu oposto e a certeza de que esse termo ao passar no outro está a conservar a si mesmo. O jovem Marx mantém a identidade dos opostos: entre o agente e o objeto da troca permeia a unidade da assimilação – sistema de ação recíproca – mas com isso fica suprimido o momento em que o ser-em-si desaparece no ser-outro, faz-se outro e se esgota nele, pois essa ação recíproca implica na manutenção da dualidade dos termos. Por mais que o homem trabalhe a natureza, por mais que ambos se alterem nesse processo, o homem se obstinará em não ser a natureza e *vice-versa*. Como evitar, no entanto, que as relações entre gênero e espécie caíam sob o mecanismo da causalidade? Hegel se esquivava ao problema inserindo-as no interior da universalidade do conceito pressuposto desde o início. Marx não terá outra solução a não ser se apelar para a mesma universalidade, atribuindo-lhe porém um caráter natural e biológico. Essa intervenção do conceito, na qualidade de *Deus ex machina*, não compromete em última instância a pureza de seu materialismo?

Se contudo supormos a incorporação do ser-em-si no ser-outro operada pelo trabalho, deparamos com a dificuldade simétrica. O pensamento materialista deve ver na objetividade contraposta ao gênero humano uma exterioridade nativa, impossível de ser considerada simples momento posto pelo sujeito. Tal é, além do mais, a chancela da necessidade da alienação, porquanto, como vimos, somente a capacidade das determinações naturais obrigará o homem a esquecer a transparência de sua universalidade primitiva. A natureza se dá como pressuposto concreto que há de ser consumido por inteiro a fim de que o homem reencontre sua livre destinação. Qual é porém a garantia de que será capaz de penetrá-la até seus recessos? O que nos assegura ser o trabalho uma atividade de tal sorte que seja capaz de destruir toda e qualquer resistência da matéria? É bem possível que o conhecimento e a dominação da natureza constituam apenas uma ideia reguladora a pretender uma realidade nunca alcançável. Nesse caso, nosso conhecimento seria sempre aproximado e nosso domínio sobre ela sempre incompleto, a caírem por conseguinte sob a égide do que Hegel denomina a má infinitude. O homem absorveria a natureza e o pretendido humanismo natural se revelaria uma triste utopia.

Vimos que para Hegel o problema não existia: a oposição contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância estabelecida pelo próprio conceito, de modo que basta o mero reconhecimento da base intelectual do objeto assim posto para que a exterioridade se ilumine e se converta num momento do espírito. Obviamente o jovem Marx está impedido de seguir por esse caminho. Para ele o homem somente superará a contradição fundamental se dominar a natureza em sua própria naturalidade, se a submeter integralmente ao despotismo de seus fins. Como é possível porém uma identificação desse tipo? Quais as garantias de que o trabalho, enquanto exteriorização da espécie, possua essa faculdade extraordinária? Se Marx pretende

¹ Hegel: *WL. II*, 495.

salvaguardar o papel constituinte da *praxis*, não lhe é permitido pensar o objeto sensível em termos feuerbachianos, como se fosse subjetividade oculta e desgarrada. Desse modo, a identificação do homem e da natureza numa única realidade superior seria obtida às custas do esvaziamento da força constitutiva do trabalho e graças à sub-reptícia espiritualização do objeto. Por mais estranho que pareça, entretanto, encontramos nos textos do jovem Marx traços da redução da materialidade dos objetos, ou, em termos hegelianos, da transformação da realidade concreta numa objetividade adequada ao conceito.

É de notar primeiramente a vivificação do mundo. Tudo se submete às relações vitais, até mesmo a atração dos planetas. Dado isso, do mesmo modo que em Hegel, a objetividade oposta ao ser vivo não se determina pelas categorias da reflexão (causa e efeito, todo e parte, etc.), mas apenas é capaz de ser afetada por tais relações de uma forma subsidiária. No mundo entre o ser vivo e o mundo exterior existe uma secreta convivência.

O jovem Marx avança nessa direção ainda mais longe do que Feuerbach. De repente, sem elucidar a passagem da reflexão animal para a humana, provê essa última com a dimensão da consciência que, de uma perspectiva naturalista, se exprime no postulado da sociabilidade originária. Transformadas as relações entre os indivíduos, necessariamente se altera o sentido do comportamento do homem com a natureza: no fundo da objetividade há de ser encontrado o reflexo da organização social. Vimos os objetos se definirem através da exteriorização da sociabilidade, que tem nas coisas brutas o termo mediador. Desse modo, recuperar a objetividade alienada não implicaria na supressão da própria objetividade, como Marx não se cansa de salientar. Bastaria inserir a relação entre o homem e a natureza em outro contexto social – operação permitida pelo extraordinário desenvolvimento das forças produtivas – para que a alienação posta pelo início da história desaparecesse por completo. Tudo se resumiria pois num enorme esforço da humanidade de reformular sua própria organização e de vencer as resistências que a natureza, desde o início, opôs ao projeto de pleno desabrochamento das potencialidades humanas. No entanto, a passagem pelo trabalho subjetivo, com o necessário recurso à função fundamental da finalidade externa, vicia a possível solução. Seja qual for a transparência da organização social e o domínio que os homens exercerem sobre si e sobre a natureza, se tudo for em última instância conformado pela relação imediata do trabalhador com o objeto de seu trabalho, se o trabalho subjetivo em suma continuar a manter seu papel constitutivo, então a resistência natural dos objetos aos desígnios humanos, sua própria naturalidade, estará sempre a impedir sua cabal integração num mundo totalmente espiritualizado. A objetividade natural levanta um obstáculo intransponível ao trabalho do indivíduo, o qual somente poderá ser vencido quando for superada a própria objetividade do produto. Nesse contexto a solução hegeliana é inevitável. O indivíduo se defronta com o objeto exterior (sua exterioridade é condição de sua materialidade), fere-o com a força mecânica, a coisa resiste e se esquiva, de maneira que o processo sempre supõe uma insuficiência no cumprimento do projeto, uma imperfeição no produto e o condicionamento do trabalhador à situação natural. Para que o movimento dialético supere a má infinitude da finalidade externa, como não postular o aniquilamento da própria objetividade material? Quando o jovem Marx, portanto, retoma as análises individualistas da *Fenomenologia do Espírito*, obrigando ao processo de constituição dialética a afunilar-se na relação indivíduo e objeto, não está apenas recuperando as definições hegelianas como a de propriedade e de valor, que dependem diretamente da objetivação e exteriorização da pessoa, mas está pondo a continuidade do movimento dialético na dependência do consumo integral do objeto, ou melhor, da transformação da finalidade externa em interna. Ora, se o objeto não apresentar previamente a transparência do conceito, essa metamorfose torna-se impossível.

Estariamos com essa objeção selando definitivamente a sorte da dialética materialista? Não teríamos outra alternativa a não ser retomar a loucura hegeliana ou desistir por completo de fundar a dialética numa ideia precisa de negatividade? Acompanhamos brevemente o novo caminho percorrido pela obra da maturidade. O fundamento se desloca da relação sujeito-objeto para uma objetividade-sujeito: a mercadoria. Na sociedade capitalista, industrial por excelência, a atividade do indivíduo se define e se estrutura no contexto abstrato postulado pela troca. A análise passa a mover-se em diferentes níveis de abstração nitidamente demarcados. Recuperam-se as hipóteses da economia política, como a demanda efetiva e a troca por equivalentes. O concreto é constituído pela trama das determinações essenciais. Reaparece a distinção entre a construção categorial e o nascimento histórico. Os contraditórios passam a anular-se ao mesmo tempo. Mas as definições hegelianas ligadas ao processo de exteriorização do indivíduo são expressamente ridicularizadas. Tudo indica que penetramos num novo universo de discurso. Será válida essa impressão? Na medida em que progride em suas análises situadas concretamente, cada vez mais Marx deixa de lado as questões metodológicas. Nunca porém as abandonou por completo, pois anuncia seu intento de escrever um trabalho em que examinaria o núcleo racional da dialética hegeliana. Esse projeto todavia nunca foi levado a cabo. E ficaram desse modo sem resposta uma série de questões fundamentais: 1) a superação das determinações contraditórias; 2) o esquema da temporalidade e as relações entre a análise categorial e a história; 3) a completude e a continuidade do movimento dialético; 4) a dialética da natureza. Engels tentou abordar o último problema; embora não tenha terminado sua investigação, hoje sabemos que o caminho tomado por ele dificilmente daria com uma solução convincente. Até mesmo nesse setor a questão continua aberta.

Talvez seja mais cômodo abandonar as incertezas à especulação dos filósofos e lançar-se de vez na construção da nova sociedade. O que importa porém não é a comodidade desta ou daquela posição, pois quem se propõe a alcançar a realidade racional o faz porque está disposto a honrar a verdade. Na sua própria *praxis* germina a dúvida e a interrogação; cumpre despertá-las.

BIBLIOGRAFIA (citada nos excertos)

FEUERBACH, Ludwig. *Gr. – Grundsätze der Philosophie der Zukunft* – vol. II.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik* – 2 vol., Ed. Geotg Lanson, Felix Meiner, Leipzig, 1951; trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Logica*, Libreria Hachette, B. Aires, 1956.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1955.

MARX, Karl. *Khr. – Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke vol. I.

_____. *Hf. Die Heilige Familie*, W. vol. 2.

_____. *K. Das Kapital, Kritik der politische Ökonomie*, W. vol. 23, 24 e 25. *Le Capital* – 1º vol. Ed. Sociales, Paris.