

CRÍTICA REVOLUCIONÁRIA

Revolutionary Criticism

Crit Revolucionária, 2023;3:e010

Artigo original

https://doi.org/10.14295/2764-4979-RC_CR.2023.v3.77

SHELLING, HEGEL, MARX E LUKÁCS: A SOCIEDADE COMO UMA TOTALIDADE EM DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Manuel Omar SAMAJAⁱ 

ⁱ Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires, Argentina.

Autor de correspondência: Manuel Samaja manuelsamaja@gmail.com

Recebido: 19 nov 2023

Revisado: 27 nov 2023

Aprovado: 10 jan 2024

Este texto é uma versão modificada e ampliada da apresentação feita na mesa de abertura do Primeiro Encontro Latino-Americano do Pensamento Político e Econômico em Saúde (2023).

https://doi.org/10.14295/2764-49792RC_CR.v3.77

Copyright: Artigo de acesso aberto, sob os termos da Licença Creative Commons (CC BY-NC), que permite copiar e redistribuir, remixar, transformar e criar a partir do trabalho, desde que sem fins comerciais. Obrigatória a atribuição do devido crédito.



Resumo

O artigo presente apresenta de forma breve e esquemática algumas ideias relacionadas à perspectiva da totalidade e do historicismo na compreensão do ser social. Para isso, recorre ao pensamento da filosofia clássica alemã (especialmente Schelling e Hegel), bem como às obras de Karl Marx, Friedrich Engels e Georg Lukács. A ideia que estrutura todo o texto é que as relações sociais atuais só podem ser corretamente compreendidas como uma totalidade complexa e antagônica em desenvolvimento histórico, cujo momento decisivo é o modo dominante de produção social. Neste sentido, conclui-se apresentando a posição marxista-lukacsiana em relação à totalidade das relações sociais e os indivíduos, mediados por diversos complexos sociais, concebidos como termos inseparáveis do desenvolvimento histórico do ser social.

Descritores: Filosofia clássica alemã; Historicismo; Lukács; Marx; Totalidade orgânica.

SCHELLING, HEGEL, MARX Y LUKÁCS: LA SOCIEDAD COMO TOTALIDAD EN DESARROLLO HISTÓRICO	SCHELLING, HEGEL, MARX AND LUKÁCS: SOCIETY AS A TOTALITY IN HISTORICAL DEVELOPMENT
--	---

<p>Resumen: El presente artículo expone breve y esquemáticamente algunas ideas referidas al punto de vista de la totalidad y del historicismo en la comprensión del ser social. Para ello, se recupera al pensamiento de la filosofía clásica alemana (especialmente de Schelling y Hegel) así como la obra de Karl Marx, Friedrich Engels y Georg Lukács. La idea que estructura todo el escrito consiste en que las relaciones sociales actuales solo pueden ser correctamente comprendidas como una totalidad compleja y antagónica en desarrollo histórico, cuyo momento decisivo es el modo dominante de la producción social. En este sentido se concluye presentando la posición marxista-lukacsiana respecto de la relación entre la totalidad de relaciones sociales y los individuos, mediatizados por diversos complejos sociales, concebidos como términos inseparables del desarrollo histórico del ser social.</p> <p>Descriptor: Filosofía clásica alemana; Historicismo; Lukács; Marx; Totalidad orgánica.</p>	<p>Abstract: The present article briefly and schematically presents some ideas related to the perspective of totality and historicism in the understanding of social being. To do so, it draws upon the thought of classical German philosophy (especially Schelling and Hegel), as well as the works of Karl Marx, Friedrich Engels, and Georg Lukács. The central idea that structures this text is that current social relations can only be correctly understood as a complex and antagonistic totality in historical development, with the overriding moment being the dominant mode of social production. In this sense, it is concluded by presenting the Marxist-Lukacsian position regarding the relationship between the totality of social relations and individuals, mediated by various social complexes, conceived as inseparable terms of the historical development of social being.</p> <p>Descriptors: German classic philosophy; Historicism; Lukács; Marx; Organic totality.</p>
--	--

INTRODUÇÃO

Em 1987, Margaret Thatcher disse que “não existe sociedade, existem apenas indivíduos”,¹ resumindo assim um dos principais lugares-comuns da ideologia neoliberal então em pleno andamento.

Entretanto, esse individualismo extremo, ainda hoje predominante no senso comum hegemônico, não é a única tendência da ideologia da sociedade capitalista. Ao longo da história, também podemos encontrar uma tendência diametralmente oposta: a absolutização da sociedade (ou de alguma entidade supraindividual) sobre os sujeitos humanos. Alguns exemplos extremos desse ponto de vista são o fascismo, o nazismo e o darwinismo social, entre muitos outros.

Em face dessas duas posições diametralmente opostas – absolutização do indivíduo ou absolutização da sociedade – o marxismo tem seu próprio ponto de vista, sua compreensão da sociedade e do indivíduo humano. Essa concepção é herdeira de uma longa tradição teórica que tem suas raízes no pensamento dos gregos clássicos, de Platão e Aristóteles, de Heráclito e Epicuro.

Entretanto, o antecedente mais direto da posição marxista pode ser encontrado na filosofia clássica alemã: aquele movimento teórico que, ligado aos nomes de Kant, Fichte, Schelling e

Hegel, provocou uma revolução no pensamento comparável à revolução que os franceses provocaram na sociedade.

Acredito que uma compreensão marxista, concreta e, portanto, dialética da relação entre o indivíduo e a sociedade – e da própria sociedade – é uma condição prévia indispensável para o desenvolvimento de um pensamento crítico e emancipatório. Portanto, proponho aqui uma breve – e talvez um tanto esquemática – apresentação de como quatro grandes pensadores resolveram esse problema. Esses pensadores são Schelling, Hegel, Marx e Lukács.

FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ, SCHELLING E A NATUREZA COMO TOTALIDADE ORGÂNICA

Friedrich Schelling foi um filósofo único e precoce. Com cerca de 25 anos de idade, ele já estava entre os grandes luminares do pensamento alemão, com sucesso especial entre poetas, intelectuais românticos e cientistas naturais.²

O pensamento de Schelling – especialmente o do jovem Schelling, já que esse filósofo, em seus últimos anos, assumiria uma posição em muitos aspectos antagônica ao espírito de sua obra juvenil – é o herdeiro direto e continuador de Kant e Fichte. Assim como Fichte fez em relação a Kant, Schelling construiu os elementos decisivos de seu sistema filosófico na crença de que estava apenas continuando ou completando a filosofia de Fichte. Entretanto, depois de desenvolver seu sistema, ficou claro que se tratava de uma nova filosofia, em alguns aspectos contrária à de Fichte. Se na filosofia de Fichte o **eu** humano – não o **eu empírico**, mas o **eu** universal, o **eu** geral – deve ser o sujeito absoluto, e a natureza meramente um campo passivo de ação, no pensamento de Schelling o mundo objetivo-natural adquire um significado renovado.⁵

Isso não é por acaso: a principal obra de Fichte⁶ foi escrita e publicada com vistas à Revolução Jacobina de 1793-94. Assim como Robespierre tentou criar um novo mundo a partir da ação determinada dos jacobinos e dos *Sans Culottes*, Fichte⁶ pensou que o mundo objetivo surge em virtude da atividade do **eu**, da subjetividade pura que se aliena de si mesma para criar inconscientemente o mundo material: o **não-eu**. E então seria precisamente a tarefa da filosofia recuperar para a consciência esse mundo alienado^a, essa objetividade (o **não-eu**) que se resolve

^a Para simplificar, uso aqui os termos “alienação” (Entäußerung) e “alienação” (Entfremdung) de forma intercambiável. No trabalho dos quatro pensadores discutidos neste artigo (especialmente Hegel, Marx e Lukács), esses termos têm significados diferentes e geralmente delimitados com precisão. Mas como essa diferenciação está

em atividade subjetiva alienada. A totalidade do existente, sob esse ponto de vista, é o objetivado – o alienado – pela atividade do **eu**.^{5,7}

Em contraste, a filosofia de Schelling surgiu e se desenvolveu após a trágica queda dos jacobinos e no auge das ciências naturais e das crises teóricas produzidas por esse desenvolvimento.⁵ A filosofia do jovem Schelling, portanto, tem um olho na natureza.

Assim como Fichte, Schelling⁵ buscou resolver os problemas não resolvidos da filosofia crítica de Kant. Lembremos que Kant colocou o problema do pensamento, o problema da filosofia e do conhecimento como uma relação sujeito-objeto, em que o sujeito é o momento ativo e regulador na produção do conhecimento. Na perspectiva de Kant, as intuições, as sensações, adquirem seu significado (sua forma) graças às faculdades ativas do intelecto humano.

Kant⁸ coloca essa ideia da seguinte forma:

A razão, carregando em uma mão seus princípios, apenas de acordo com os quais fenômenos coincidentes podem ser válidos para leis, e na outra o experimento, que ela concebeu de acordo com esses [princípios], deve se voltar para a natureza para ser, com certeza, instruída por ela, mas não como um aluno que deixa o professor lhe dizer o que quiser, mas [como] um juiz no exercício de seu ofício, que obriga as testemunhas a responder às perguntas que ele lhes faz.⁸⁽¹⁷⁻¹⁸⁾

E mais adiante:

Se a intuição fosse governada pela natureza dos objetos, eu não entendo como alguém poderia saber **a priori** qualquer coisa sobre ele; mas se o objeto (como um objeto dos sentidos) é governado pela natureza de nossa faculdade de intuição, então eu posso muito bem imaginar essa possibilidade.⁸⁽²⁰⁾

O conhecimento humano, portanto, é sempre mediado pelas faculdades desse sujeito ativo: conhecemos as coisas como elas se apresentam ao sujeito transcendental, às formas do intelecto. As coisas em si mesmas são, desse ponto de vista, incognoscíveis.⁸

Particularmente relevante para o objeto de nossa discussão é a questão das antinomias da razão pura. Em duas palavras, a ideia de Kant é a seguinte: a razão humana – essa faculdade ativa do sujeito – não se satisfaz com o conhecimento parcial, com o conhecimento relativo e limitado, isolado e desconectado um do outro, mas precisamente a razão busca a totalidade e o incondicionado. Em outras palavras, a razão busca organizar o conhecimento em uma totalidade de significado, busca compreender a totalidade do que existe. No entanto, os princípios da razão

além do escopo do presente trabalho (pelo menos no nível geral em que o estamos desenvolvendo aqui), permitimo-nos a licença para usá-los indistintamente.

que regulam esse esforço para conhecer a totalidade – as ideias cosmológicas – são antinômicos, dos quais se derivam quatro pares de antinomias (de princípios igualmente válidos de acordo com a razão e contraditórios entre si). O infortúnio é que, do ponto de vista da lógica pré-hegeliana, a contradição é sinônimo de falsidade e erro.

Ou seja, as ideias cosmológicas – esses princípios da razão – são irremediavelmente contraditórias e, ainda assim, a razão humana não consegue escapar desse conflito. É assim que Kant coloca a questão:⁸

Temos agora todo o jogo dialético [isto é, o jogo contraditório] das ideias cosmológicas, [...] que [...] não foram concebidas arbitrariamente, mas às quais a razão é necessariamente conduzida no progresso contínuo da síntese empírica, quando ela se propõe a se libertar de todas as condições e a abraçar em sua totalidade incondicionada aquilo que, de acordo com as regras da experiência, só pode ser determinado condicionalmente.

[...]

Mas nessa aplicação, e na ampliação progressiva do uso da razão, a filosofia, ao começar no campo das experiências e elevar-se pouco a pouco a essas ideias sublimes, mostra tal dignidade que, se ela pudesse sustentar suas pretensões, deixaria muito para trás o valor de todas as outras ciências humanas, uma vez que ela promete [nos dar] o fundamento para nossas mais altas expectativas e perspectivas dos fins últimos para os quais todos os esforços da razão devem finalmente convergir. [...] essas são questões para cuja solução o matemático daria de bom grado toda a sua ciência; pois esta última não pode lhe proporcionar nenhuma satisfação em relação aos fins supremos da humanidade e mais caros a ela.⁸⁽⁴⁵⁶⁻⁴⁵⁷⁾

Por fim, Kant⁸ argumentará que essas contradições nunca poderão ser resolvidas, mas devem ser reguladas, compreendidas, sob a regra daquela constituição da república dos cientistas que a “Crítica da Razão Pura” afirmava ser. Mas, desse ponto de vista, o conhecimento absoluto, verdadeiro e racional sobre as coisas mais importantes – por exemplo, a questão da relação entre liberdade e necessidade – é, infelizmente, impossível.

Fichte^{5,7} não estava satisfeito com a solução de Kant para esse conflito faustiano da razão. Pode-se dizer que a posição de Fichte era a de que o problema original de Kant estava na mera ideia da existência das **coisas em si mesmas**. Fichte sustentará que não é possível que existam coisas na consciência que estejam fora da consciência, pois isso implica uma contradição. Para resolver esse problema, Fichte⁶ postulou a necessidade de um primeiro princípio incondicionado e absoluto de toda a filosofia: a autogênese do ego. Assim, sua solução consistiu em um idealismo subjetivo radical, no qual o **eu** genérico coloca o mundo, dissolvendo assim a coisa-em-si e a fonte

original das antinomias kantianas. As contradições que surgem na totalidade do pensamento racional são, dessa forma, resolvidas e dissolvidas no **eu**.^{5,7}

Vejo isso como a identidade e a diferença entre a filosofia de Fichte e a de Schelling. Em sua “Doutrina da Ciência”, Fichte⁵ afirmou que há apenas dois sistemas possíveis e consistentes de filosofia: o criticismo e o spinozismo. O primeiro, que assume e aceita o caráter absoluto do **eu**. O segundo, que afirma transcendê-lo. É assim que Fichte coloca a questão:⁶

Eu também observaria que se deve necessariamente chegar ao spinozismo se formos além do **eu sou**[...]; e que há apenas dois sistemas verdadeiramente consistentes: o criticismo, que reconhece esse limite, e o spinozismo, que o ignora.^{6(20, negrito do autor)}

Fichte vai assumir, resoluta e unilateralmente, o Criticismo, levando adiante o pensamento de Kant. Por sua vez, poderíamos dizer – talvez correndo o risco de simplificar demais – que Schelling buscava integrar os dois sistemas: a filosofia de Schelling poderia ser lida como uma síntese entre Spinoza e Kant/Fichte.^{2,9,10}

O ponto de partida da própria filosofia de Schelling encontra-se na questão da teleologia – a atividade orientada para o fim – levantada por Kant em sua “Crítica da Faculdade de Julgar”.⁵ Esse interesse deriva, como mencionei anteriormente, da atenção de Schelling às ciências naturais (o que exigiu, é claro, ir além do **eu** moral de Fichte). Especialmente, a questão aqui é, em primeiro lugar, a biologia (ou seja, seres organizados) e, em segundo lugar, a natureza como uma totalidade.

Em duas palavras, Kant¹¹ argumentou que não podemos dizer que na natureza há de fato uma atividade teleológica, uma atividade dirigida a um fim (pois isso é específico da subjetividade humana). E, no entanto, os seres vivos não podem ser compreendidos de uma forma meramente mecânica. Portanto, Kant argumenta que o teleologismo natural é uma ideia introduzida pelo intelecto (**a priori**) para que se possa compreender os seres vivos e a natureza como uma totalidade organizada. É nesse ponto que Schelling vai além da abordagem kantiana.

Schelling⁸ coloca o problema da seguinte forma:

A natureza, tanto como um todo quanto em seus produtos particulares, terá de se manifestar como uma obra conscientemente produzida e, ao mesmo tempo, como um produto do mecanismo mais cego; **ela é teleológica sem ser teleologicamente explicável**.^{9(16, negrito do autor)}

Schelling, então, buscará resolver os problemas da filosofia crítica não com um sistema filosófico, mas com dois sistemas de filosofia: o Sistema do Idealismo Transcendental, por um lado, e a Filosofia da Natureza, por outro.

Toda a filosofia de Kant e Fichte – a filosofia crítica – constituiu, por assim dizer, o movimento do sujeito para o objeto (seja regulativamente, como no sujeito kantiano, ou criativamente, como no **eu** fichteano). Essa filosofia constitui o desenvolvimento teórico do movimento – da atividade do sujeito – que conhece, de acordo com suas próprias faculdades e capacidades, a objetividade do mundo. O limite aqui é precisamente a **coisa-em-si**, o último bastião do incognoscível, aquilo que permanece eternamente fora do sujeito: um problema que Fichte procurou resolver negando sua existência. Schelling⁹ não estava, de forma alguma, descartando a filosofia crítica. Mas ele vai propor a necessidade de seu complemento, sua contraparte: o sistema da natureza.

Se a filosofia crítica é o movimento do pensamento (do sujeito) em direção ao conhecimento do mundo (o objeto), a filosofia da natureza é, para Schelling⁹, o movimento inverso: o movimento da objetividade natural em direção à subjetividade humana. Schelling⁹ afirma essa ideia claramente quando diz:

Elevar o **objetivo** ao primeiro lugar e deduzir dele o subjetivo é [...] a tarefa da **filosofia natural**. Se existe, portanto, uma **filosofia transcendental**, resta a ela apenas a direção oposta, para **começar do subjetivo como o primeiro e absoluto, e deixar o objetivo surgir a partir dele**. Nas duas direções possíveis da filosofia, portanto, dividem-se a filosofia transcendental e a filosofia natural [...].^{9(11, negrito do autor)}

Nesse sentido, sobre as ciências naturais e a filosofia da natureza, ele diz:

A teoria completa da natureza seria aquela pela qual toda a natureza se diluiria em uma inteligência. Os produtos mortos e inconscientes são apenas as tentativas infelizes da natureza de refletir sobre si mesma; mas a chamada natureza morta, em geral, é uma inteligência imatura, portanto, em seus fenômenos, embora inconscientemente, o caráter inteligente já transparece. A natureza atinge o objetivo supremo de se tornar completamente um objeto pela reflexão suprema e última, que não é outra coisa senão o homem [...].⁹⁽¹⁰⁾

Esse movimento ocorre, então, como resultado da atividade própria e autônoma da própria natureza, que em sua diversidade de formas (mecânica, elétrica, química, orgânica, etc.) acaba por produzir a razão humana. O problema central aqui é que essa atividade não pode ser entendida de forma puramente mecânica, justamente porque tanto o organismo biológico quanto a natureza como um todo escapam à lógica mecânica. Em uma passagem muito interessante em “Sobre a Alma do Mundo: Uma Hipótese de Física Superior para a Explicação do Organismo Universal”,¹² Schelling afirma o seguinte:¹²

Quando investigamos a origem do conceito de organização, encontramos o seguinte.

No mecanismo da natureza (desde que não o consideremos como um todo que retorna a si mesmo), reconhecemos uma mera sucessão de causas e efeitos, nenhum dos quais é algo em si mesmo subsistente, permanente, persistente - em suma, nada que realmente forme um mundo e seja algo mais do que um mero fenômeno, que se origina de acordo com uma determinada lei e desaparece novamente de acordo com outra lei.

Se, no entanto, [...] a natureza obrigasse os mesmos princípios materiais, que em geral acabam simplesmente desaparecendo em fenômenos individuais, a agir dentro de uma determinada esfera, então essa esfera expressaria algo permanente e imutável. Os fenômenos dentro dessa esfera não seriam agora aquilo que é perecível (eles, de fato, também surgiriam aqui e desapareceriam, desapareceriam e surgiriam novamente), mas aquilo que é perecível seria a própria esfera, dentro da qual esses fenômenos são compreendidos: essa esfera não poderia ser ela mesma um mero fenômeno, porque ela seria aquilo que surge no conflito desses fenômenos, o produto e, por assim dizer, o conceito (aquilo que permanece) desses fenômenos.^{12(179, tradução nossa)}

Não é possível, então, pensar nos organismos como decorrentes de causas mecânicas; a série de causas e efeitos mecânicos é uma série infinita que continua sem mais delongas, enquanto o organismo implica uma série de causas e efeitos que se estabelecem reciprocamente. Schelling¹² diz que “[...] tal ser, que devemos considerar como sendo tanto causa quanto efeito de si mesmo, chamamos de organizado [...]”^(182, tradução nossa). Esses sistemas pressupõem, produzem e exigem uns aos outros. O mesmo é verdadeiro na escala da natureza como um todo. Se as relações mecânicas são como uma linha de causas e efeitos, a imagem apropriada do organismo é o círculo que se fecha em si mesmo. A questão, então, é como é possível que o organismo surja do mecanismo. A resposta de Schelling foi que o que é verdadeiramente original é o organismo, a totalidade da natureza considerada como um grande organismo. Assim como no organismo biológico também existem relações químicas e mecânicas, mas subordinadas à atividade biológica, a totalidade da natureza é concebida por Schelling como um grande organismo, no qual as relações mecânicas e químicas são aspectos, momentos parciais desse grande organismo total. Assim, uma compreensão correta da natureza, do ponto de vista de Schelling, não é construída por uma soma, um agregado, do conhecimento do físico, do químico, do biólogo e assim por diante. Pelo contrário, o conhecimento correto da natureza deve partir da totalidade e ser orientado para ela, concebendo a física, a química etc. como momentos, aspectos desse todo único.^{7,12}

Não é nosso objetivo aqui desenvolver mais o sistema de Schelling. Basta dizer que os dois aspectos de sua filosofia (Idealismo Transcendental e Natureza) acabam sendo reunidos não no pensamento racional. Para Schelling, um conhecimento racional absoluto sobre o mundo não é possível, pois isso implica uma contradição: que o subjetivo é objetivo. Na filosofia de Schelling, a compreensão do absoluto – a unidade sujeito-objeto, o mais alto ideal da filosofia clássica alemã – é um atributo da intuição estética, da sensibilidade artística de um grande artista que imediatamente capta o que na natureza está oculto ao olho comum, que reúne o que foi dividido, mas que originalmente era uma e a mesma coisa.^{7,9} Assim, o jovem Schelling⁷ ilustra o ápice de sua filosofia:

O mundo ideal da arte e o mundo real dos objetos são, portanto, produtos de uma única e mesma atividade; o encontro de ambos (o consciente e o inconsciente) **sem** consciência, dá o mundo; **com** consciência, dá o **mundo estético**.^{7(17, negrito do autor)}

Apesar do caráter idealista – e, em muitos aspectos, místico – da filosofia de Schelling, é mérito dele o fato de ter desenvolvido extensa e profundamente a categoria central com a qual estamos lidando aqui: a categoria da **totalidade orgânica**. O mundo natural (e, dentro dele, o ser humano) não pode ser pensado como um agregado de coisas, como uma mera soma de átomos indistintos, indiferentes uns aos outros, mas sim como um todo organizado internamente, em que cada aspecto não é uma mera parte, mas – para usar um termo hegeliano – um **momento** do todo. O todo, portanto, precede as partes, determina-as e lhes dá seu significado e função. As partes, por sua vez, não são indiferentes nem umas às outras nem ao todo: elas não existem fora do todo (uma mão – como Aristóteles exemplificou – separada do corpo humano deixa de ser propriamente uma mão).

A LÓGICA DIALÉTICA DE HEGEL E A HUMANIDADE COMO UMA TOTALIDADE ESPIRITUAL NO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Hegel, amigo de juventude de Schelling, levaria a filosofia clássica alemã ao seu ponto mais alto. Se, após o entusiasmo moral de Fichte, a filosofia alemã com Schelling havia retornado aos problemas das ciências naturais, com Hegel a filosofia voltou sua atenção para a história humana, não como uma mera ocorrência, mas como a base decisiva do pensamento filosófico.

Para Hegel¹⁴, a natureza também é um todo organizado, uma totalidade de momentos diferenciados. Assim como Fichte, Hegel pensava em toda a natureza como uma alienação do sujeito. Mas, diferentemente de Fichte, o sujeito de Hegel não é meramente o **eu** individual

(mesmo que seja o “melhor eu” de todos os indivíduos, o **eu** universal que carregamos dentro de nós, assim como o *burguês* carrega dentro de si o *cidadão*). O sujeito de Hegel é puro *logos*, puro pensamento. Mas é claro que, para Hegel, o pensamento não é de forma alguma aquilo que acontece dentro do crânio dos indivíduos humanos. Para Hegel¹⁴, o pensamento puro, *logos*, é a força subjetiva pura que, com sua atividade, cria o universo e o ser humano, é um tipo de sujeito cósmico que forma e produz o mundo inteiro. Nos seres humanos, em sua história e atividade, o pensamento – de acordo com Hegel – apenas se desenvolve e finalmente se torna consciente de si mesmo.¹⁴

O objeto da “Ciência da Lógica” de Hegel¹⁵ é precisamente esse *logos* puro, esse sujeito ativo puro. Hegel o define da seguinte forma:¹⁵

[...] A lógica deve ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a **própria** verdade, tal como é revelada em si e por si mesma; pode, portanto, ser expresso assim: esse conteúdo é a exposição de Deus como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito.^{15(199, grifo do autor)}

Entretanto, esse pensamento puro não pode **permanecer** em sua forma geral. Esse **Deus** lógico, essa subjetividade pura, não pode realizar sua atividade sem objetivação. Essa objetivação é precisamente a natureza e o **espírito finito**, ou seja, a história humana, onde – partindo da natureza como pensamento em seu ser-outro, pensamento objetivado – o pensamento busca a si mesmo, descobre a si mesmo.¹⁶

O lema do templo de Apolo em Delfos, **conhece-te a ti mesmo**, é o lema do pensamento puro como existente na forma da história humana, como espírito.¹⁷ Hegel diz:¹⁶

O conhecimento do espírito é o mais concreto de todos os conhecimentos e, portanto, o mais elevado e mais difícil. **Conhece-te a ti mesmo**; esse preceito absoluto não tem (nem tomado em si mesmo, nem onde quer que seja encontrado historicamente expresso) o significado de um conhecimento de si mesmo como de suas próprias capacidades particulares [...] mas significa, ao contrário, o conhecimento da verdade do homem, da verdade em si e para si, da própria essência como espírito.^{16(201, negrito do autor)}

Para Hegel¹⁶, o pensamento se revela em todas as formas de atividade humana – em todas as formas do espírito: na política e na guerra, nas relações familiares e comerciais. Mas há três formas de atividade humana nas quais o pensamento tende a se apreender em sua forma pura: a arte, onde o pensamento intui a si mesmo; a religião, onde o pensamento representa a si mesmo; e a filosofia, onde o pensamento finalmente se apreende na forma pura que corresponde à sua essência: a lógica dialética.¹⁴

Essa – a lógica dialética – é precisamente o meio pelo qual Hegel resolverá os problemas não resolvidos da filosofia clássica alemã. O conhecimento absoluto, a pura unidade sujeito-objeto (algo que, lembremos, constitui uma contradição lógica) pode e deve ser realizado racionalmente, precisamente porque o princípio do desenvolvimento da razão e do pensamento não é a ausência de contradições, mas a própria contradição. Hegel afirma:¹⁸ “A contradição é a regra da verdade, a não-contradição é a regra da falsidade”.⁽¹⁵⁹⁾ As contradições objetivas da história, da atividade humano-social, as contradições do pensamento e dos sistemas filosóficos constituem precisamente o princípio ativo, o motor do desenvolvimento do intelecto e da razão. Assim, voltamos ao problema das antinomias de Kant e ao problema da totalidade: o caráter contraditório das categorias do mundo, da realidade concebida como totalidade, não é – para Hegel¹⁸ – um sintoma da impossibilidade de alcançar um conhecimento totalmente objetivo e verdadeiro. Pelo contrário, somente o pensamento que reúne em si as categorias contraditórias do todo, os momentos antinômicos do pensamento da totalidade orgânica, somente aquele pensamento que pode resistir à contradição e incluí-la em seu sistema pode ser chamado de pensamento concreto e, portanto, de pensamento verdadeiro. A identidade, o princípio da não-contradição, é para Hegel¹⁹ sinônimo de abstração vazia, pobreza conceitual, **solidão sem vida** e, portanto, falsidade.

Deve-se dizer que não foi de forma alguma Hegel quem primeiro introduziu a questão da contradição na filosofia clássica alemã. Desde as antinomias de Kant, passando pela contraposição do **ego** de Fichte, até as forças opostas da natureza de Schelling, a contradição ocupa um lugar central em todos esses pensadores. Vemos a contradição desempenhando um papel decisivo, por exemplo, quando Schelling¹² afirma que:

Onde quer que haja fenômenos, já existem forças opostas. Assim, a **teoria da natureza** pressupõe como princípio imediato uma **heterogeneidade universal** e, para poder explicar esta última, uma **homogeneidade universal** da matéria. Nem o princípio da diferença absoluta nem o da identidade absoluta é o princípio verdadeiro; a verdade está no **encontro dos dois**.^{12(69, tradução nossa, negrito do autor)}

Isso nos lembra do princípio hegeliano – frequentemente citado pelo velho Lukács – da **identidade entre a identidade e a não-identidade**.

O que diferencia, em duas palavras, Hegel em seu tratamento da contradição é, em primeiro lugar, sua ideia de lógica dialética – a lógica da contradição como lógica concreta – e o esforço de Hegel para não eliminar a contradição em nenhum ponto, mas para incluí-la no sistema de pensamento. Tanto Fichte quanto Schelling, em algum momento de suas filosofias, buscam um princípio ou momento não contraditório: em Fichte, o eu como princípio absoluto; em Schelling,

a intuição estética como a reunião absoluta e irracional do que no mundo se encontra como algo oposto e contraditório.^{7,20} Para Hegel, ao contrário, a totalidade concreta e racional-lógica é sempre e necessariamente contraditória. Conhecê-la é conhecer suas contradições iminentes.

Esse ponto de vista foi amplamente desenvolvido por Hegel, especialmente na esfera das relações sociais humanas, que Hegel não apenas sempre concebeu como uma totalidade concreta, mas também como uma **totalidade em desenvolvimento histórico**. Cada sociedade, cada povo, cada cultura constituía, na **Filosofia da História** de Hegel¹⁷, uma forma de espírito, uma configuração de pensamento, um aspecto da verdade absoluta. O tempo histórico de cada povo e de cada cultura, sua ascensão e esplendor, estavam ligados ao desenvolvimento de algum aspecto, de alguma determinação do sujeito puro, do pensamento puro que fez a história humana. Mas como cada cultura desenvolve precisamente um aspecto do todo, ela é unilateral e, portanto, deve chegar o momento de sua decadência e o momento em que outro povo encarna uma nova forma do espírito. Entretanto, como toda a história tem um fim – o autoconhecimento do espírito – isso deve ser realizado em algumas pessoas, em alguma configuração cultural-social. Essa forma social será, para Hegel, precisamente sua própria época, a época da sociedade burguesa, assim concebida como a configuração final da história humana, como uma imagem plenamente desenvolvida na vida social do pensamento puro.¹⁴

Apesar desse suposto fim da história, ao qual retornaremos mais tarde, para Hegel a totalidade concreta não é algo dado, mas algo em permanente desenvolvimento histórico, em um processo permanente de concretização e complexificação, do desdobramento de suas contradições. Hegel¹⁷ expôs essa ideia em sua bela prosa característica:

Na história, caminhamos entre as ruínas da egrégora. A história nos afasta das coisas mais nobres e belas pelas quais nos interessamos. As paixões a fizeram sucumbir. Ela é perecível. Tudo parece passar e nada permanece. Todo viajante já sentiu essa melancolia. Quem já esteve entre as ruínas de Cartago, Palmira, Persépolis ou Roma, sem se entregar a considerações sobre a expiração de impérios e homens, a lamentar uma vida passada, forte e rica? [...] Mas outro aspecto está imediatamente ligado a essa categoria de variação: que uma nova vida emerge da morte. Esse é um pensamento que os orientais já conceberam, talvez seu maior pensamento, e certamente o mais elevado de sua metafísica. Ele está contido no mito da transmigração das almas, no que diz respeito ao indivíduo; mas ainda mais universalmente conhecida é a imagem da fênix, da vida natural, que eternamente prepara sua própria pira e se consome nela, de modo que de suas cinzas emerge uma vida nova, rejuvenescida e fresca. [...] Mas quando abandona o invólucro de sua existência, ela não apenas transmigra para outro invólucro,

mas ressurgir das cinzas de sua figura anterior como um espírito mais puro. Essa é a segunda categoria de espírito. O **rejuvenescimento do** espírito não é um simples retorno à mesma figura; é uma purificação e elaboração de si mesmo. ^{17(47-48, negrito do autor)}

Vemos aí a ideia geral de seu historicismo: o desenvolvimento da humanidade (dos povos, como formas do espírito) por meio de sua própria atividade. Mas também, como dissemos, para Hegel esse desenvolvimento não é uma mera sucessão, nem mesmo uma mera complexificação ou desenvolvimento, mas uma atividade teleológica, uma atividade dirigida a um fim. Continuando as considerações que acabamos de citar, Hegel¹⁷ diz:

Surge, então, a questão de saber se, por trás do tumulto dessa superfície, não há um trabalho íntimo, silencioso e secreto, no qual o poder de todos os fenômenos é preservado. O que pode nos deixar perplexos é a grande diversidade e até mesmo o antagonismo interno desse conteúdo. Vemos coisas antagônicas que são veneradas como sagradas e que despertaram o interesse de eras e povos. Surge o desejo de encontrar na ideia a justificativa para tal decadência. Essa consideração nos leva à terceira categoria, a questão de um fim último em si mesmo e para si mesmo. É essa categoria da própria **razão**, que existe na consciência, como fé na razão que governa o mundo. Sua demonstração é o próprio tratado da história universal, que é a imagem e a obra da razão. ^{17(48-49, negrito do autor)}

Para Hegel, o resultado final dessa atividade histórica é precisamente a sociedade moderna: o mundo social no qual a razão se desdobrou na vida humana e, assim, tornou-se objetiva à sua própria imagem. Vamos nos deter por um momento na conceituação de Hegel do mundo capitalista, em alguns aspectos de sua teorização da vida social considerada como uma totalidade.

A “Filosofia do Direito”²¹ de Hegel constitui a exposição do sistema de formas de sociabilidade moderno-burguesa. Como essa é a configuração final do espírito, ela inclui em si mesma como superada as formas sociais anteriores, que aqui aparecem como momentos da totalidade. Essas formas sociais vão desde as relações imediatas dos sujeitos com os objetos e as relações intersubjetivas (posse, propriedade etc.), passando pela moralidade, até as formas objetivadas de relações sociais, as instituições que regulam a atividade na sociedade (família, sociedade civil e Estado). De acordo com o método hegeliano, o todo constitui o momento determinante, e o Estado é concebido aqui precisamente como o todo, como o momento final da unificação dos diferentes aspectos da sociedade moderna em uma totalidade. O restante dos momentos estabelecidos na “Filosofia do Direito”²¹ aparece, finalmente, como diferenciações dentro do Estado moderno, como órgãos da totalidade orgânica representada pelo Estado.¹⁴

Ora, Hegel tinha um profundo conhecimento das contradições da sociedade capitalista. De fato, ele foi o único grande filósofo alemão de sua época que estudou sistematicamente a economia política inglesa.⁵ Esse entendimento aparece claramente em sua “Filosofia do Direito”,²¹ especialmente em sua exposição da sociedade civil, ou seja, da sociedade burguesa. Essa é a esfera na qual a unidade substancial da família se desintegra, na qual as relações concretas e íntimas da família desaparecem e o slogan do *Grande Chefão* “nada pessoal, são apenas negócios” reina supremo. Aqui, os indivíduos aparecem como átomos abstratos que lutam para resolver suas necessidades e interesses econômicos em sua interação com os demais. Embora cada um esteja interessado apenas em sua própria individualidade e considere o restante como um mero instrumento para a resolução de suas necessidades, cada um é, ao mesmo tempo, absolutamente dependente dos outros. Ou seja, aqui o indivíduo e a sociedade como um todo aparecem como antagonicos e, ao mesmo tempo, mutuamente dependentes.²¹ É assim que Hegel coloca a questão:

Na sociedade civil, cada um é seu próprio fim e todas as outras coisas não são nada para ele. Mas ninguém pode atingir todos os seus fins sem entrar em relação com os outros; eles são, portanto, apenas meios em vista do fim de um determinado indivíduo.²¹⁽³⁴³⁾

Hegel sabe muito bem que o princípio da sociedade civil – as leis da produção burguesa – levam ao antagonismo social, à disseminação da pobreza entre uma massa crescente da população e ao fenômeno sem precedentes da escassez em meio à abundância. Esse ponto de vista é revelado, por exemplo, quando Hegel afirma: “[...] apesar do excesso de riqueza, a sociedade civil não é suficientemente rica, ou seja, não tem o suficiente, naquilo que possui propriamente, para remediar o excesso de pobreza e o engendramento da população”.²¹⁽⁴⁰³⁾

Assim, Hegel elabora não uma, mas (pelo menos) duas concepções da resolução dessas contradições. A primeira é uma solução crítica, radical e profunda, uma observação pioneira que antecipa a teoria de *O Capital* de Marx e a teoria do imperialismo de Hilferding, Luxemburgo e Lênin. A ideia de Hegel²¹ é que essas contradições são irresolúveis em nível nacional e, portanto, levam à expansão global da sociedade civil: especificamente ao colonialismo capitalista. Por exemplo, quando ele argumenta:²¹

Por meio dessa dialética deles, a sociedade civil, e em primeiro lugar **essa** sociedade **particular**, é levada para além de si mesma, a buscar fora de si, em outros povos que estão atrasados com relação aos meios que ela tem em excesso, ou com relação à indústria em geral, aos consumidores e, com isso, aos meios necessários de subsistência.^{21(404, negrito do autor)}

E mais adiante:

Essa ligação estendida também oferece os meios de colonização, para os quais - esporádica ou sistematicamente - a sociedade civil avançada é levada, e por meio dos quais, por um lado, ela adquire para uma parte de sua população, em um novo solo, um retorno ao princípio da família, e, por outro lado, ela adquire assim para si mesma uma nova necessidade e um novo terreno para sua atividade laboral.²¹⁽⁴⁰⁷⁾

Desse ponto de vista, os antagonismos sociais do capital são irresolúveis, estão em permanente expansão geográfica (desenvolvimento das colônias) pela qual a contradição é deslocada, não resolvida. No entanto, o sistema de Hegel (sua ideia orientadora do autoconhecimento do espírito, da plena realização do pensamento absoluto) obriga a resolver as contradições, obriga a mostrar a sociedade burguesa como a forma última e acabada da atividade humana. Portanto, Hegel é obrigado a resolver as contradições da sociedade civil introduzindo uma categoria pré-capitalista: as propriedades. A função que Hegel atribui às propriedades é restaurar o princípio da família na sociedade civil, eliminando as contradições da sociedade civil. Com sua maneira peculiarmente complexa de se expressar, é assim que Hegel coloca o papel da corporação em relação ao Estado:²¹

Depois da **família**, a **corporação** constitui a segunda raiz ética do Estado, que é estabelecida na sociedade civil. [...] [A corporação] reúne interiormente aqueles momentos que, na sociedade civil, são primariamente divididos entre a particularidade **refletida** dentro de si mesma da necessidade e do gozo, e a universalidade jurídica abstrata, de modo que, nessa reunião, o bem-estar particular está presente como direito e efetivado.^{21(412, grifo do autor).}

Dessa forma, a passagem da sociedade civil para o Estado é purificada das contradições da produção do capital (a contradição entre o particular e o universal da sociedade). Assim, o Estado pode ser apresentado como uma comunidade social real na qual cada parte da sociedade tem uma função concreta que forma a totalidade espiritual realizada do Estado moderno.^{21,22}

Assim, Hegel introduz uma mistificação, pelo menos em um duplo sentido. Primeiro, um sujeito supra-individual e até supra-social (pensamento puro) que se desenvolve teleologicamente na história humana a fim de realizar seu próprio fim (autoconhecimento). Em segundo lugar, e subordinado a essa primeira mistificação, Hegel introduz em seu sistema de filosofia política a ideia de que o Estado (e a **classe universal** de burocratas) constitui uma resolução eficaz das contradições da sociedade, uma comunidade real – negando suas próprias descobertas brilhantes sobre o caráter antagônico da sociedade civil. A totalidade, então, apesar da orientação determinada de Hegel em direção a uma compreensão da contradição, é entendida como uma totalidade finalmente homogeneizada, expurgada do antagonismo, e em um desenvolvimento histórico que

é, em última análise, um falso desenvolvimento histórico: a história de um presente absolutizado.^{13,20,22,23} Assim, Hegel²¹ conclui sua obra política com as seguintes palavras:

[...] o presente abandonou sua barbárie e sua arbitrariedade injusta, e a verdade [...] [seu além, seu aquém] e seu poder contingente, de modo que a verdadeira reconciliação se tornou objetiva, reconciliação que desenvolve o **Estado** na imagem e na eficácia da razão [...].^{21(600, negrito do autor)}.

Deixe-me ir adiante e dizer que a história mostrou que, se a palavra **Razão** ainda tem algum significado, o Estado moderno não tem nada a ver com a eficácia da razão. Mas não devemos ser injustos com Hegel: sua limitação não é produto de um erro pessoal, mas constitui o horizonte histórico de sua época. Em vez disso, devemos nos deter em um aspecto totalmente racional e profundo do pensamento de Hegel: sua **tendência** materialista e historicista em relação ao papel do trabalho na compreensão do ser social. Como diria o velho Lukács, esse é um aspecto da verdadeira ontologia de Hegel.^{5,21}

Acontece que, ao mesmo tempo em que Hegel desenvolve sua concepção cósmica do desdobramento do *logos* – do pensamento puro – na história humana, como um **demiurgo** que cria a cultura e a humanidade, Hegel também descobre e analisa o elemento central da atividade humana: o trabalho. De fato, esses dois aspectos de sua filosofia – um mistificador, o outro realista – estão intimamente ligados um ao outro: o pensamento puro opera em relação ao mundo e à humanidade, assim como o ser humano opera em relação ao objeto de seu trabalho. De fato, a famosa ideia da “Astúcia da Razão” é precisamente a manifestação mais clara dessa concepção: essa **astúcia** do espírito do mundo em relação aos sujeitos humanos como **instrumentos** de sua realização histórica é idêntica em sua estrutura à **astúcia** do ser humano em relação à sua ferramenta e objeto de trabalho.^{19,20} O fator comum aqui é a atividade propriamente teleológica. A especificidade do trabalho humano consiste, desse ponto de vista, em seu caráter teleológico: o fim aparece antes da realização e governa sua realização no material natural. Vemos aqui que Hegel retoma a discussão de Kant e Schelling sobre teleologia. Não temos espaço para desenvolver essa discussão complexa: basta dizer apenas que a vida orgânica tem, no máximo, uma organização interna sem finalidade consciente, enquanto a finalidade consciente é um elemento constitutivo do trabalho humano.^{5,20}

MARX, O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO SER SOCIAL COMO UM PRODUTO DO TRABALHO E A SOCIEDADE COMO UMA TOTALIDADE ANTAGÔNICA

A concepção do trabalho, que encontramos em Hegel imbricada com sua mistificação, introduz e antecipa o pilar da concepção materialista da história de Marx e Engels. Ou seja: a ideia de que o ser humano, que a totalidade das relações sociais, é o produto da própria atividade humana, o produto do trabalho.

A concepção marxista aparece *in statu nascendi* em muitos textos de Marx e Engels a partir da década de 1840, e acho que é inútil procurar precisamente em quais desses escritos ocorre a mudança decisiva. Mas, sem dúvida, entre os textos exploratórios em que esses pensadores elaborarão sua concepção, os “Manuscritos de 1844”²⁴ de Marx constituem um passo decisivo. Nesses manuscritos, podemos encontrar um esforço para elaborar uma crítica a Hegel que parte precisamente da compreensão do trabalho humano como a fonte do próprio ser humano. Por exemplo, é assim que Marx delinea essa ideia em algumas das passagens de seus manuscritos:²⁴

O animal está imediatamente ligado à sua atividade vital. Ele não difere dela. Ele é **ela**. O homem faz de sua própria atividade vital o objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem uma atividade vital consciente. Não é uma determinação com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. É precisamente por essa razão que ele é um ser genérico. Ou ele é apenas um ser consciente - isto é, sua própria vida é, para ele, um objeto - precisamente porque ele é um ser genérico. Somente por essa razão, sua atividade é livre.

[...] É precisamente por meio da elaboração do mundo objetivo que o homem realmente se prova como um **ser genérico**. Essa produção é sua vida genérica ativa. Por meio dessa elaboração, a natureza aparece como o trabalho e a realidade **do homem**. O objeto do trabalho é, portanto, **a objetivação da vida genérica do homem**: na medida em que o homem não apenas se duplica, como na consciência, intelectualmente, mas de forma ativa, real; e, portanto, ele se contempla em um mundo criado por ele.^{24(112-114, negrito do autor)}

E mais adiante: “[...] toda a chamada história universal nada mais é do que a produção do homem por meio do trabalho humano [...]”.²⁴⁽¹⁵⁴⁾

Dessa forma, Marx passa a identificar no trabalho – na atividade orientada pela consciência para modificar o material natural para atender às suas próprias necessidades – o processo de surgimento do próprio ser humano como um ser diferenciado do ser biológico, como um ser especificamente humano-social. Esse mesmo ponto de vista aparecerá ao longo da vida de Marx,²⁵ inclusive em “O Capital”, quando ele afirma:²⁵

O trabalho é, em primeiro lugar, um processo entre o homem e a natureza, um processo no qual o homem medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. O homem confronta a própria matéria natural como um poder natural. Ele coloca em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade,

braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apreender os materiais da natureza em uma forma útil para sua própria vida. Ao operar por meio desse movimento sobre a natureza fora de si e transformá-la, ele ao mesmo tempo transforma sua própria natureza. Ele desenvolve os poderes que estavam adormecidos nela e submete a seu domínio o jogo de forças nela existente. [...] Concebemos o trabalho em uma forma na qual ele pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e uma abelha envergonharia mais de um mestre pedreiro com a construção das células de seu favo de mel. Mas o que distingue com vantagem o pior mestre pedreiro da melhor abelha é que o primeiro modelou a célula em sua cabeça antes de construí-la em cera. Quando o processo de trabalho é concluído, surge um resultado que já existia na **imaginação do trabalhador**, ou seja, **idealmente**, antes do início do processo de trabalho. O trabalhador não apenas efetua uma mudança na forma do natural; no natural, ao mesmo tempo, ele torna efetivo seu próprio objetivo, um objetivo que ele sabe que determina, como uma lei, o modo e a maneira de sua ação e ao qual ele tem de subordinar sua vontade.^{25(215-216, grifo do autor)}

Assim, vemos que Marx recupera criticamente e leva muito mais longe o aspecto racional de Hegel. O ser humano não é concebido, então, como uma forma na qual o pensamento puro se revela. Pelo contrário, o ideal é um momento, um aspecto do trabalho; o próprio pensamento surge, é criado, na atividade produtiva especificamente humana.¹⁴ Não é o pensamento que é o sujeito absoluto da história: o único sujeito absoluto da história humana é o próprio ser humano.²⁴

Não é apenas o processo imediato de trabalho que é dominado, portanto, por essa forma teleológica de atividade humana: para Marx²⁵, todas as formas de atividade humana são moldadas por essa categoria específica. No entanto, como Lukács²⁰ enfatizará mais tarde em sua “Ontologia do Ser Social”, Marx sustenta que a atividade teleológica só existe no trabalho e na atividade de indivíduos singulares ou grupos de seres humanos: o conjunto das relações sociais, a totalidade da história humana, não é em si mesma teleológica.

Justamente por essa razão, a concepção de Marx é radicalmente historicista: todo o processo histórico nada mais é do que o desenvolvimento do trabalho humano, a socialização das relações sociais que se desdobra como um processo fundamentalmente espontâneo. Ou seja, a história humana é concebida como o processo pelo qual as relações humanas com a natureza são cada vez mais dominadas pela atividade social e cada vez menos determinadas naturalmente. Ao mesmo tempo, a história é concebida como o processo pelo qual os seres humanos surgem, se desenvolvem e se enriquecem culturalmente como produto de sua própria atividade. De fato, Marx e Engels^{26,27} argumentam que toda a história humana até os dias atuais nada mais é do que a pré-história da humanidade, o processo de formação do ser social. Dessa forma, seu pensamento nos

orienta para uma concepção contemporânea da história: a história é algo que está acontecendo agora, não é um mero passado. Além disso, a possível superação das contradições que dominam o presente não constituiria um **fim da história**, mas o início de uma história propriamente humana.²⁰

Ora, em toda essa **pré-história** do ser humano, o trabalho, o processo de produção, sempre existiu em várias modificações, em vários modos de produção. Desde a dissolução da comunidade original – em sua multiplicidade de formas – as sociedades têm sido marcadas pelo antagonismo social: uma parte da sociedade se apropria sistematicamente do produto excedente do trabalho da outra parte, uma parte dirige e a outra obedece, uma parte governa e a outra é governada, e assim por diante. A forma mais desenvolvida desse antagonismo social é a sociedade burguesa, a sociedade dominada pelo capital, pela lei da produção de mais-valor.^{20,28}

Essa sociedade, o sistema metabólico do capital, é caracterizada precisamente pela extensão universal das relações sociais, pela intensificação crescente da mediação social da atividade humana e pelo desenvolvimento da capacidade produtiva do trabalho como nunca antes. No entanto – e essa é sua peculiaridade – esse desenvolvimento da capacidade humana se desdobra como uma força que o ser humano não controla: ao contrário, o sujeito humano, o sujeito trabalhador, é controlado por essa força cega criada por sua própria atividade – em outras palavras, o ser humano é controlado pelo capital.²⁹

Desse ponto de vista, Marx não concebe mais a totalidade das relações sociais como um sujeito supra-humano. Pelo contrário, esse aparente sujeito supra-humano – esse demiurgo que governa e controla a vida social com sua vontade – não é mais do que o emergente causal de um determinado modo de atividade humana, não mais do que o resultado de uma determinada forma de trabalho social. O capital é a forma reificada do trabalho assalariado, do trabalho alienado e da divisão hierárquica e antagônica específica do trabalho que ele implica. Assim, vemos que no pensamento de Marx não há, de forma alguma, uma absolutização da totalidade das relações sociais como uma entidade em si mesma independente de seres humanos reais e atuantes. Pelo contrário, são esses sujeitos efetivos que criam com sua atividade essa aparente entidade supraindividual, a totalidade das relações sociais como uma força cega que os governa de fora (eles não sabem, mas o fazem).^{20,24,25,26,29}

É assim que Marx e Engels concebem o Estado em “A Ideologia Alemã”²⁶: como um emergente de uma determinada forma de produção social, como um emergente do antagonismo social. O Estado, poderíamos dizer, é a forma que a comunidade assume quando é quebrada,

quebrada pelo antagonismo social no processo elementar de sua produção. É assim que Marx e Engels colocam a questão:²⁶

Essa corporificação das atividades sociais, essa consolidação de nossos próprios produtos em um poder material erigido sobre nós, removido de nosso controle, que ergue uma barreira à nossa expectativa e destrói nossos cálculos, é um dos momentos fundamentais que se destacam em todo o desenvolvimento histórico anterior, e é precisamente em virtude dessa contradição entre o interesse particular e o interesse comum que o interesse comum, como um estado, assume sua própria forma independente, separada dos reais interesses particulares e coletivos e, ao mesmo tempo, como uma comunidade ilusória, mas sempre na base real dos vínculos existentes [...] com base nas classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que são formadas e diferenciadas em cada um desses conglomerados humanos e entre as quais há sempre uma que domina sobre todas as outras.²⁶⁽³³⁻³⁴⁾

Essa é, evidentemente, uma crítica frontal à concepção política de Hegel: o Estado não resolve e não pode resolver as contradições da sociedade, mas, ao contrário, as expressa e desdobra. O Estado não é uma comunidade real, mas uma **comunidade ilusória**.²⁶

O princípio marxista de entender a sociedade como uma totalidade não parte, portanto, de uma totalidade abstrata que depois se diferencia internamente. Pelo contrário, a concepção de Marx da sociedade como uma totalidade no desenvolvimento histórico baseia-se na identificação de sua forma concretamente geral, seu momento dominante (*übergreifendes Moment*) e sua célula elementar.²⁰ Marx²⁸ disse que o momento dominante de uma totalidade no desenvolvimento histórico:

É uma iluminação geral na qual todas as outras cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de todas as formas de existência que nele se destacam.²⁸⁽³⁰⁾

Encontramos esse princípio quando se trata da compreensão da sociedade em geral, em sua diversidade de formas: é o pilar da ontologia social de Marx – como Lukács a conceituará: o trabalho como fenômeno original (*Urphänomen*)^b e como modelo, como arquétipo, de todas as outras formas e momentos da vida social.²⁰

O mesmo princípio pode ser encontrado na principal obra de Marx, “O Capital”.²⁵ Lá, Marx elaborará sua conceituação do capital a partir da forma mercadoria. Em outras palavras, identificando aquele momento que não é uma mera generalidade, uma abstração vazia, mas uma

^b Vale a pena esclarecer que esse termo, amplamente utilizado por Lukács²⁰ em sua “Ontologia do Ser Social”, é de origem goetheana.

abstração objetiva, uma abstração concreta, uma abstração que é realizada pelo próprio sistema capitalista de produção como uma totalidade concreta. A forma de mercadoria do produto do trabalho não é uma mera ideia abstrata, mas constitui a abstração mais geral produzida de fato - ontologicamente – pelo sistema capitalista de produção. A mercadoria não é uma abstração metafísica, mas uma abstração imanente. Assim como Marx compreenderá o conjunto das relações sociais não a partir de algum princípio geral abstrato, mas da forma mais abstrata e efetivamente mais geral de seu ser (o trabalho), Marx buscará compreender essa forma peculiar de atividade social (o capital) a partir do momento mais geral dessa atividade: a forma mercadoria, que Marx chamou de sua **célula elementar**.²⁵ E na forma desdobrada dessa célula elementar – na generalização da produção de mercadorias – Marx encontrará a lei que regula a produção capitalista: a lei da produção de mais-valor.³⁰

Como pode ser visto, aqui não há generalidade, um todo abstrato dado que depois se diferencia internamente e se complexifica (como acontece um pouco em Hegel – pelo menos em sua **falsa ontologia**),²⁰ mas aqui temos um processo imediato e efetivo (trabalho ou produção de mercadorias), que em sua generalização, em sua universalização, produz um sistema concreto de relações sociais.³⁰

Esse ponto ontológico-metodológico está diretamente ligado à superação do idealismo hegeliano: ele é tanto um produto dessa superação quanto um pressuposto. E, de fato, tem seu fundamento último na superação de todo misticismo na compreensão da atividade social.

ONTOLOGIA DO SER SOCIAL DE LUKÁCS: INDIVÍDUO, COMPLEXOS SOCIAIS E TOTALIDADE SOCIAL COMO UM COMPLEXO DE COMPLEXOS EM DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

O tratamento de Georg Lukács³¹ da questão da totalidade em “História e Consciência de Classe” é bem conhecido. Basicamente, sua ideia central é que o ponto de vista revolucionário e, portanto, a consciência de classe atribuída ao proletariado, é idêntico ao ponto de vista da totalidade, da compreensão da sociedade como uma totalidade em desenvolvimento. As partes individuais podem ser criticadas pela ciência social burguesa, enquanto a totalidade aponta para o caráter histórico e finito da sociedade burguesa. O ponto de vista da totalidade mostra as contradições que levarão à superação histórica do capital.

Não é o objetivo desta exposição elaborar as críticas que o falecido Lukács fará à sua primeira grande obra marxista. Basta dizer que eu, pessoalmente, considero todas essas críticas justas e acredito que a última grande obra do filósofo húngaro – a “Ontologia do Ser Social” – oferece uma perspectiva superior à de “História e Consciência de Classe”.³¹ Muitos elementos da ontologia lukácsiana já fizeram parte de minha exposição. Gostaria agora de me voltar para o que considero ser sua contribuição mais pertinente para nosso problema de totalidade e historicidade: o problema do indivíduo e da totalidade social.

Para Lukács, o indivíduo social, bem como a totalidade das relações sociais, são dois polos inseparáveis e insuperáveis de toda atividade social. Não há vida humana que não esteja permanentemente oscilando entre esses dois termos – mediados por vários complexos sociais (economia, direito, Estado, família etc.), ou seja, mediados por vários momentos organicamente diferenciados da totalidade das relações sociais. Esses vários complexos sociais – que compõem a sociedade como um grande complexo de complexos – não são homogêneos entre si: eles têm um desenvolvimento desigual e diverso, fontes históricas diversas e interações contingentes. No entanto, o ponto de vista proposto por Lukács em sua Ontologia não abandona de forma alguma a ideia de totalidade, mas sim a obriga e a desenvolve. Lukács²⁰ coloca a questão da seguinte forma:

[...] o ser social é um complexo de complexos cuja reprodução está em várias e múltiplas interações com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente autônomos, onde, no entanto, a totalidade sempre exerce uma influência dominante dentro dessas interações.^{20(312-313, tradução nossa)}

O fato de que esse complexo de complexos (a sociedade como uma totalidade) seja insuprimivelmente heterogêneo e diverso, que os vários complexos interajam entre si, influenciando-se mutuamente de maneiras contingentes, não diminui o fato de que, para Lukács, há um momento dominante. Ou seja, um complexo que constitui o princípio formativo de toda a vida social: o momento da produção, da estrutura econômica da sociedade.²⁰

Os dois polos inseparáveis da vida social – indivíduo e sociedade –, que são mediados por esses vários complexos, são igualmente o produto do desenvolvimento histórico, do desenvolvimento e da universalização do trabalho como uma atividade especificamente humana. Tanto o indivíduo quanto a sociedade são, em última análise, um produto histórico do trabalho. Mas, mais do que isso, a relação propriamente social entre o indivíduo e a totalidade é, a todo momento, uma relação ativa, não muda, não passiva. Aqui está o ponto crucial da questão.^{20,24}

O ser humano individual se relaciona com o gênero de forma ativa e produtiva – ao contrário do animal, que meramente incorpora, expressa por meio de sua atividade biológica, o gênero biológico ao qual pertence – o ser humano participa do gênero na medida em que o produz diariamente por meio de seu trabalho e atividade. Um espécime de *homo sapiens* que não participa ativamente – por meio de seu trabalho – da raça humana, nunca superará seu estágio animal. Isso significa que, para que um indivíduo humano seja mais do que um *homo sapiens* e seja propriamente um ser humano, ele deve entrar em uma relação ativa – que tem o indivíduo como um sujeito insuprimível – com o conjunto de relações sociais, com o gênero como tal. Essa especificidade do ser social é o produto do trabalho precisamente porque no trabalho o ser humano objetiva sua genericidade, seu ser genérico e, por meio do trabalho, participa do ser genérico produzido por outros sujeitos, pela sociedade como um todo. A passagem da pré-história humana para a verdadeira e genuína história humana, o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade, está intimamente ligada – para Marx e Engels^{24, 25} – à formação de uma ordem social que realize plenamente esse vínculo entre cada indivíduo e o gênero humano. Isso é o que Lukács¹⁹ chama de transição para uma genuína **genericidade para si mesmo** do ser social, onde o gênero é o que enriquece a personalidade de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, o objeto da atividade de todos. É assim que Lukács coloca a questão:²⁰

Tal pré-história, a história do tornar-se humano do humano, do tornar-se expressão adequada da raça humana pela sociedade, pode terminar apenas quando os dois polos do ser social, indivíduo humano e sociedade, deixarem de operar espontaneamente em antagonismo um com o outro: quando a reprodução da sociedade promover o ser humano, quando o indivíduo em sua vida individual conscientemente se perceber como membro da raça humana.^{20(119, tradução nossa)}

Mas, tragicamente, a sociedade capitalista criou um abismo entre o indivíduo e o gênero. Essa relação se desenvolve como uma relação alienada: o gênero é apresentado a cada indivíduo como algo hostil e estranho, como algo que o confronta e o domina de fora. O que é um indivíduo contra a grande indústria, o que é uma pessoa singular contra o Estado moderno, o mercado mundial ou o capital bancário e financeiro? De fato, a sociedade burguesa (que ideologicamente se apresenta como a sociedade do individualismo) é, na verdade, uma sociedade em que o indivíduo vale menos do que nada. Além disso, cada indivíduo social é transformado em um indivíduo antissocial, que participa do gênero de forma indireta, mediada pelos produtos do trabalho que são apresentados na forma reificada de mercadorias fetichizadas. Os indivíduos participam do gênero de costas para o gênero, em busca de lucro e interesse privado.^{20,25}

É por isso que a sociedade capitalista produz a antinomia ideológica que mencionamos no início deste artigo: ou o indivíduo é absolutizado, negando o gênero, ou o gênero é absolutizado, negando o indivíduo. Ou o indivíduo é tudo e a sociedade não é nada, ou o indivíduo não é nada e a sociedade é tudo. Esses são dois pontos de vista próprios da sociedade burguesa, produzidos pelo antagonismo social que separa e rompe o vínculo entre cada sujeito individual e toda a sociedade, entre o indivíduo e o restante dos seres sociais que – em sua atividade comum – produzem ativamente a totalidade. Encontramos essas visões antinômicas como um elemento ideológico no senso comum, bem como na filosofia, na ciência e na arte do mundo moderno: formas de atividade intelectual humana que, em virtude dessa antinomia, são afetadas e deformadas.^{20,32}

A sociedade capitalista é uma **totalidade de relações sociais em desenvolvimento histórico**. Com sua maneira peculiar de organizar o **trabalho social**, ela criou forças produtivas colossais, ao custo do sacrifício de indivíduos. Não é por acaso que Marx comparou o progresso capitalista a um “[...] horrível ídolo pagão, que só queria beber o néctar no crânio dos sacrificados”.³³

A sociedade burguesa é uma totalidade quebrada internamente, composta de indivíduos abstratos. Mas compreendê-la implica **ir além desse momento fenomênico** – que, sendo fenomênico, não é uma mera ilusão, mas uma forma real do imediatismo da sociedade moderna – e compreendê-la como uma **totalidade antagônica no desenvolvimento histórico**, como um conjunto de relações sociais internamente organizado e internamente diferenciado, que tem seu princípio formativo – seu momento dominante – na forma concreta, hegemônica e predominante do trabalho social.

REFERÊNCIAS

1. Margaret Thatcher: las frases más destacadas de su carrera. BBC News. 8 abr. 2023 [citado 17 ene 2024]; Mundo. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130408_margaret_thatcher_muerte_citas_gtg
2. Satoor C. Nature, and identity: the early life and philosophy of F.W.J. Schelling. Miskatonian [Internet]. 2023 [citado 7 nov 2023]. Disponible en: <https://miskatonian.com/2023/08/25/nature-and-identity-the-early-life-and-philosophy-of-f-w-j-schelling/>
3. Lukács G. El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 1959.

4. Heine H. Ensayos. Madrid: Akal; 2016.
5. Lukács G. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. México, DF: Grijalbo; 1970.
6. Fichte JG. Doctrina de la Ciencia. Buenos Aires: Aguilar; 1975.
7. Iliénkov E. Lógica dialéctica: ensayos de historia y teoría. Madrid: Dos Cuadrados; 2022.
8. Kant I. Crítica de la razón pura. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 2018.
9. Schelling F. Sistema del idealismo trascendental: las edades del mundo. Madrid: Gredos; 2012.
10. Tatasciore C. Sull'anima del mondo di Schelling. Napoli: Orthotes; 2016. Introduzione; p. 7-48.
11. Kant I. Crítica del juicio. Buenos Aires: Losada; 1961.
12. Schelling FW. Sull'anima del mondo: un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale. Nápoles: Orthotes; 2016.
13. Aristóteles. Obras. Madrid: Aguilar; 1964.
14. Ilyenkov E. Intelligent materialism: essays on Hegel and dialectics. Chicago: Haymarket Books; 2020.
15. Hegel G. La ciencia de la lógica. Madrid: Abada; 2011.
16. Hegel G. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México, DF: Porrúa; 1971.
17. Hegel G. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid: Revista de Occidente; 1974.
18. Hegel G. Esencia de la filosofía y otros escritos. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; 1980.
19. Hegel G. Fenomenología del espíritu. México, DF: Fondo de Cultura Económica; 2017.
20. Lukács G. Ontologia dell'essere sociale. Milán: Meltemi; 2023.
21. Hegel G. Principios de la filosofía del derecho. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 2006.
22. Mazora M. La sociedad civil en Hegel: crítica y reconstrucción conceptual. Buenos Aires: Signo; 2003.
23. Marx K. Crítica de la filosofía del estado de Hegel. Buenos Aires: Claridad; 1973.
24. Marx K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Buenos Aires: Colihue; 2015.
25. Marx K. El capital: crítica de la economía política. Buenos Aires: Siglo XXI; 2021.

26. Marx K, Engels F. La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos; 1958.
27. Engels F. Anti-during. Madrid: Ayuso; 1978.
28. Marx K. Grundrisse: líneas fundamentales de la crítica de la economía política. Barcelona: Crítica; 1977.
29. Mészáros I. Beyond capital: toward a theory of transition. New York: Monthly Review Press; 2010.
30. Iliénkov E. Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El Capital" de Marx. Quito: Edithor; 2017.
31. Lukács G. Historia y conciencia de clase. México, DF: Grijalbo; 1969.
32. Lifshitz M. The crisis of ugliness, from cubism to pop-art. Chicago: Haymarket Books; 2019.
33. Marx K. Futuros resultados de la dominación británica en la India. Marxist Internet Archive; 2001 [citado 7 nov 2023]. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>