

O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano

*Claudinei Cássio de Rezende**

Resumo:

Este artigo traça o debate sobre um suposto hegelianismo no último Lukács, especialmente a partir de dois interlocutores antagônicos, J. Chasin e Jesus Ranieri. Enquanto o primeiro percebe que a explicação lukacsiana da ontologia do ser social ainda guarda o em-si epistêmico – uma debilidade lukacsiana não existente em Marx – e um pretense vínculo lógico entre Marx e Hegel com o intuito de firmar uma epistemologia que sustentasse sua Ética; o segundo crê, a partir de uma análise semântica das obras de Hegel, que Lukács é uma espécie de leitor hegeliano de Marx. Não obstante, quando Ranieri lança mão de tal argumentação, ele não vê este hegelianismo de Lukács como debilidade não-superada, como faz Chasin, mas como o caminho irretocável de análise da questão marxiana sobre o método. Contudo, uma cuidadosa análise dos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* pode impugnar ambas as teses.

Palavras-chave:

György Lukács; G. W. F. Hegel; J. Chasin; ontologia..

The philosophical discussion about a Hegelian Lukács

Abstract:

This article traces the debate about a supposed Hegelianism in mature Lukacs, especially from two antagonistic interlocutors, J. Chasin and Jesus Ranieri. While the first notice that the explanation Lukacsian ontology of social being still retains in itself epistemic - debility Lukacsian nonexistent in Marx - and an alleged logical link between Marx and Hegel in order to establish an epistemology that supported his Ethics; the second believes, from a semantic analysis of the works of Hegel, that Lukacs is a kind reader Hegelian of Marx. Nevertheless, when Ranieri makes use of this argument, he does not see this as a debility Hegelianism Lukács non-surpassed, as does Chasin, but as the impeccable way of examining the question of the Marxian method. However, an attentive analysis of the *Prolegomena Zur Ontologie* can to reject both thesis.

Key words:

György Lukács; G. W. F. Hegel; J. Chasin; Ontology.

* Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp)..

1. A problemática da suposta lógica hegeliana de Marx

Nicolas Tertulian (2011) asseverou muito acertadamente que Lukács formulou a teoria que o fez transitar para o marxismo na seção “O que É Marxismo Ortodoxo”¹, contida em sua célebre obra de 1923, *História e Consciência de Classe* (LUKÁCS, 2003)². No ponto central deste opúsculo estava a tese do marxismo ortodoxo, discussão que animava os círculos intelectuais dos anos 1920. Nesta teoria, a ortodoxia em relação ao marxismo não tinha que ver com uma adesão automática aos resultados de pesquisa da obra de Marx; em vez disso, a ortodoxia marxista dizia respeito exclusivamente ao método. Lemos em Lukács:

Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexistência prática de cada afirmação de Marx. Um marxista “ortodoxo” sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a “exegese” de um livro sagrado. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. (LUKÁCS, 2003, p. 64)

Por mais contraditório que pudesse ser – afinal, o que é a exposição do método³ senão a certeza de que um resultado é ou não fiável? –, a questão de fundo se referia à rejeição total de uma filosofia do tipo escolástica ou dogmática. Este postulado filosófico acompanhou Lukács durante toda a sua vida intelectual, contudo, tomou forma de estudo específico no início da década de 1960, quando o autor entrou em contato com a obra de Ernst Bloch (*Questões Fundamentais da Filosofia. Pela Ontologia do ainda-não-Ser*) e com a obra de Nicolai Hartmann; este último, inclusive, fez Lukács abandonar a acepção de ontologia destinada somente à metafísica ou associada diretamente a Martin Heidegger. No início desta década, portanto, os trabalhos preparatórios para a *Ética* geraram os volumosos escritos de sua *Ontologia*. Não são poucos os autores – na realidade, quase a totalidade dos especialistas do tema – que desenham as dimensões de uma herança hegeliana em Marx tomada nos escritos de Lukács, sobretudo, naqueles contidos em *Para uma Ontologia do Ser Social*.

A trama fundamental deste artigo é a transição de György Lukács da ideia de um resquício da lógica

1 Publicado em 1923 em *História e Consciência de Classe*, entretanto, escrito por Lukács no final de 1919.

2 No prefácio a *História e Consciência de Classe*, escrito em 1967, Lukács reconhece que sua obra estava impregnada de hegelianismo – na verdade, era uma tentativa de superação de sua influência juvenil de Kierkegaard e de sua base formativa weberiana. A principal autocrítica se apresenta na ideia do sujeito-objeto idêntico presente na obra. Se, para Hegel, o surgimento deste sujeito-objeto idêntico tinha uma raiz de tipo lógico-filosófica; para Lukács, o proletariado realizaria a etapa da consciência de si, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história. A ilação do proletariado como detentor de uma consciência universal estava muito próxima da ideia hegeliana da realização do espírito absoluto. Ademais, o processo de como a alienação era estabelecida, próximo somente à objetivação – como *Entäußerung* – demonstrava um assentimento à estrutura hegeliana de análise. Nas palavras do próprio Lukács em seu prefácio: “Afinal, em Hegel, o problema da alienação aparece pela primeira vez como a questão fundamental da posição do homem no mundo, para com o mundo. Sob o termo exteriorização [*Entäußerung*], o conceito de alienação inclui para ele todo tipo de objetivação. Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, também supera simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existem como exteriorização da consciência de si, a retomada da exteriorização no sujeito seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral” (LUKÁCS, 2003, pp. 25-6).

3 Ainda sobre a questão de haver ou não um método em Marx, Chasin (2009) determina que método, como formulado pela gnosiologia-padrão cartesiana, não existe em Marx: “Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna, nem decorre, como sugere Lukács, às primeiras linhas de seu capítulo sobre Marx na *Ontologia do Ser Social*, do fato deste jamais ter se preocupado em estudar as relações entre ontologia, gnosiologia, lógica etc., uma vez que partira, ‘ainda que desde os inícios em termos críticos, da filosofia hegeliana’, e que esta ‘se move dentro de uma certa unidade, determinada pela ideia de sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação e, inclusive, tende a fundir uma coisa com a outra’. Como se depreende dos passos ontocríticos que instauraram o pensamento marxiano, não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método-lógico especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica. Isso equivale a admitir que a suposta *falta* seja antes uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida” (CHASIN, 2009, pp. 89-90).

hegeliana na ontologia de Marx à completa invalidação desta teoria; para tanto, dividido em algumas seções, parte-se de uma análise imanente da obra de Marx, da de Lukács (especialmente da obra madura), e chega-se à hipótese inicial da crítica de Chasin de que, em *Para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács cobra de Marx uma inexistente explicitação de seu nervo metodológico e, sobretudo, de quais capítulos da *Ciência da Lógica* de Hegel Marx teria se apropriado ou se inspirado na construção de seu método científico. Por fim, a pesquisa de Jesus Ranieri sobre o hegelianismo de Marx se dá em contraponto. Enquanto Chasin, em seu escrito mais fundamental, *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, cobra de Lukács esta posição e demonstra como *jamais* o filósofo húngaro abandonou um hegelianismo; Lukács, em sua última obra, *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* (2010), anuncia uma espécie de novidade em relação à obra que dá origem a este avultado escrito introdutório: a definitiva impugnação de um hegelianismo em Marx; ao mesmo tempo em que o autor realiza uma crítica ao primado da gnosiologia na problemática filosófica e um derradeiro acerto de contas com Hegel, destacando, inclusive, uma viçosa reminiscência hegeliana de Engels, inexistente, portanto, em Marx. Não obstante, a tese fundamental da assim chamada parte histórica de *Para uma Ontologia do Ser Social* de Lukács (2012) é a busca da distinção entre a autêntica e a falsa ontologia de Hegel; agora, em seu escrito final, chamado por Tertulian de *verdadeiro testamento filosófico lukácsiano*, Lukács (2010) traça exatamente qual é o caráter ontológico que separa radical e definitivamente Marx de Hegel.

E é nesse momento que a discussão de uma ontologia do ser social, a discussão da natureza e da moral, a determinação direta da genericidade humana e a particularidade do ser social frente às questões das circunstâncias históricas predominantes ganham notoriedade. A determinação da natureza e do homem como ser-por-si-mesmo da natureza – a própria crítica marxiana da propedêutica da moral transcendental, de Kant à teleologia teológica de Hegel – merece destaque na resolução desta problemática inicial. É *conditio sine qua non* a decifração de como Lukács apresenta a genericidade em Marx, a questão da natureza humana e da ontologia do ser social, para a resolução da ultrapassagem e suprassunção definitivas que Marx manteve contra Hegel. Contrariamente à tese de Chasin (2009)⁴, que acertadamente identifica um hegelianismo no Lukács da *Estética*, agora é o próprio Lukács quem refuta a possibilidade de reconhecer certos momentos hegelianos em Marx.

Nos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács percebe que Marx, em seus escritos de juventude, já reiterava uma rejeição de fundo ao método hegeliano, especificamente contra suas abstrações lógicas; e esta rejeição se completa na posição que Marx assume em duas obras que marcam a sua guinada à completa impugnação de Hegel: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e *A Ideologia Alemã*. Diferentemente da posição inicial de sua *Ontologia*, agora, nos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács chancela a impossibilidade de se reconhecer um Marx hegeliano. Esta modificação em relação à postura que o filósofo húngaro mantinha na parte histórica da *Ontologia* e em sua *Estética* ganha ainda maior relevo quando Lukács busca examinar inclusive o destino trágico que esta herança hegeliana teve no marxismo – e que não se tinha na formulação filosófica original de Marx, levando-se à conclusão de que a imputação de um hegelianismo em Marx é proveniente de um marxismo posterior a Marx e, portanto, exógena aos escritos marxianos, destacadamente, inclusive, nos seus *Manuscritos de 1844*.

A despeito da ideia de uma simples inversão lógica que Marx teria realizado do método hegeliano, o que se vê em Marx, pensa Lukács, é uma crítica áspera ao intento lógico-ontológico hegeliano, do ser privado de pressupostos, em que este deveria ser ao mesmo tempo algo além do mero ser pensado, no entanto, simultaneamente, algo ainda privado de determinações. A ontologia como uma análise da estrutura primária do ser ainda privado de qualidades, como aparece em Hegel, é uma abstração irrazoável porque pressupõe a possibilidade do desmembramento da

4 Chasin escreve a sua obra filosófica mais importante, *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, sem ter contato profundo com os *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, de Lukács. Chasin, ao analisar a crítica de Lukács, aponta: “Ao não se dar conta ou muito ter relutado em admitir, e não estritamente por motivos teóricos, a natureza ontológica do pensamento marxiano, até à época da redação da *Estética*, Lukács não pôde atinar com os rastros e os princípios da *resolução ontoprática da problemática do conhecimento* e com o modo pelo qual o ‘cérebro pensante se apropria do mundo’, ou seja, com a *teoria das abstrações*, demarcadas consistentemente por Marx. É, precisamente, esse conjunto de vigorosos elementos teóricos que constitui o *não sabido* que Lukács, no interior de uma longa e descarrilhada tradição interpretativa da obra marxiana, tomou ou deixou passar como um vácuo à raiz do pensamento de Marx” (CHASIN, 2009, p. 211). E, mais adiante: “Houvesse esbarrado, de algum modo, na *resolução ontoprática da problemática do conhecimento* e no delineamento da *teoria das abstrações*, Lukács não se teria extraviado pela tortuosa justificativa do em-si epistêmico e no modo pelo qual, através da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade, pretendeu estabelecer a fisionomia do método marxiano. Por um lado, seriam absolutamente supérfluas e deslocadas as garantias abstratas oferecidas à objetividade das coisas e à norma segundo a qual a ciência deve partir do objeto, diante da resolutiva multilateralidade concreta do reconhecimento ontológico da atividade sensível como sujeito e objeto, que ainda mais se eleva por deixar estabelecida a possibilidade efetiva do conhecimento, dirimindo com isso a clássica questão gnosiológica, pela qual o percurso lukácsiano simplesmente não passa. De outra parte, se tivesse vislumbrado, ainda que parcialmente, a *teoria das abstrações*, não chegaria a transformar a dialética da universalidade, particularidade e singularidade no pretense *vínculo lógico* entre Marx e Hegel (...) [mas, isto sim,] teria sido alertado que as empreitadas teóricas de Marx não partem de uma lógica, e assim experimentado dificuldades intransponíveis para embutir na estrutura dos procedimentos marxianos um aparato dessa natureza” (CHASIN, 2009, pp. 212-3).

realidade num sistema lógico-hierárquico, ou, como a tradição filosófica alemã tratou, a *teoria das categorias*. Esta análise gnosiológica hegeliana se preocupa em traçar a determinação do ser a partir de categorias lógicas enquanto pressuposto da própria realidade, seccionando o ser em seu suposto momento de pré-interação com a realidade objetiva. Hegel, em *A Ciência da Lógica*, na primeira seção, que trata da determinidade, assim expõe a sua ontologia:

O ser é o imediato indeterminado; ele é livre da determinidade diante da essência, bem como de qualquer determinidade que pode conservar no interior de si mesmo. Esse ser destituído de reflexão é o ser tal como é imediatamente apenas nele mesmo.

Porque é indeterminado, ele é ser destituído de qualidade; mas *em si* cabe-lhe o caráter da indeterminidade apenas em oposição ao *determinado* ou o qualitativo. Diante do ser em geral, porém, surge o ser *determinado* como tal; com isso, sua indeterminidade constitui ela mesma sua qualidade. Mostrar-se-á, por conseguinte que o *primeiro* ser é ser determinado em si e, com isso, *em segundo lugar*, que passa para a *existência*, é *existência*; mas que essa como ser finito se supera e, na relação infinita do ser consigo mesmo, *em terceiro lugar*, passa para o *ser-para-si*. (HEGEL, 2011, p. 67)

De tal modo que a apreensão do ser em sua pureza exige, em Hegel, a indeterminação deste ente que lhe é própria, porque a determinação do ser por meio de algum conteúdo ou contradição faria que este não fosse apreendido em sua natureza ontológica pura – Hegel constrói sua ontologia na análise de Parmênides e Heráclito, analisando, por conseguinte, a crítica kantiana da prova ontológica da existência de deus. Para Hegel, a *essência* provém do ser como resultado de um movimento, portanto, de uma *determinação de reflexão*.

Para Lukács, a lógica de Hegel lança mão da *negação da negação* como instrumento. A negação da negação hegeliana – o alemão vernáculo para negação é *Verneinung*, embora Hegel (1981; 2007) prefira a declinação latina *Negation* – teve seu princípio na filosofia de Spinoza, na qual “toda determinação é uma negação”, isto é, determinar algo é demonstrar exatamente aquilo que este algo não é. Na lógica ambivalente clássica, se algo é negado e a negação é, por sua vez, negada, volta-se ao ponto inicial; entretanto, para Hegel, a negação da negação resulta diretamente numa afirmação (numa determinação), mas não é um mero retorno a seu estágio primígeno, e sim uma afirmação diferente em algum grau daquela que foi negada: o estágio primeiro é o simples ser livre de determinações; o estágio segundo é o caminho entre uma determinação e sua negação; o estágio terceiro é a afirmação da coisa, por sua negação da outra⁵. Marx, por sua vez, contrariamente a Hegel, percebe uma impossibilidade de se desenvolver as determinações em um ser privado dessas mesmas determinações. Então Lukács (2010, p. 121) percebe que a *negação da negação* é o meio misterioso lógico, com cujo auxílio se extrairia magicamente, de um ser privado de determinações, suas próprias determinações desenvolvidas. Do ponto de vista materialista – inclusive Feuerbach –, esta negação da negação é, na prática, uma incoerência.

É a partir desse ponto que Lukács vê os traços típicos de Engels na problemática filosófica: a postura de Engels em relação a esta mesma questão que Marx percebe como uma impossibilidade ontológica – a negação da

5 Michael Inwood (1997) exemplifica claramente a lógica de funcionamento da negação da negação hegeliana. A passagem é longa, contudo, necessária. A negação da negação opera em diferentes níveis: “(a) Um simples (e supersimplificado) análogo histórico da dialética da coisa e do outro é o seguinte: antes do surgimento do protestantismo, o catolicismo é o próprio cristianismo (ocidental) como tal. Gera depois o protestantismo, que o nega. O protestantismo não é apenas não-catolicismo, mas diferencia-se ativamente dele e mostra as marcas do catolicismo que nega. O catolicismo, por seu turno, nega o protestantismo, deixando assim de ser simplesmente cristianismo como tal e apresentando os sinais de sua ativa autodiferenciação do protestantismo. (b) Um católico e um protestante não dados à reflexão passam a refletir sobre suas respectivas fés (talvez devido à sua percepção da dificuldade em justificar uma fé em oposição à outra). Eles abjuram então de suas fés, ou as negam. Mas cada um ostenta ainda as marcas da fé que nega ou suprassume: um católico renunciante é diferente de um protestante renunciante, uma vez que tal negação é determinada. Subsequentemente, por reflexão adicional, cada um readquire a fé que perdera ou a que renunciara: ele nega a negação. Mas nem um nem outro volta à fé irrefletida que perdeu: é agora uma fé reflexiva, enriquecida pela jornada de regresso pela qual ela foi alcançada (...). (c) Os casos (a) e (b) envolvem a vinculação de indivíduos a uma série de credos coordenados, cada um dos quais nega o outro (ou outros). Mas a negação da negação acarreta frequentemente a transcendência de toda uma gama de negações coordenadas. Assim, a negação da negação pode ser (i) uma tentativa de adotar e saborear cada um, por sua vez, da variedade aparentemente infundável de credos concorrentes (...); (ii) um recolhimento a si mesmo, afastando-se de todos os credos e fés concorrentes; ou (iii) a adoção de um credo que abranja todos os outros e não os negue, mas rechace suas pretensões de exclusividade ou suas negações recíprocas. Esse tipo de dupla negação é infinidade. A resposta (i) é, ou está governada por, má infinidade, um desfile interminável de entidades finitas, cada uma das quais nega a sua predecessora. (ii) é um tipo de boa infinidade, porquanto envolve o retorno circular de uma coisa a si mesma. Na *Lógica*, apresenta-se como ser-para-si, exemplificado pelo eu autorreflexivo, que transcende a gama de qualidades determinadas. (iii), também boa infinidade, manifesta-se de um modo mais destacado na ideia absoluta, a qual engloba todas as determinações do pensamento que se manifestam mais cedo na *Lógica*. Embora Hegel considere (i) e (ii) como necessárias fases históricas, ele prefere (iii) como resposta, por exemplo, à diversidade de filosofias aparentemente concorrentes” (INWOOD, 1997, pp. 238-9).

negação como uma determinação do ser que ainda não se concretizou –, é a de aceitação do esquema lógico-formal de Hegel, porquanto Engels afirme que a negação da negação é um procedimento muito simples, realizado por toda parte e aplicado, inclusive, à natureza e à sociedade em geral. É deste modo também que Engels pensa que a dialética da natureza sustentaria esta série de princípios lógicos hegelianos.

Contra a formulação hegeliana – e apoiando-se em Marx –, Lukács faz uma indagação que reprova a lógica hegeliana: pode o ser ainda ser existente como ser em geral, se ele deve permanecer como ser real, e, todavia, é concebido privado de determinações objetivas? Para Marx, portanto, o ponto de partida do ser não é o ser em sua formação abstrata idealmente, mas o próprio ser em sua objetividade imanente, aliás, a própria realidade objetiva, em suas múltiplas determinações concretas. Marx resume esta crítica na sua formulação de que *um ser não objetivo é um não-ser*, ou seja, um ser que é privado de objetivações não existe senão na formulação abstrata irreal. Lukács vê que o próprio Marx, em seus textos de ruptura com o neohegelianismo de esquerda, já assinalava a irrazoabilidade de Hegel, pois este, em vez de tentar compreender o objeto em sua efetividade concreta, envereda por um caminho em que o único interesse está em voltar a encontrar a *ideia* pura e simples, a ideia lógica em qualquer elemento, seja no estado, seja na natureza. De tal sorte que o Lukács dos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* clarifica que o que está em jogo nesta crítica de Marx ao processo hegeliano das abstrações formais é a própria ontologia: para Hegel, os entes reais são substituídos por idealidades, cuja natureza é substancializada, tornando-se, dessa forma, agentes ou identificações que atuam por lógicas próprias e que, por necessidade interna, engendram as determinações finitas, antes de tudo como confirmação de si mesmas. Esta crítica marxiana identificada por Lukács estabelece que o conjunto de determinações que deve ordenar o intento investigativo não pode ser outro senão as determinações reais, concretamente existentes. Já na lógica hegeliana, não é a particularidade de determinados existentes que (mesmo tendo a substância como fundamento) deve ser determinada, mas o ser privado de determinações (portanto, apenas abstratamente pensado) em seu automovimento. Lukács percebe que Hegel não busca a determinação ontológica do ser realmente existente, mas de uma determinação meramente ideal, como se as coisas pudessem existir somente no plano das ideias, sem correlação direta com a objetividade. Se, para Marx, categorias são determinações que partem do ser efetivo; para Hegel, as categorias partem de uma abstração fora da objetividade, da existência de um objeto ideal, não-objetivo. É a partir dessa formulação que Hegel se depara com o método de determinação de um conceito: ele é determinado por seu contrário, ou seja, pela negação da negação. É o elemento contrário de dada determinação que classificará exatamente o seu significado, segundo Hegel. Doravante, se a determinação não parte de um ser realmente existente, a abstração só poderá incorrer numa *abstração irrazoável*.

O ser livre de determinações concebido como suprassunção do conceito segundo Hegel, é, para Marx, uma incoerência da lógica. Para Hegel, a primeira negação é o ato do ser exteriorizar a ideia, e a sua suprassunção seria a negação da negação; o pensamento abstrato é um ente que age sem sujeito, conclui Marx em sua crítica. E a suprassunção da ideia, que alcança a natureza, o ser livre de determinações, é também em Hegel uma abstração sem sentido; isolada do homem, esta natureza é *nada*. Marx promove uma impugnação completa da negação da negação hegeliana ao mesmo tempo em que percebe a inconsistência da suprassunção da ideia:

Como a natureza foi encerrada pelo pensador na própria figura dele, oculta e misteriosa, como ideia absoluta, como coisa de pensamento, então ele na verdade, na medida em que a separou de si, separou de si apenas esta *natureza abstrata*, apenas a *coisa de pensamento* da natureza – mas agora com o significado de que ela é o ser-outro do pensamento, de que ela é a natureza efetiva intuída, distinta do pensar abstrato. Ou, para falar uma linguagem humana, o pensador abstrato experimenta, junto de sua intuição da natureza, que os seres que ele, na dialética divina, imaginava criar a partir do nada, da pura abstração, como produtos puros do trabalho do pensar que se tece sobre si próprio e nunca olha para fora em direção à efetividade, nada mais são que *abstrações de determinações da natureza*. A natureza inteira repete para ele, portanto, apenas em forma sensível, externa, as abstrações lógicas. Ele a *analisa* novamente nestas abstrações. Sua intuição da natureza é, portanto, somente o ato de confirmação de sua abstração da intuição da natureza, o curso gerador de sua abstração, repetido por ele com consciência. (MARX, 2004, pp. 135-6)

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx percebe que as categorias hegelianas ligadas à essência humana são abstrações que não têm lugar na realidade objetiva, “de modo que *sensibilidade, religião, poder do estado etc.*, são seres *espirituais*” (MARX, 2004, p. 122), apenas concebidos abstratamente. A própria humanidade aparece não como produto natural e histórico, mas ideal, produtos do pensamento. Marx critica Hegel justamente na proposição dialética entre sujeito e objeto, porque, para Hegel, o homem é o mesmo que a consciência de si próprio, de modo que o objeto não é outra coisa senão a consciência de si externada, a consciência de si objetivada. Marx continua:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso,

tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2004, pp. 126-7)

De modo que a genericidade do homem aparece para Marx da seguinte forma: o homem é imediatamente um ser natural, e por sua característica natural jamais consegue abandonar sua natureza biológica direta, apesar de sempre se afastar das barreiras naturais; e como ser natural, ele é dotado de forças naturais, vitais, forças naturais que existem nele como potencialidades, pulsões. Como ser que vive de modo limitado e que sofre, essas pulsões existem como objetos fora dele próprio. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento, objetos indispensáveis na conformação de suas forças sociais.

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objetos de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). (MARX, 2004, p. 127)

E adiante, Marx nos dá um exemplo direto:

A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externalização* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol. (MARX, 2004, p. 127)

O homem não é somente um ser natural, percebe Marx. O homem é um ser natural *humano*, o que significa diretamente que o homem é um ser existente para si mesmo, um ser genérico que enquanto tal deve se afirmar em seu ser e em seu saber. Por via de consequência, nem os objetos humanos são puramente naturais, a “natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado” (MARX, 2004, p. 128). Esta questão remete diretamente à problemática da objetividade.

2. Genericidade e objetivação

Esse debate suscitou consequentemente a análise sobre a questão da objetividade em Hegel e Marx, especialmente de como *Entäußerung*⁶ se apresenta a Hegel como sinônimo de objetividade e como em Marx se desdobra em *Lebensäußerung* e em *Entfremdung* – precisamente, a alienação se desdobra em exteriorização da vida e em estranhamento.

6 *Entäußerung* corresponde aos processos de transformação da personalidade de cada indivíduo, articulada e fundada na transformação do mundo pela objetivação de teleologias; *Entfremdung*, por sua vez, são os complexos sociais que se voltam contra o desenvolvimento humano-genérico, obstáculos postos pela humanidade à continuidade do seu próprio desenvolvimento. É Jesus Ranieri quem melhor nos apresenta as determinações particulares de cada conceito: “Falamos aqui em alienação [*Entäußerung*] e estranhamento [*Entfremdung*] pelo fato de cada um desses conceitos poder ocupar lugares distintos na filosofia de Marx. De maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela bibliografia que se ocupa do tema remetendo-o, quase invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäußerung* como de *Entfremdung*. Rigorosamente, estes dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que [são] responsáveis pela determinação tanto material como espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não é necessariamente verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos também etimologicamente: *Entäußerung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*. Nesse sentido, *Entäußerung* carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da objetivação do homem que se realiza através do trabalho em um produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações [*Entäußerung*] por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada; além disso, *Entfremdung* sempre remeteu a essa afirmação da negatividade também do ponto de vista histórico: por exemplo, no significado presente no alto-alemão médio (séculos XII a XV) designando roubo de bens de outrem, além do estado de alienação mental, assim como no sentido moderno de confronto (desavença) entre pessoas” (RANIERI, 2011, pp. 38-9, nota).

De um modo geral, a distinção que se impõe é que a objetivação – a objetividade do ser em-si⁷ (objetividade aparece originalmente em Hegel como *Gegenständlichkeit*) – e a alienação [*Entäußerung*] aparecem para Hegel como diretamente interligadas. A objetivação em Marx não necessariamente será posta como alienação, e a alienação (ou exteriorização, mais precisamente) se desdobra, no sociometabolismo do capital, em estranhamento [*Entfremdung*], um como sendo expressão do modo seguinte: (i) o estranhamento entre trabalhador e seu produto; (ii) o estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva; (iii) o estranhamento do homem em relação ao gênero humano; e (iv) o estranhamento dos homens em relação direta aos outros homens. E o ponto de maior divergência com as categorias hegelianas é proveniente da própria estrutura categorial marxiana: todos estes aspectos não são meramente fatalidades da natureza, aliás, não são efeitos de uma força metafísica oriunda de um demiurgo fora do homem, ou de uma força natural ou transcendental, mas o resultado de um tipo determinado de desenvolvimento histórico que pode ser positivamente alterado pela intervenção consciente neste processo histórico. Estes desdobramentos, inexistentes em Hegel, e que compõem parte decisiva do arcabouço filosófico marxiano, estão presentes pela primeira vez nos *Manuscritos de 1844*. Nele não consta a indefectível confusão hegeliana entre objetivação e alienação, da qual Lukács padeceu em seus escritos estéticos. O reconhecimento de Lukács (2010) sobre este procedimento é visto também por Tertulian da seguinte forma:

Lukács indicou várias vezes por que os *Manuscritos* de 1844 foram para ele uma revelação que lhe permitiu libertar-se de seus preconceitos hegelianos. Descobre em Marx a afirmação da prioridade ontológica da *objetualidade* [*sic!*] (*die Gegenständlichkeit*) em relação à atividade da subjetividade. A afirmação dessa prioridade põe em causa a tese de Hegel que identificava a objetualidade [*sic!*] com a exteriorização da subjetividade (mais precisamente da consciência-de-si, do *Selbstbewusstsein*). “Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Umwesen*.” (Um ser não-objetivo é um *não-ser*.) Essa fórmula lapidar de Marx, cujas conotações feuerbachianas parecem evidentes, impressionou Lukács desde sua primeira leitura dos *Manuscritos* de 1844: ela teria tido sobre ele um efeito libertador, fazendo cair as viseiras herdadas de seu antigo idealismo filosófico. Objetualidade [*sic!*] (*Gegenständlichkeit*) e objetivação (*Vergegenständlichung*) são, por outro lado, duas coisas distintas. Lukács se dá conta de que cometeu um erro considerável identificando a objetualidade [*sic!*] com a objetivação das coisas por um sujeito. Além disso, “objetivação” está longe de ser sinônimo de “alienação” ou de “reificação”, pois inúmeras atividades objetivantes não têm um caráter alienante. A objetualidade [*sic!*] tem uma existência independente de todo ato objetivante. (TERTULIAN, 2011, p. 20)⁸

O caráter definitivamente distinto da filosofia marxiana em relação ao sistema filosófico hegeliano provém do modo como Marx concebe o sujeito e o objeto na história. Desvelado por Marx que um ser que não possua sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, portanto, é um não-ser, um ser não-objetivo, temos daí a conclusão de que ter a própria natureza fora de si mesmo é o modo de existência necessário de qualquer ser natural, ou seja, esta não é uma característica peculiar do ser social ou do homem em geral. Mészáros (2006), no capítulo dedicado aos aspectos ontológicos e morais da filosofia marxiana, de sua tese de 1970 sobre a teoria da alienação em Marx, deixa claro que:

7 A expressão utilizada por Hegel é *an sich*, que adquiriu um uso filosófico consolidado no tempo de Hegel quando Wolff a empregou para traduzir *kath'hauto* de Aristóteles, que pode ter o significado mais próximo de “a coisa como tal” ou a coisa à parte de sua relação com qualquer outra coisa.

8 As tradutoras Maria Loureiro e Isabel Loureiro criaram uma neologia para traduzir *Gegenständlichkeit*, facilmente traduzível por *objetualidade*. Parece-me que as tradutoras quiseram dar destaque à qualidade daquilo que é ser objetivo, em oposição direta do ser subjetivo. Não obstante, na sexta acepção do verbete *objetualidade*, Antonio Houaiss determina, em oposição à subjetividade, que *objetualidade* é a “realidade exterior ou dessemelhante ao sujeito (o intelecto cognitivo humano), passível de por ele ser conhecida ou transformada”, de modo que vejo como sem fundamento a criação desse neologismo. Talvez, a tradução tenha tentado se aproximar do original, pois um cotejamento com o texto original em francês de Tertulian traz a expressão francesa *objetualité*, o que, todavia, não justifica a criação de uma nova palavra em língua portuguesa quando ainda há um verbete na vernácula que exprime claramente esta expressão. O original, a fim de comparação, segue: “Lukács a indiqué à plusieurs reprises pourquoi les *Manuscrits* de 1844 ont été pour lui une révélation qui lui a permis de se libérer de ses préjugés hégéliens. Il découvre chez Marx l'affirmation de la priorité ontologique de l'*objetualité* (*die Gegenständlichkeit*) par rapport à l'activité de la subjectivité. L'affirmation de cette priorité met en cause la thèse de Hegel qui identifiait l'objectualité avec l'extériorisation de la subjectivité (plus précisément de la conscience-de-soi, du *Selbstbewusstsein*). « Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Umwesen* ». (Un être non-objectif est un *nonêtre*). Cette formule lapidaire de Marx, dont les connotations feuerbachiennes semblent évidentes, a frappé Lukács dès sa première lecture des *Manuscrits* de 1844 ; elle aurait eu sur lui un effet libérateur, en faisant tomber les oeillères héritées de son ancien idéalisme philosophique. Objectualité (*Gegenständlichkeit*) et objectivation (*Vergegenständlichung*) sont par ailleurs deux choses distinctes. Lukács se rend compte qu'il a commis une erreur majeure en identifiant l'objectualité avec l'objectivation des choses par un sujet. En outre, «objectivation» est loin d'être synonyme d'«aliénation» ou de «réification», car de nombreuses activités objectivantes n'ont pas un caractère aliénant. L'objectualité a une existence indépendante de tout acte objectivant” (TERTULIAN, 2003, p. 676).

se alguém quiser identificar *externalização* com *alienação humana* (como fez Hegel, por exemplo), só poderá fazê-lo confundindo o todo com uma *parte* específica dele. Em consequência, a “objetivação” e a “externalização” só são relevantes para a alienação na medida em que ocorrem numa forma *inumana* (MÉSZÁROS, 2006, p. 155).

A ocorrência terminológica das categorias hegelianas no universo de Marx fica restrita a uma correção de ordem estrutural que Marx realizou ao se apropriar dos termos, e que podem ser assim elencadas: (i) se o homem é uma parte específica da natureza, ele não pode limitar o trabalho apenas ao trabalho abstratamente mental; o que é abstratamente mental não pode gerar fisicamente algo natural, ao passo que sobre a base natural da realidade pode-se explicar a gênese do trabalho abstratamente mental; (ii) no mesmo sentido, a identificação de “objetivação” com “alienação” é irrazoável. A objetivação não é o mesmo que a alienação, porque objetivar é o modo natural da existência, de modo que alienação e objetivação só se tornam a mesma coisa quando concebemos um ser abstratamente espiritual; (iii) consequentemente, objetividade não é o mesmo que relações humanas estranhadas; (iv) por fim, a supressão da alienação deve ser vislumbrada em termos da realidade social efetiva, e não a partir de uma teleologia teológica.

Em *O Jovem Hegel*, embora Lukács (1985) não faça distinção entre os termos *Entäusserung* e *Entfremdung*, fica claro que *Entäusserung* é relacionado aos aspectos da exteriorização da vida como algo positivo – categoria presente do mesmo modo em Hegel, exceto pelo fato da ausência das determinações econômicas –, enquanto *Entfremdung* fica restrito a aspectos negativos do processo de individuação, e que, portanto, deve ser supressa. Já na conclusão da sua *Estética*, em 1963, Lukács (1963) busca a unidade dos termos, tal como Marx ensejou nos seus *Manuscritos de 1844*. Em *Para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács divisa a distinção entre a objetivação e a alienação, e entende que enquanto a alienação é uma necessidade do sujeito que incide no mundo, o estranhamento deriva da alienação de modo contingente: pode existir alienação sem estranhamento, o contrário, contudo, é impossível, já que o estranhamento é o ato negativo do processo de exteriorização que se origina na alienação. Em sua derradeira obra, *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács (2010) não retorna a seus estudos sobre a alienação e o estranhamento de modo a distingui-los, mas agora se ancora na genericidade para a percepção de como o ato da objetivação e exteriorização se opera no indivíduo (o exemplar do gênero) e na sociedade (o gênero em-si). A conclusão de Lukács é que a consciência inicial do indivíduo não é de pertencimento ao gênero humano, mas a um grupo particular, opondo-se diretamente a outros grupos particulares dentro do conjunto de forças para a sobrevivência da espécie. Em suas palavras: “a genericidade-não-mais-muda parece fragmentar-se, na práxis imediata, em partes independentes. E parece ontologicamente evidente que as formas de consciência imediatas da vida cotidiana são obrigadas a seguir amplamente essa desagregação” (LUKÁCS, 2010, p. 87). O que significa dizer que o homem, em sua objetivação única no organismo da natureza, superou o seu mutismo natural e impôs o seu próprio processo de reprodução. Esse salto contém uma transformação radical em todas as relações do organismo com seu ambiente, que em todos os seus momentos pressupõe o desenvolvimento que conduz a essa transformação. Nesse salto se conserva tanto uma continuidade como se processa uma ruptura, com o surgimento de genericidades inteiramente inéditas. A base ontológica do salto é a transmutação da adaptação passiva do organismo ao ambiente em uma adaptação ativa, com o que a genericidade se processa ao superar o caráter puramente biológico. Nesse sentido, a sociabilidade é uma ruptura na continuidade; todavia, o homem jamais cessa de ser também um ente natural, mas, de tal modo que o natural nele é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, a saber, da práxis. Segundo Lukács (2010), toda práxis tem como base um pôr teleológico que possui como pressuposto o surgimento da dualidade sujeito-objeto. No caso do homem ocorre a paulatina transformação da singularidade em individualidade. Este é o ponto central da genericidade: a singularidade é – assim como a universalidade – categoria fundamental de todo ente: não há ente que não possa existir ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (universal) e como objetividade singular (singularidade). O desenvolvimento real da individualidade – ainda para Lukács (2010, p. 81) – sempre socialmente fundada, nunca simplesmente na natureza, que brota da singularidade meramente natural, é um processo complexo cujo fundamento ontológico é formado pelos pores teleológicos da práxis com todas as suas circunstâncias, mas que não tem ele próprio, em absoluto, caráter teleológico. Esse fato básico não se anula porque os próprios homens querem conscientemente ser individualidades – e suas interações tornam-se muitos pores teleológicos. Lukács expõe esse raciocínio da seguinte maneira:

Assim, devido à práxis, o homem que continua a se desenvolver em uma multilateralidade cada vez mais variada se encontra defronte à sociedade, ao seu metabolismo com a natureza, à sua formação de órgãos para desenvolvimento próprio etc., com o que não apenas cresce a corporificação objetiva da genericidade, tornando-se cada vez mais variada em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao indivíduo humano nela praticamente ativo. Esse processo que se desenrola, em constante interação entre objetividade e subjetividade, faz surgir as bases ontológicas, das quais a singularidade do ser humano, ainda em muitos aspectos meramente natural, pode adquirir aos poucos caráter de individualidade. (LUKÁCS, 2010, p. 82)

Para Lukács (2010), o surgimento do sujeito e do objeto na práxis pode trazer à existência o complexo de problemas da generidade-não-mais-muda em seu modo bem próprio de ser: sua própria generidade é um conjunto de relações sociais, de vários pores teleológicos conscientes. Todavia, neste salto qualitativo sempre se preserva uma determinação ontológica essencial do ponto de partida originário: a imediata e inseparável unidade do gênero com o exemplar do gênero. Isso implica uma permanência insuperável de todo exemplar na própria generidade. O gênero humano se desenvolve transformando suas forças essenciais ontológicas, mantendo, ao mesmo tempo, a sua generidade orgânica e suprassumindo-a para um nível superior: o modo de produção e reprodução da vida social. Não obstante os desenvolvimentos biológicos se realizarem diretamente nos exemplares individuais dos gêneros, um desenvolvimento do processo econômico só pode ser realizado por pores teleológicos dos seres humanos. A economia se torna, diz Lukács, por isso, ao mesmo tempo produtora e produto do homem em sua práxis: a assertiva de Marx segundo a qual os homens fazem a sua história não como querem, mas sob as circunstâncias históricas legadas diretamente pelo passado (MARX, 2002, p. 21), elucida que também a generidade humana não é capaz de desenvolver-se sem que os indivíduos tomem posições conscientes e práticas quanto aos problemas nela contidos. De acordo com Lukács (2010, p. 89), o fato de que esse desenvolvimento não se realiza por uma mudança biológica essencial nos homens e de que o recuo das barreiras naturais é um elemento muito primordial desse processo não provoca nenhuma alteração essencial no seu caráter fundamental. Lukács clarifica como generidade-não-mais-muda o conjunto das relações sociais, na qual a relação entre gênero e o exemplar-singular não é anulada mas modificada fundamentalmente, na altura em que o gênero se torna uma totalidade articulada, internamente diferenciada, cuja própria reprodução pressupõe certas atividades dos indivíduos que a eles pertencem, mas de modo que, de um lado, proporcione espaço de manobra para os pores teleológicos dos seres singulares, e, de outro, que também seja determinado por esses atos e impulsos individuais. Essa mudança estrutural é provocada, pois, pelo conjunto dos pores teleológicos – o trabalho – na relação sujeito-objeto ontologicamente nova que se forma, alterando, por conseguinte, a generidade.

Lukács delega ao pôr teleológico o agente gerador da vida social, prescrevendo a disseminação das posições teleológicas como o conteúdo dinâmico da vida social. Esta estruturação do ser impede a confusão entre a vida da natureza e a vida da sociedade: a primeira é dominada pela causalidade espontânea, não-teleológica, enquanto a segunda é constituída por meio dos atos finalísticos dos indivíduos. Essa conexão indissolúvel entre finalismo e causalidade permite demonstrar tanto o caráter da irredutibilidade do mundo dos valores, que é produto do pôr consciente, como o necessário enraizamento dos valores na rede das cadeias causais, objetivas e subjetivas. A diferenciação entre os diversos tipos de pôr teleológico se funda na distinção entre as ações realizadas sob o imperativo da coação – especialmente a econômica – e aquelas ações que gozam de uma margem maior de decisão livre. A tese de fundo é que os processos sociais são postos em movimento exclusivamente pelos atos teleológicos dos indivíduos, mas a totalização desses atos numa resultante final tem um caráter finalístico.

Não obstante, o fazer-se humano do homem é apresentado nos *Prolegômenos* como algo totalmente biológico em seu processo estrutural, de modo que o estranhamento parece ter sempre estado presente no gênero humano – aqui se vê claramente um abandono da ideia do aparecimento do estranhamento somente como parte do processo de produção capitalista –, como percebe Costa (2012, p. 85). Decerto, o estranhamento aparece como pertencente ao ser social de modo ontológico, no último Lukács:

De maneira primária, ele pertence ao próprio ser social, tanto em sua constituição objetiva quanto em seus efeitos sobre os exemplares singulares do gênero. O fato de que ele muitas vezes se manifeste sob formas ideológicas, nada muda esse seu traço fundamental, pois a ideologia no ser social é a forma geral para a conscientização e combate dos conflitos que surgem no plano econômico-social. Por isso não é, em absoluto, um engano ver na forma dupla das reações ideológicas ao estranhamento um sinal de que o conflito manifesto neste, aponta, na respectiva generidade mesma e nos seus efeitos, sobre o ser de seus exemplares singulares, para uma duplicidade nas bases objetivas de todo o complexo de problemas. (LUKÁCS, 2010, p. 253)

Mészáros (2006) descreve a crítica marxiana ao sistema filosófico monista de Hegel como um sistema complexo – a despeito das implicações pejorativas que o uso do conceito “sistema” possa envolver. Este *sistema* complexo se estrutura sobre as críticas do materialismo de Feuerbach e sobre a dialética hegeliana, de maneira que Marx verifica que a alienação exposta por Hegel estava incompleta porque prescindia da análise econômica: se, por um lado, a “atividade” se tornava um termo de importância decisiva na análise hegeliana; por outro, este termo, destinado à gênese e desenvolvimento humanos em geral, perdia a forma sensível que o “trabalho” tinha na economia política. Foi Marx, portanto, quem percebeu esta debilidade no sistema filosófico hegeliano. Mészáros vê da seguinte forma:

O conceito de Marx de “atividade” como *prática* ou “atividade produtiva” – identificada tanto em seu sentido *positivo* (como objetivação e autodesenvolvimento humanos, como a automediação necessária do homem com a natureza), quanto em seu sentido *negativo* (como alienação ou mediação de segunda ordem) – assemelha-se à

concepção dos economistas políticos, por ser concebida numa forma sensível. Sua função teórica é, no entanto, radicalmente diferente. Pois Marx compreende que o fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada na economia política como uma esfera *particular* é a *esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, o fundamento último de todos os tipos e formas de atividade. Assim, o *trabalho*, em sua “forma sensível”, assume sua significação universal na filosofia de Marx. Ele se torna não só a chave para entender as determinações inerentes a todas as formas de alienação, mas também o centro de referência de sua estratégia prática apontada para a superação real da alienação capitalista. (MÉSZÁROS, 2006, p. 86)

Ao se debater contra o sistema filosófico hegeliano, Marx – de acordo com Mészáros – tende a germinar virtualmente um sistema filosófico próprio, que percebe que a alienação, ou seja, o fato de o homem externar suas forças para garantir a produção de sua sobrevivência, pode ser superada, e é imperativo que seja, quando esta alienação é mediada pela alienação de segunda ordem, ou seja, pelo estranhamento. De modo direto, enquanto a superação da alienação é um ato ineliminável na teoria hegeliana (porque é o puro ato de tornar-se humano, de externar-se), e impossível para os economistas políticos devido ao seu naturalismo positivista, para Marx, a exteriorização da vida passa por mediações de segunda ordem, em que o processo de produção, além de alienado, é estranhado nesse mesmo processo e por isso deve ser superado por meio da liberação do trabalho de sua sujeição reificada ao poder das coisas. E é exatamente esta crítica marxiana que a faz ser, como indica Mészáros, um *sistema in statu nascendi*.

(...) a concepção geral que Marx tem da gênese histórica e da alienação das relações sociais de produção, juntamente com sua análise das condições ontológicas objetivas de uma superação necessária da alienação e da reificação, constituem um sistema, no melhor sentido do termo. Esse sistema não é *menos*, e sim *mais* rigoroso do que os sistemas filosóficos de seus predecessores, inclusive Hegel; o que significa que qualquer omissão, mesmo que de *uma* de suas partes constituintes, é capaz de deformar *todo* o quadro, e não apenas um aspecto particular dele. Além disso, o sistema marxiano não é *menos*, mas sim muito *mais* complexo do que o hegeliano; pois uma coisa é inventar, engenhosamente, as “mediações” logicamente adequadas entre “entidades do pensamento”, e outra muito diferente é identificar na realidade os complexos elos intermediários dos múltiplos fenômenos sociais, encontrar as leis que governam suas institucionalizações e transformações recíprocas, as leis que determinam sua relativa “fixidez”, bem como suas “modificações dinâmicas”, demonstrar tudo isso na realidade, em *todos* os níveis e esferas da atividade humana. Consequentemente, qualquer tentativa de ler Marx, não em termos de seu próprio sistema, mas de acordo com algum “modelo científico” preconcebido e banal, em moda nos nossos dias, priva o sistema marxiano de seu significado revolucionário e o converte numa coleção morta de conceitos pseudocientíficos inúteis (MÉSZÁROS, 2006, pp. 93-4).

Quando Lukács busca em Marx um hegelianismo, aliás, ou ainda quando Lukács define seu traçado em *História e Consciência de Classe* a partir de um hegelianismo – comentário que aqui também podemos estender à análise de Ranieri (2011) que virá a seguir –, ele não atenta ao fato de que a concepção histórica hegeliana como um todo é uma concepção a-histórica, ou, de acordo com Mészáros, pseudo-histórica:

Pois por mais que as visões históricas particulares de Hegel pudessem ser agudas e sensíveis, devido às suas *suposições* a-históricas – isto é, “objetivação” = “alienação” etc. –, ele precisava negar a história em sua totalidade, atribuindo-lhe um “fim”, de acordo com um “objetivo” *a priori*. Não é que Hegel – a fim de completar seu sistema – tenha incoerentemente abandonado o terreno de sua concepção histórica: desde o início sua concepção era inerentemente a-histórica. Esse é o motivo pelo qual ele *teve* de operar com o método da racionalização da história e da relativização da sequência lógica de categorias. E por isso teve de “deduzir” uma história humana sublimada a partir das categorias do pensamento, em lugar de esclarecer estas em termos da primeira. (MÉSZÁROS, 2006, p. 110)

Ao determinar o fim da história como o ponto da reconciliação do espírito absoluto – um demiurgo fora do homem –, Hegel obnubila a emergência do reconhecimento de um agente eminentemente humano na história da humanidade, tarefa somente possível a partir da compreensão de uma ontologia do ser social. Do ponto de vista da teoria marxiana, todas as categorias são históricas: toda necessidade é uma necessidade histórica e o objetivo da história humana é definido por Marx em termos da imanência do desenvolvimento humano – em oposição direta ao transcendentalismo *a priori* da teleologia teológica.

Quando Hegel toma por pressuposto o ser privado de determinações, ele o faz, sem assumir, tomando dado ser específico de determinada forma social específica. Não foi sem motivos que Marx qualificou o ponto de vista de Hegel como sendo o ponto de vista do capital, ou, mais especificamente, o ponto de vista da economia política, e esta última, por sua vez, Marx caracterizou como tomada de um ponto de vista que se baseou numa condição primordial fictícia. Ao passo que Hegel não parte do ser privado de determinações – porque isso é uma impossibilidade –, mas de um *ser determinado* de um *dado momento histórico* e de *uma relação social específica*, no entanto crendo ser o ser em seu momento uno, totalmente despido de determinidade. Em seus *Manuscritos de 1844*, Marx

se opôs ao ponto de vista da economia política – e de Hegel, por suposto – como medida imprescindível para a superação da alienação, afirmando que nenhuma relação social pode ser tomada como dada, mas, ao contrário, como um vir-a-ser [*Werden*], de modo que nenhuma condição primordial pode ser suposta. É por isso que Marx definiu a relação historicamente primária entre homem e natureza como a relação da natureza consigo mesma e inerentemente histórica.

Enquanto para Marx a base da existência humana é a atividade produtiva dotada de propósitos; para a economia política, o trabalho é pressuposto como sendo somente o trabalho assalariado, fazendo que a terra e a propriedade privada apareçam misteriosamente como uma forma naturalmente determinada. Neste caso, a superação da propriedade privada e do estranhamento oriundo da alienação do trabalho no sociometabolismo do capital – condição urgente, segundo Marx – se torna uma impossibilidade para a economia política, uma vez que o trabalho só existe enquanto trabalho assalariado, e uma vez que há a naturalização e a universalização da relação social do trabalho determinada historicamente naquele momento.

Do mesmo modo, Marx rejeita o transcendentalismo de Kant a Stirner ao estabelecer que a possibilidade da superação de determinadas formas sociais deve englobar a superação da alienação e dos próprios entraves impostos pela natureza. É neste sentido que Marx desfere a sua aguda crítica ao transcendentalismo moral, observando a necessária demolição do estratagema segundo o qual o homem é *egoísta por natureza*. Observar que o homem é egoísta em uma dada relação social – porque o é – e creditar este egoísmo a uma natureza egoísta humana é cometer uma falácia ideológica de igualar a-historicamente a parte com o todo. Em suma, trata-se de analisar o ser *determinado* de um *dado momento histórico* e de *uma relação social específica* enquanto se pensa analisar o suposto ser livre de determinações.

Marx parte da observação de que o homem é uma parte específica da natureza, e, por consequência, não pode ser identificado a alguma coisa abstratamente espiritual. Mészáros remete esta determinação ontológica marxiana lembrando que “a questão ontológica da existência e sua origem é uma questão tradicional tanto da teologia como da filosofia. O quadro no qual Marx a levanta – a definição do homem como uma parte específica da natureza, como ‘o ser-por-si-mesmo da natureza’ – transforma radicalmente essa questão” (MÉSZÁROS, 2006, p. 150).

Qualquer jusnaturalismo, transcendentalismo moral kantiano, teologia hegeliana ou teoria da maldade natural – seja hobbesiana, seja maquiavélica – cai por terra quando Marx determina o homem em sua relação ontológica originária: o ser-por-si-mesmo da natureza e do homem significa diretamente que o homem não é outra coisa senão parte integrante da natureza e que há uma relação causal particular, na qual o homem age e transforma a natureza, transformando, por conseguinte, a si mesmo e a sociedade como um todo. De tal sorte que uma teoria da moral inexistente nos escritos marxianos. O ser-por-si-mesmo da natureza e do homem aparece em Marx como o homem sendo parte da natureza, e, por este mesmo motivo, como sendo um ser autoconstituente, e não uma contrapartida animal de uma série de ideais morais abstratos; o homem não é, portanto, nem bom, nem mau; nem benevolente, nem malevolente; nem altruísta, nem egoísta. O homem é, como bem explicitou Mészáros (2006) remetendo a Marx, simplesmente um ser natural cujo atributo é a automeiação, e isso quer dizer que o homem pode se transformar em quaisquer desses atributos a depender das circunstâncias predominantes. O homem guarda em si potencialidades que podem ou não ser desenvolvidas ao longo das circunstâncias estabelecidas.

Conclusivamente, de maneira análoga a como Lukács procede nos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, Marx se reporta imediatamente à objetividade enquanto fundamento de todo ser, especialmente a partir do terceiro manuscrito, dedicado à fenomenologia hegeliana, em seus *Manuscritos de 1844*; Marx não deixa dúvida ao afirmar que um ser não-objetivo é um não-ser. Essa identidade se traduz no reconhecimento da objetividade como categoria primária de toda entificação; Marx remete-se ao exemplo da fome, supramencionado. E tal como em Lukács, o elemento central da análise marxiana é a explicitação da objetividade humana, identificando o ser em geral e a natureza, aliás, a relação existente entre o singular-exemplar e o universal na formação da genericidade do ser. Com o surgimento do organismo ocorre uma mudança radical diante da natureza inorgânica, uma vez que cada organismo é um complexo movido por forças internas, que possui como determinação do seu ser o surgir e o passar. Lukács (2010) afirma que esse processo de reprodução de um organismo singular transcorre no quadro de sua genericidade – a relação de um organismo e a sua interferência no mundo inorgânico. Num estágio superior, quando o processo de reprodução do organismo pressupõe uma mobilidade independente de seu ambiente, surgem as reestruturações biológicas dos processos físicos do ambiente. Esse fato ontológico tem como resultado uma comunicação sempre determinada concretamente entre os exemplares do mesmo gênero por sinais percebidos por todo o gênero.

Essa identidade entre ser e objetividade é a forma peculiar da existência dos homens – tese observada por Mônica Hallak da Costa (2001) em seu artigo sobre os *Manuscritos* –, de tal sorte que a sociedade é a plena unidade essencial do homem com a natureza. “Portanto, somente para o ser social o vínculo com a natureza é ao mesmo tempo sua relação com os demais homens e apenas desse modo a inter-relação entre os homens se realiza na relação com a objetividade natural que, assim, reemerge como objetividade social.” (COSTA, 2001, p. 169)

A exteriorização da vida do homem na natureza e na sua relação com os outros homens é o que faz a

entificação essencial do homem; o homem só pode existir porque existem fora dele objetos de sua necessidade – este é o caráter eminentemente objetivo da existência humana. A própria vida individual na espécie humana é, ao mesmo tempo, vida genérica, é um relacionamento do ser com o objeto em geral: Marx cita o exemplo de que até na atividade científica, que raramente se pode levar a cabo em comunidade imediata com outros homens, também o homem está em atividade social, desde o material de sua atividade prática até a linguagem de que o cientista fará uso para a manifestação de seus resultados. A exteriorização da vida produz a identidade, da qual não se pode prescindir, entre o indivíduo e seu gênero. Somente a partir da compreensão do caráter social de toda a ação humana é que se pode pensar a própria relação do homem com a natureza. A elaboração do homem acerca da natureza inorgânica é, destarte, a confirmação do homem como ser genérico consciente. Costa percebe esta observação marxiana de forma clara ao afirmar que “o gênero humano é qualitativamente distinto da natureza em geral mesmo no mais primário estágio de sua geração, visto que mesmo neste momento sua produção é genérica” (COSTA, 2001, p. 171). Esta sentença nos remete à estruturação da necessidade objetiva do homem de se manter vivo, como condição inicial, para sua produção, elaborada por Marx em *A Ideologia Alemã*; contudo, nesta conformação, o homem altera conscientemente a natureza e este ato teleológico é um ato genérico, sobretudo porque foge da circularidade da natureza.

Marx situa desde logo a atividade consciente e a genericidade como forjas distintivas entre o homem e a natureza. Estas determinações, percebe Costa (2001, p. 172) em sua análise da obra marxiana, realizam-se e se expressam em condicionamento mútuo, deslocando o ser humano para um novo patamar na escala do ser. O homem se reproduz como ser social e, por isso, ultrapassa qualquer necessidade estritamente orgânica, realizando-se como ser genérico. No ato humano,

a produção é genérica porque implica a produção do mundo humano para si num movimento que se supera através da construção de novas objetividades que aproximam o homem de si enquanto ser social. A atividade que assim se realiza envolve, portanto, o *ser* que vive e se reproduz como outra objetividade distinta da natural e a *sensibilidade* peculiar que o torna capaz para a apropriação e produção genéricas. (...) O homem, ao se apropriar da natureza sensível e de si mesmo em sua sensibilidade própria, transforma a objetividade natural em objetividade social, em objetos da produção e reprodução do ser social, do gênero humano (COSTA, 2001, p. 173).

A objetivação da vida humana produz simultaneamente objetividades sociais exteriores ao homem, fazendo que este reconheça objetos fora dele e a si mesmo como objeto social; Marx, como explicitado acima, percebe que o homem é um ser objetivo que necessita de objetos exteriores a ele para poder continuar sua existência. Não obstante, o homem não necessita de outros objetos apenas para sua existência física, mas também para sua existência social, e, por este mesmo motivo, inicia a produção de valores de seu mundo humano, de tal sorte que a própria natureza emergirá como nova objetividade para o homem.

Enquanto Jesus Ranieri (2011), como veremos à frente, crê que a terminologia marxiana é proveniente de um hegelianismo, a percepção que os *Manuscritos de 1844* nos dão é a de que a contraposição a Hegel efetuada por Marx ocorre a partir da crítica imanente do primeiro, utilizando para isso a própria terminologia hegeliana; e, nessa explicação terminológica da crítica do sistema filosófico hegeliano, Marx se apropria das expressões *Entäusserung* e *Entfremdung*, re-significando-as. Marx impugna definitivamente a especulação na demonstração, inscrita nestes mesmos manuscritos, de que o homem como ser objetivo põe suas forças objetivas mediante sua exteriorização [*Entäusserung*], mas não é o homem subjetivo que se exterioriza, e sim suas forças objetivas, exteriorizando suas forças genéricas, aliás, numa palavra, a genericidade. Marx elucida, não obstante, a objetividade como determinação primordial do homem que atualiza a subjetividade de suas forças essenciais no objeto externo. Ao se exteriorizar, o ato da subjetividade é a própria produção do mundo material para o gênero humano, objetivamente. Os objetos produzidos contêm obrigatoriamente as subjetividades, mas estas só podem se expressar nas relações objetivas entre os indivíduos.

Todo aquele movimento de alienação e superação da alienação, que para Hegel se passa apenas no pensar, assume, na abordagem marxiana, a densidade do movimento efetivo no qual o homem real põe suas forças objetivas “como objetos estranhos mediante sua alienação”. (COSTA, 2001, p. 196)

3. A tese de Ranieri

A obra de Jesus Ranieri *Trabalho e Dialética* (2011) procurou dar conta de apresentar em que lugar está o elo

metodológico e lógico entre Marx e Hegel a partir das relações entre alienação, trabalho e dialética⁹.

Para Ranieri, há uma questão de fundo que enlaça a filosofia marxiana à hegeliana: a herança de uma unidade “metodológica que trata o objeto a partir de sua consistência interna” (RANIERI, 2011, p. 23). De acordo com ele, esta herança marxiana, que pode ser realçada de forma evidente dos *Manuscritos de 1844* a *O Capital*, tem paralelo em Hegel, especialmente nos escritos ienenses de juventude, na *Fenomenologia do Espírito*, na *Grande Lógica*, e nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*; e refere-se ao fim da ambivalência entre o ser ontológico e o dever-ser sociomoral, que significa o fim da prioridade do dever-ser sobre a materialidade do próprio ser. O que significa dizer que os estudos de Ranieri chegaram à conclusão de que Hegel prioriza a realidade sobre qualquer outra categoria gnosiológica; muito embora, mais à frente, Ranieri exemplifique a hipóstase hegeliana idealista da seguinte maneira: a *ideia* se estrutura como a plena realização de um conceito, “o que a aponta como sendo o verdadeiro ou a *verdade*, já que ela não se confunde com qualquer ente subjetivo ou mesmo mental – a ideia é o universal cuja manifestação está presente na particularidade do conceito”, e, contraditoriamente à afirmação anterior da prioridade ontológica da realidade objetiva, “todo objeto correspondente à ideia pura é determinado por sua própria ideia ou conceito, ‘uma vez que nenhum material sensorial extra é requerido para a sua existência ou para o nosso conhecimento de sua existência’”¹⁰. A chave para a compreensão da predominância da teleologia teológica sobre o materialismo é apontada pelo próprio Ranieri, que continua:

Esses objetos são, em princípio, incondicionados, pois dependem exclusivamente de sua natureza ou de seu conceito para existir e para serem conhecidos. (...) A ideia lógica condiciona a natureza, que condiciona o espírito, que, por sua vez, volta a condicionar a ideia lógica, já que o processo de desenvolvimento da ideia só pode ser reconhecido e cientificamente conhecido na fase da consciência constituinte do mundo do espírito, que é a mesma fase de constituição do mundo humano, ativo. Na fase mais elevada da ideia, a ideia *absoluta*, a definição de sujeito-objeto idêntico é o auge da potencialidade da investigação filosófica, pois é o próprio objeto de estudo da lógica; neste patamar, “como a lógica é simplesmente pensar ou pensamentos sobre pensamentos, o conceito está em plena concordância com o seu objeto, e a verdade é alcançada”. (RANIERI, 2011, p. 28, nota)

Pensamento sobre o próprio pensar, portanto, é o objeto da lógica e de toda a filosofia hegeliana, já que a razão de ser da filosofia está colocada na necessidade de tematização dos conteúdos mais elevados do gênero humano, a saber, a religião, a estética e a ética.

O conhecimento da realidade objetiva – ainda de acordo com Ranieri acerca do sistema filosófico hegeliano – independe do amparo epistemológico do sujeito, uma vez que

a determinação do objeto é antes *efetiva*, una, ontológica. O pensar *desvenda*, mas a verdade *não se coloca* relativamente do ponto de vista do observador. A consciência tem de estar à altura do objeto, não fazer dele um componente arbitrário de sua interpretação. Em si mesmo, o objeto possui a verdade (RANIERI, 2011, p. 32).

A construção do sistema filosófico hegeliano guarda em si um caráter obrigatoriamente ontológico, sustenta Ranieri: o sistema hegeliano se constitui a partir da gênese do ser, ao contrário de uma universalização de um determinado sistema que reduz o mundo como um todo às esferas específicas do conhecimento em termos de demonstração lógica desta mesma esfera, como a física, a matemática e a própria lógica anterior à de Hegel (RANIERI, 2011, p. 42). Nesse sentido, a determinação do objeto é realizada a partir do seu contrário, isto é, a partir da negação.

A negação é o refletir sobre a relação entre as características materiais desse mundo e o uso que elas podem ter para que a própria vida tenha continuidade. Negar é sinônimo de absorção subjetiva de um mundo objetivo a partir do reconhecimento das propriedades do objeto, propriedades que são inúmeras e, na maioria esmagadora das vezes, não apreensíveis em sua totalidade pela consciência que elabora mentalmente o teor da atividade

9 Os objetivos da tese de livre-docência de Ranieri eram, portanto, a tentativa de verificação da herança do sistema hegeliano em Marx, mais precisamente, “a exposição, ainda que incompleta, de aspectos do sistema teórico de Hegel e, em alguma medida, também da herança desse sistema para a teoria de Marx. Em princípio, nossa intenção era trabalhar tanto com *A Ciência da Lógica* quanto com *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, ambas obras de Hegel, na tentativa de vislumbrar o lugar desses escritos nos textos preparatórios de redação de *O Capital*, de Karl Marx, em uma incursão inicial pelos *Grundrisse*” (RANIERI, 2011, p. 11).

10 A citação dentro desta citação se refere à obra de Michael Inwood (1997, p. 196), da qual Ranieri faz uso. Há uma ambiguidade na rejeição de Hegel a Fichte e a Kant, como percebe Inwood. O idealismo de Kant envolveu o dualismo entre fenômenos e a coisa em si que seus sucessores tentaram eliminar (a tese do idealismo transcendental, que crê na existência das coisas independente da mente e das quais só se pode conhecer a mera aparência). Ao mesmo tempo em que Hegel rejeita a incognoscibilidade da coisa em si e o idealismo subjetivo, ele admite a obnubilção da essência da realidade, que “mostra-se ou aparece (*scheint*) mas ela própria permanece escondida atrás de um véu de *Schein*” (INWOOD, 1997, p. 49). Vale notar que a acepção hegeliana de *Schein*, neste sentido, refere-se a algo muito próximo de brilho ou fulgor.

laborativa. (RANIERI, 2011, p. 46)

A articulação do pensamento marxiano, a sua crítica ontológica por meio das abstrações razoáveis – segundo Chasin (2009) –, é realizada a partir do momento em que o filósofo alemão lança mão das “determinações reflexivas”, isto é, o resultado da apreensão mental do objeto pelo sujeito. Não obstante, Jesus Ranieri (2011), sem ao menos mencionar Chasin¹¹, faz uma correção tanto de ordem teórica como de tradução, diferenciando as determinações-da-reflexão [*Reflexionsbestimmungen*] das determinações reflexivas – e quando o faz, deixa claro que o objetivo é demonstrar o erro analítico de Chasin, sem, contudo, demonstrar quais autores ou em quais momentos alguém utilizou a forma “determinações reflexivas” como tentativa de explicitação da apreensão do objeto pelo sujeito.

Determinações-da-reflexão [*Reflexionsbestimmungen*] aparecem como o resultado do confronto originário entre homem e natureza e, nessa situação, expõem-se como o lugar do desenvolvimento da capacidade humana de abstração. O contato humano principia com objetos singulares, e a apreensão inicial destes acontece exatamente segundo a forma como surgem, ou seja, imediata e isoladamente. A imediatez dessa “aparição” desemboca, porém, no seu contrário, na medida em que os objetos se relacionam de maneira recíproca, fazendo com que, dessa confrontação inicialmente espontânea entre homem e realidade imediata, surja o que Hegel chama de determinações-da-reflexão, que são formas de separar o que é singular daquilo que é universal, ou, precisamente, mostrar como a relação entre os objetos pode ser acompanhada pela consciência e, por sua vez, determinada pela reflexão humana – trata-se de determinações oriundas da reflexão e não de determinações que se ocupam do refletir. Determinações-da-reflexão são, portanto, distintas de determinações reflexivas. (RANIERI, 2011, p. 54)

Se Chasin acertou ao determinar como o pensamento marxiano se articula do ponto de vista da resolução metodológica, especialmente por meio das determinações reflexivas – *melhor* traduzido por Ranieri como determinações-da-reflexão –, o ponto fulcral da dimensão hegeliana na metodologia de Marx fica elucidado a partir desta explicação de Ranieri: Marx se utiliza de um conjunto laborativo teórico originalmente formulado por Hegel, o que faz que Ranieri consiga sustentar a frase inicial de sua obra, a de que, se é possível ver rupturas com Hegel no pensamento marxiano, é igualmente possível observar uma unidade metodológica entre Marx e Hegel (RANIERI, 2011, p. 23)¹². As determinações-da-reflexão são modos de apreender [*Wahrnehmen*] o mundo concreto por meio de um processo unitário de homogeneização desse universo. De modo direto, as determinações-da-reflexão são formas pelas quais o sujeito capta momentos do real a fim de interpretá-los e homogeneizá-los numa forma apreensível ao intelecto; movimento que, por fim, faz valer a predominância da objetividade sobre a subjetividade. Segundo Ranieri, em Hegel:

a unidade categorial tem sempre como referência a própria realidade, que não somente é total e generalizadora, mas também submetida à contingência, [o que traz a consequência do] (...) ponto de partida do processo investigativo (...) [ser] aquele que considera a necessidade como predominante enquanto efetividade objetiva, sempre superior às determinações puramente subjetivas, na medida em que ela, a necessidade, está baseada na realidade e não o contrário (RANIERI, 2011, pp. 62-3).

As determinações-da-reflexão para Hegel, ainda de acordo com Ranieri (2011), são o momento em que a consciência toma conhecimento de que pode se fazer objeto de si mesma, sendo parte constituinte da objetividade. A isso, Hegel denominou a teoria do reflexo: a complexificação das determinações-da-reflexão é o espelhamento da forma de ser da sociabilidade humana, pois o argumento hegeliano se apoia no desenvolvimento da história e da atividade. Quanto mais este sistema avança, do conceito à ideia, tanto mais se evidencia que a base estrutural dos complexos que aparecem com este avanço está posta no universo das determinações-da-reflexão.

11 Apesar de Chasin ser, no Brasil, referência fundamental sobre este tema e de Jesus Ranieri ter sido formado numa escola tradicionalmente marxista sob influência de Chasin, não há qualquer menção a este em seu texto, mesmo quando se discute diretamente com ele, corrigindo inclusive seus conceitos traduzidos do alemão, como “determinações reflexivas” para determinações-da-reflexão [*Reflexionsbestimmungen*].

12 Nota-se que a tese de Jesus Ranieri, nitidamente um *opúsculo em favor de Hegel*, com o objetivo louvável de demonstração do autêntico papel de Hegel na teoria social marxiana, esbarra na mesma questão levantada por Lukács na *Estética*, o lamento acerca de um inexistente escrito sobre método na obra de Marx, do mesmo modo que se busca de qual momento da *Grande Lógica* de Hegel Marx teria se apropriado para a elaboração teórico-metodológica d’*O Capital*. “É (...) bastante difícil não se incomodar e surpreender com o alcance das reflexões presentes em distintas obras hegelianas acerca do método científico e não notar, a partir disso, que também não é gratuita a ‘esquiva’ de Marx à escrita de notas metodológicas.” (RANIERI, 2011, p. 76). Manuel Ballester, em sua *Introdução à Ontologia do Ser Social* (2007, p. 8.), cita o lamento lukacsiano numa carta, ao mesmo tempo em que trata das determinações hegelianas sobre a negação da negação, que tomaram lugar na obra juvenil de Lukács.

Quanto às determinações-da-reflexão hegelianas, ancoradas na suprassunção (*Aufhebung*) do conceito, há em Marx, a partir dos *Manuscritos de 1844*, uma impugnação:

O positivo, que Hegel aqui conseguiu – na sua lógica especulativa –, é que os *conceitos determinados*, as *formas de pensamento* universais *fixas*, em sua autonomia diante da natureza e do espírito, são um resultado necessário do estranhamento universal da essência humana, portanto também do pensar humano, e que Hegel os apresentou e reuniu, por isso, como momentos do processo de abstração. Por exemplo, o ser suprassumido é essência, a essência suprassumida, conceito, o conceito suprassumido (...) ideia absoluta¹³. Mas o que é então a ideia absoluta? Ela se suprassume novamente a si mesma, se não quer voltar a passar de novo por todo o ato de abstração e contentar-se, assim, em ser uma totalidade de abstrações ou a abstração que a si se apreende. Mas a abstração que se apreende como abstração sabe-se como nada; ela tem de renunciar à abstração, e chega assim junto a um ser que é precisamente o seu contrário, junto à *natureza*. Toda lógica é, portanto, a prova de que o pensar abstrato por si nada é, de que a ideia absoluta por si nada é, de que somente a *natureza* é algo. (MARX, 2004, pp. 133-4)

Se, para Marx, Hegel atribui a ação objetiva a um espírito autorrealizador do mundo que acaba sendo um demiurgo fora do homem; na compreensão de Ranieri, Hegel não é mais nada, em última instância, senão um materialista. Primeiro, porque o demiurgo fora do homem não passa de determinações objetivas impostas pelo tempo histórico – como Marx também o fez no início d’*O 18 Brumário*, ao determinar que os homens fazem sua história, mas não como querem, fazem de acordo com as determinações históricas transmitidas e legadas pelo passado da humanidade, claramente baseado nas leituras de Vico –; segundo, porque o espírito não é um elemento metafisicamente articulado com os homens, mas o próprio ser social.

(...) pensamento humano é resultado da atividade do espírito (que, a rigor, é o mesmo que ser social) e, portanto, demiurgo de um mundo concreto que depende do conteúdo conceitual fornecido a ele por este mesmo mundo (...). O espírito é, então, uma entidade cuja criação é marcadamente social. Se ela inicia o seu trajeto em um espaço de não identidade, a tendência é de que isso deixe de acontecer, em função de seu próprio desmembramento em consciência de um processo do qual ela é agente e resultado (RANIERI, 2011, p. 62).

Não obstante, para Ranieri, a teoria social hegeliana guarda um caráter profundamente ontológico, na medida em que a exteriorização [*Entäußerung*] da consciência-de-si põe [*Selbstbewusstsein*] a coisidade [*Dingheit*], de modo que o ser somente se objetiva quando se exterioriza.

A explicação de Ranieri sobre a objetivação mantém também um elemento indissolúvel com a alienação. A alienação tem tanto em Marx como em Hegel, afirma Ranieri, um sentido voltado para a exteriorização e outro para o estranhamento. Para Ranieri, não é possível ter lugar o universo das realizações humanas sem que haja a exteriorização, uma vez que toda experiência nova tem o poder de “objetificar” a personalidade. E conclui que toda exteriorização é também estranhamento, pois contém a noção de permanência do movimento dialético. Esta confusão de Ranieri faz que a suprassunção do estranhamento próprio da estrutura sociometabólica do capital seja uma impossibilidade na prática. Se o homem se exterioriza na atividade produtiva e o processo secundário deste mesmo movimento, no âmbito do modo de produção do capital, é o estranhamento oriundo de uma atividade usurpada, segundo a lógica de Ranieri, não se pode superar o estranhamento sem superar a própria exteriorização.

Ranieri (2011, p. 77) explica que, para Hegel, toda alienação [*Entäußerung*] tem o sentido de extrusão ou exteriorização, que em última instância é a realização histórica do espírito que se objetiva, rumo ao saber absoluto; já o estranhamento [*Entfremdung*] em Hegel remete à disparidade que tais alienações apresentam no momento de objetivação material do espírito no plano da particularidade e singularidade. A alienação é trabalhada em Hegel de modo distinto daquela que geralmente lhe é atribuída, a saber, o seu sentido negativo. Em Hegel, ao contrário, ela é a forma intrínseca de objetivação do espírito – espírito que é, ao mesmo tempo, a manifestação teleológica da razão humana e o conjunto do ser social. É neste sentido que Ranieri afirma que a objetivação do espírito no mundo se dá pela categoria *trabalho*. Com uma ação finalística, o trabalho põe o mundo material de fato e faz com que o homem se exteriorize e transforme a natureza, isto é, é o ato originário de mediação. Afirma Ranieri:

alienação e estranhamento representam a unidade sintética do espírito na conformação do mundo da cultura [*Bildung*]. Enquanto um dos elementos centrais do sistema de Hegel, o estranhamento corresponde ao momento de bipartição [*Entzweiung*] do espírito, uma cisão corporificada pelo desdobramento da consciência-de-si [*Selbstbewusstsein*] na instauração das objetivações históricas, na qual se inicia o desenvolvimento do espírito “tornado estranho a si mesmo”. A alienação é responsável pelo caráter que assume este ente objetivo perante a particularidade da coisidade [*Dingheit*] estabelecida pela ação da consciência-de-si (RANIERI, 2011, p. 78).

A objetivação é o ato de extrusão do espírito no processo de humanização. Aqui se vê claramente que a

13 Neste trecho, Marx faz menção à primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

teleologia hegeliana é teológica ao conceber o ato finalístico como alheio à determinação social concreta, mas legada a um espírito autorrealizador, ao mesmo tempo em que se vê a unidade indissolúvel entre objetividade e alienação. “A posição da alienação aparece, portanto, como posição de toda objetividade” (RANIERI, 2011, p. 89). A “alienação [Entäußerung] é objetividade empírica penetrada pelo fazer humano (...) resultante do espírito na objetividade” (RANIERI, 2011, p. 81). O estranhamento [Entfremdung], por seu turno, é o estágio em que a alienação não corresponde mais à alienação como simples saída de si da consciência, mas ao momento da alienação quando “privada de seu ser consigo mesma, onde o espírito ‘tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida, frente a ele (...) o negativo da consciência-de-si’” (RANIERI, 2011, p. 82). Não obstante, Hegel não vê este estranhamento diretamente ligado ao ato da atividade laboral, mas à falta de sentido da vida pública, forma típica do direito burguês. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2007) remete o estranhamento¹⁴ à fase da vida pública em que o indivíduo torna-se privado e abandona definitivamente seu elo com a comunidade efetiva, exemplificado na distinção entre a pólis grega e o estado romano. É verdade também que no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2007) ainda não havia fixado uma terminologia – essa cissiparidade do conceito de alienação não é advertida por Ranieri (2011) – quando diz que a vida de deus é em-si uma tranquila unidade consigo mesma, de modo que deus não pode lidar diretamente com um ser-outro, isto é, a vida de deus é una e destarte não pode se exteriorizar ou alienar numa outra. Neste sentido, Hegel, utiliza o conceito *Entfremdung*. Note-se o parágrafo 19 (Hegel, 1979, §19): “An sich is jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit de Überwinden dieser Entfremdung ist” [grifo meu]. Todavia, Ranieri reconhece que o trabalho em Hegel é momento acessório na determinação do espírito, apesar de a atividade prática ser elemento central na apresentação da problemática hegeliana da deontologia na transformação em eticidade ou em moralidade objetiva.

Apesar disso, o conceito de espírito [Geist] em Hegel expressa um conjunto de forças que fogem diretamente ao controle do homem por serem forças históricas emanadas de uma atividade social. É precisamente neste termo que Ranieri associa Marx a Hegel, na questão do trabalho como elemento primordial na construção do mundo. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2007) utiliza o conceito em várias acepções possíveis, contudo, sempre significando o mesmo espírito; Hegel prefere a utilização, por exemplo, de *Geist der Zeit* – em vez de *Zeitgeist*, como Heidegger – para a determinação do espírito comum comungado por uma sociedade em determinado tempo histórico. Um indivíduo, por exemplo, está imbuído deste espírito e não pode ir além dele, ou seja, um indivíduo não consegue extrapolar as ideias de seu tempo histórico para um desenvolvimento ulterior. Não é a toa que a *Fenomenologia do Espírito* foi, na verdade, uma tentativa de Hegel de escrever a história da evolução do conhecimento, conforme ele mesmo descreve na *notícia* que se seguiu à publicação de seu livro em Iena (cf. INWOOD, 1997, pp. 141-3).

Nesta consciência do reconhecimento do espírito, a teleologia da atividade, o trabalho, aparece somente como segunda potência do espírito, sendo a primeira, portanto, a linguagem. O ato de denominar as coisas é a forma que a consciência encontrou para “romper a incognoscibilidade delas, sua concreção primeva, tornando-as objeto do pensamento” (RANIERI, 2011, p. 101). Ao contrário desta concepção, em Marx, o trabalho é a protoforma da vida social – e não *uma* das múltiplas formas fenomênicas da teleologia em geral –, isto é, a primeira e única posição teleológica que ontologicamente pode ser demonstrada como o momento efetivo da realidade material. O trabalho, para Marx, é o meio pelo qual os homens distinguem-se dos animais, a primeira força humana, antes mesmo da linguagem ou do ato de denominar as coisas – este, por sua vez, é oriundo do processo de trabalho:

Podem-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX, 2007, p. 87)

O reconhecimento disso é realizado por Ranieri, que expõe:

o problema que encontramos no desenvolvimento da teoria de Hegel é que a derivação da natureza e da história de um mesmo sujeito abstrato (o espírito) oculta o caráter aberto da historicidade em contraposição ao caráter fechado do sistema hegeliano. No interior dessa prerrogativa, o conceito de trabalho fica amarrado à noção de que a posição finalística não passa de uma condição da necessária consecução de mais uma das etapas de efetivação do espírito no seu vir-a-ser. Nesse sentido, prevalece uma noção de positividade do trabalho remetida à determinação do complexo de afirmação da ideia, em detrimento das reais conexões causais, a respeito das quais nem sempre é possível antecipar tendências (RANIERI, 2011, p. 113).

Mas parece retroceder quando analisa a teoria do reflexo lukacsiana – associada em primeiro plano às determinações-da-reflexão hegelianas. Ranieri afirma que:

¹⁴ Nesta edição, Paulo Meneses traduziu *Entfremdung* como alienação; *Entäußerung* como extrusão; e *Äußerung* como exteriorização. Neste caso, trata-se de *Entfremdung*.

Na verdade, o que criamos é uma estrutura abstrata de pensamento (que podemos chamar de linguagem) que dirige o conjunto posterior de nossas vidas e decisões. E somente a partir dessa estrutura interna é que o trabalho pode proceder, uma vez que as posições teleológicas só são possíveis a partir de nossa capacidade de abstração – em outras palavras, o reflexo não é ser, mas tem sobre o ser social o poder de interpelá-lo, no sentido de compreendê-lo e modificá-lo. Nós temos uma estrutura conceitual a partir da qual partimos para trabalhar toda e qualquer exterioridade. Em outras palavras, o reflexo põe novas objetividades no ser social, inclusive de nível mais alto que o anterior, ainda que ele não construa novas realidades – a realidade *real* é distinta da realidade *produzida*. (RANIERI, 2011, p. 122)

Num certo sentido, para Ranieri, a consciência do ato apareceu como uma abstração – conceitos e linguagem – antes de o homem executar qualquer atividade que o transformou em homem. A prévia-ideação adquirida no processo de transformação do pré-hominídeo em homem por meio da tentativa de supressão das suas necessidades mais imediatas aparece para Ranieri como um ato teleológico dependente da linguagem.

Ranieri estabelece aspectos epistemológicos do pensamento de Marx em plena consonância ao desenvolvimento metodológico hegeliano – apropriando-se, inclusive, da própria tese lukácsiana nos textos iniciais de sua *Ontologia*, porquanto Lukács se trata de “uma espécie de leitor hegeliano de Marx, porque nos oferece praticamente a totalidade da medida da presença hegeliana no sistema marxiano” (RANIERI, 2011, pp. 125-6). Se Marx lança mão das abstrações racionais [*verständige Abstraktion*] pelas determinações-da-reflexão [*Reflexionsbestimmungen*], existe então no pensamento marxiano não uma reminiscência de hegelianismo, mas uma própria arquetônica metodológica amplamente alicerçada em Hegel:

O que Marx promove – sem dúvida, a partir de um trabalho teórico fecundo oriundo de Hegel – é o desenvolvimento de uma forma adequada de reprodução conceitual (...) do movimento do ser por intermédio de categorias do pensamento. (...) essa acuidade não só terminológica, mas metodológica, vem de Hegel: por meio de um exercício abstrato chamado por ele de determinações-da-reflexão, exercício que é, a um só tempo, lógico e imanente, Hegel conseguiu propor uma delimitação do objeto mediante a análise de suas determinações, ou seja, o acompanhamento, pela consciência, da forma segundo a qual o objeto se apresenta enquanto elemento composto pelas conexões causais (...). (RANIERI, 2011, pp. 131-2)

O que Chasin (2009) chamou de teoria das abstrações, Ranieri chama de teoria das abstrações racionais, o que significa dizer que é o modo como o cérebro pensante se apropria do objeto pensado; em Marx, segundo Ranieri (2011), esta resolução metodológica tem dois níveis: o primeiro, no que diz respeito às articulações internas do objeto; o segundo, a partir da forma pela qual o pensamento captura este movimento do objeto para traduzi-lo em conceitos no interior do discurso. A elaboração de Ranieri segue o mesmo percurso da de Chasin, utilizando-se, inclusive, das mesmas citações e exemplos dados, como no caso da produção em geral ser uma abstração razoável¹⁵.

Se há, por um lado, a cobrança de J. Chasin (2009) ao abandono de Hegel por Lukács – ou ainda, mais precisamente, o reconhecimento de que não há em Marx nenhum resquício metodológico hegeliano – ignorando (de algum modo) a derradeira obra de Lukács; por outro lado, Jesus Ranieri (2011), em sua obra sobre Marx e Hegel, intitulada, *Trabalho e Dialética*, obra marcadamente hegeliana, crê indefensavelmente que Lukács é uma espécie de leitor hegeliano de Marx. Não obstante, quando Jesus Ranieri lança mão de tal argumentação, ele não vê este hegelianismo de Lukács como debilidade não-superada – como vê Chasin, por exemplo –, como a única leitura possível de Marx, ou seja, ratifica a suposta postura hegeliana de Lukács, já que, para Ranieri, “a herança deixada por Hegel repousa, sem dúvida, no conjunto da obra de Marx, desde aquelas denominadas de ‘juventude’ até os escritos de maturidade, notadamente os de crítica da economia política” (RANIERI, 2011, p. 93). Ambas as críticas caem por terra quando o próprio Lukács (2010) reconhece em seu *testamento filosófico* como debilidade a tentativa de vincular uma inexistente postura hegeliana em Marx.

Jesus Ranieri (2011) busca em Lukács, especialmente no capítulo sobre a autêntica e a falsa ontologia de Hegel, contido em *Para uma Ontologia do Ser Social*, a sustentação de uma herança hegeliana em Marx, ao mesmo tempo em que também sustenta uma visualização materialista de Hegel, ou seja, um caminho de mão dupla no qual Marx aparece como herdeiro direto de Hegel – especialmente nas questões metodológicas – e Hegel aparece como materialista. As buscas de um materialismo de Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* se completam nas buscas de hegelianismo de Marx em seus textos preparatórios para *O Capital*, os *Grundrisse*, nos quais o elemento vital estaria em torno da categoria de negação da negação. Ranieri (2011, p. 53) crê que Hegel realiza um caminho metodológico do ser ao conceito, do concreto ao abstrato, o que acaba por demonstrar como os momentos do desenvolvimento do homem surgem como categorias provenientes da materialidade – Hegel é,

15 Apenas para citar um exemplo de inúmeras vezes em que isto ocorre em seu texto, Cf. Chasin (2009, p. 125) e Ranieri (2011, p. 151).

decerto, para Ranieri, um materialista.

Em seu ensaio sobre o conceito de dialética em Lukács, Mészáros chamou a atenção para o quão problemática pode ser uma divisão esquemática de um autor entre “o jovem” e “o maduro”, como em geral se faz com Marx e, em certa medida, com Lukács – agrava-se ainda o fato de que Lukács não teria *apenas duas* fases bem definidas. Mészáros percebe que o que está em jogo em Lukács, da sua fase inicial idealista, de *A Alma e as Formas* (1908-1910) ao momento mais evoluído de sua *Ontologia*, não é uma ruptura radical, num sentido religioso de conversão total, mas uma mudança qualitativa em relação ao idealismo. Em especial porque – diz Mészáros – as obras de Lukács em seu momento pós-idealista “revelam, na abordagem de todos os grandes problemas, a mesma estrutura de pensamento, embora ele tenha genuinamente deixado para trás seus posicionamentos idealistas originais” (MÉSZÁROS, 2013, p. 33), muito embora a crítica de Lukács, transitando por um largo gradiente de autores, sempre insistiu que ele tenha se mantido até o fim da vida como um idealista hegeliano, elogiando-o ou culpando-o por isto, de acordo com as concepções ou as próprias preferências destes seus críticos.

De um lado, a crítica de J. Chasin à debilidade de se manter um hegelianismo de Lukács desconsidera a revisão lukacsiana inscrita nos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*; de outro, a sustentação de Ranieri ignora, de igual modo, a obra derradeira de Lukács, especialmente porque Ranieri busca arrimo teórico para a sustentação apologética de um hegelianismo positivo em Lukács. Se é verdade que Lukács desenvolve a trama hegeliana na *Ontologia* a partir de vínculos metodológicos entre Marx e Hegel; é igualmente verdadeiro que Lukács nos seus *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, precisamente em sua terceira parte, prossegue sua revisão crítica no desenvolvimento da negação da negação: para Lukács (2010), a negação da negação não aparece em Marx senão num único momento contido no fim da explicação de *O Capital* na seção sobre acumulação originária, momento no qual Marx dá explicações puramente econômicas de como o desenvolvimento das forças produtivas do capital levou à expropriação da propriedade privada individual, baseada no próprio trabalho, e como a perspectiva da expropriação dos expropriadores não contempla de jeito nenhum uma restauração da propriedade privada, mas a propriedade privada com base na conquista da era capitalista; e é neste momento que Marx menciona esta passagem secundária como *negação da negação*, no entanto, não como categoria hegeliana, mas como mero recurso estilístico ou literário, tal como o faz por diversas vezes com citações bíblicas sem ser um cristão.

4. Chasin e a análise da objetividade marxiana

J. Chasin (2009) tratou de determinar a *objetividade* do pensamento marxiano em sua obra *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, na qual apresenta o pensador alemão por meio da análise imanente dos escritos do próprio filósofo, resultando num Marx radicalmente novo em relação a Hegel ou à filosofia hegeliana como um todo. Neste estudo, Chasin percebe que, em Marx, o plano gnosiológico não precede ou, antes, instaura o discurso, mas, ao contrário, só vem a ocupar um espaço depois de o objeto e de o sujeito já terem sido tematizados ontologicamente. Chasin crê que vale chamar a atenção justamente para o processo de feitura das *Teses ad Feuerbach*, em cuja primeira delas Marx apresenta o problema objetivo de Feuerbach, para, somente depois e de maneira também ontológica, apresentar, na segunda tese, o problema metodológico. Esse caminho que Marx trilha nos leva à conclusão de que a determinação ôntica, ou seja, do que *é*, antecede a propositura gnosiopistêmica. Ao inverso de qualquer abordagem de talhe gnosiológico, em que um pré-discurso fundamenta o discurso de um objeto, o tratamento ontológico fundamenta o exame também da teoria do conhecimento, o que equivale a não separar o pensamento, no complexo real, como predicado do ser que pensa; isto é, há uma fundamentação ontoprática do conhecimento. Toda a problemática gnosiológica tem, para Marx, uma solução ontológica; isto pode ser verificado em *A Ideologia Alemã*, quando Marx (2007, p. 94) faz a inversão ontológica – seu acerto de contas com a filosofia hegeliana – afirmando que não é a consciência que determina a vida, mas a vida, a ação concreta do indivíduo, que determina a consciência. Afirmção em consonância com a segunda tese de Marx contra Feuerbach, na qual se opera a crítica da teoria do conhecimento que isola o sujeito que pensa, de um lado, da atividade sensível, de outro. As teorias que partem do pressuposto gnosiológico operam uma desfiguração do objeto, como escreve J. Chasin:

Com essa grave desfiguração, também a questão da possibilidade do conhecimento é inteiramente descaracterizada: não é mais indagado se o homem é capaz de conhecer, mas se um *logos desencarnado* – enquanto tal sem gênese determinada e sem vínculos necessários – tem essa faculdade. (CHASIN, 2009, p. 102)

Por isso, para Marx, polemizar sobre a realidade ou não-realidade do pensamento é uma abstração absurda. Vinculada à fundamentação ontoprática do conhecimento, a determinação social do pensamento aparece em Marx de modo direto: atividade ideal não é outra coisa senão atividade social. De tal maneira que o pensamento, diz

Chasin reiterando Marx, tem “caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do *homem*, cujo ser é, igualmente, atividade social” (2009, p. 106), inclusive pelos materiais e instrumentos diretamente empregados na elaboração do saber – trata-se da determinação social do pensamento –, a tal ponto que qualquer pensamento depende da atuação humana condicionada historicamente. Não é descolado dessa posição que Marx elabora sua famosa sentença, seja ela, que a humanidade só se coloca problemas capazes de serem resolvidos. Noutras palavras, a formulação geral de uma objetividade só é possível a partir do momento em que o próprio problema esteja exposto concretamente. Por isso, a formulação gnosiológica jamais antecede a formulação ontológica. O caráter histórico da determinação social do pensamento fica evidenciado quando se verifica a maturação de um objeto: a presença histórica de seu corpo maturado faculta o conhecimento, ao passo que em graus imaturos provoca obnubilação. Chasin o expõe da seguinte forma:

Ocorre, portanto, no tratamento marxiano da questão do saber, um deslocamento corretivo, que vai da rarefação das formas gnosiológicas de abordagem para a encorpada analítica da determinação social do pensamento e da entificação do objeto, ou seja, o problema é transmutado em circunscrição peculiar no universo de investigação concreta do complexo humano-societário global, delimitada e operacionalizada sobre os esteios da nova ontologia histórico-imanente constituída em fundamento. A problemática do conhecimento não é, pois, abandonada ou dissolvida, mas recharacterizada no lugar próprio e em seus devidos termos, distantes de qualquer *artificialismo escolástico*, como demarca e suscita a tese II de “Ad Feuerbach”. (CHASIN, 2009, pp. 120-1)

Nas estruturas mentais, o objeto é trabalhado a partir de abstrações razoáveis. O pensamento articulado, na formação teórica das categorias, processa cada conceito em separado, desembocando em uma representação caótica do todo, na qual, posteriormente, por meio de uma determinação mais precisa, atingem-se abstrações mais bem recortadas e dotadas de uma lógica correspondente à realidade, o que acaba sendo o primeiro aspecto da elaboração teórica, levando a apreensão do concreto para o concreto pensado. A tal ponto que o método científico não é senão a maneira de proceder do pensamento, em que o concreto aparece pensado como processo de síntese, isto é, como apreensão mental do concreto objetivo. Escreve Marx:

A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse caráter geral, contudo, ou esse elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outros apenas são comuns a poucas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos gerais e comuns. As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos. (MARX, 2000, p. 27)

No excerto supracitado se percebe, além das abstrações razoáveis, o caráter social do pensamento. Adiante, Marx coloca o debate nos seguintes termos:

O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação (...). Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. (MARX, 2000, pp. 39-40)

O conjunto de concatenações mentais que gera as abstrações fundamentais para os complexos explicativos tem lugar em Marx a partir, portanto, da *teoria das abstrações* – categoria marxiana que fugiu a Lukács, sendo percebida originalmente por Chasin (2009). O complexo teórico do qual Marx se utiliza – as abstrações razoáveis – é o ponto de partida daquilo que podemos chamar, *grasso modo*, de seu método científico, ou de suplantação da filosofia especulativa pela ciência do concreto. Marx articula, por conseguinte, o *momento preponderante* como categoria que se vincula às *determinações-da-reflexão*. A tomada da realidade concreta como ponto de partida da análise imanente não implica, como ficou aclarado, empirismo.

O exemplo tangível da analítica das coisas, ou seja, do resgate da lógica específica do objeto específico, pode ser visto em Marx (2013), *verbi gratia*, quando de sua elaboração d’*O Capital*. No capítulo primeiro, Marx parte desde logo da *mercadoria* – a abstração razoável da riqueza das sociedades em que domina o modo de produção do capital – tomando-a como uma abstração; e por intensificação ontológica dessa categoria simples são determinados os dois fatores que a integram – as determinações-da-reflexão –, a saber, o *valor de uso* e o *valor de troca*. O valor de

uso é delimitado como a utilidade de uma coisa, enquanto o valor de troca se delimita como uma objetividade fantasmagórica, ou, nas palavras de Marx, como cristalização de substância – objetivação de trabalho abstrato cuja grandeza valorativa é medida pela quantidade de trabalho socialmente gasto na feitura da mercadoria. Entremeando a categoria do valor, Marx percebe o *trabalho* – a abstração razoável –, que gera a apreensão do *trabalho útil* e do *trabalho abstrato* – a intensificação ontológica. A articulação do trabalho, por sua vez, gera a base substancial do valor de troca – a forma simples do processo final da abstração razoável –, fazendo encontrar nele a identidade da forma equivalente geral, que, finalmente, transita para a forma *dinheiro*. A tal ponto que Marx, ao principiar sua obra máxima pela mercadoria, desnuda o enigma do dinheiro. Ou seja, pela intensificação ontológica do conjunto das abstrações razoáveis, Marx desvenda o hieróglifo social da forma do valor, tal como esse se manifesta concretamente em uma época específica. Contudo, Marx não faz outra coisa senão manter a integridade do objeto, pelo respeito radical à sua estrutura e à sua lógica interna.

Esse conjunto analítico de Marx não opera um “movimento formal ou qualquer tipo de circularidade tautológica, mas a cada uma daquelas determinações emerge um novo aspecto substantivo”, um complexo que a lógica formal das categorias dialéticas não é capaz de realizar. De sorte que “tanto é postico conferir à investigação marxiana as demarcações de uma associação (...) de momentos históricos e lógicos, quanto é legítimo identificar a imbricação de graus” de abstração em que o “objeto por sua efetividade, sempre histórica, e por sua lógica, sempre intrínseca à sua efetividade é mentalmente apropriado”. Todo o aporte reflexivo marxiano é, assim, emanado da lógica do próprio objeto, “reproduzindo em sua gênese e necessidade, historicamente engendradas e desenvolvidas”. Por isso, o jogo lógico da *aplicação* dialética – ou da aplicação do método dialético-materialista – entre o particular e o universal é extrínseco ao universo metodológico de Marx; “razão pela qual a *dialética* só é passível de descobrimento, jamais de aplicação” (CHASIN, 2009, p. 236). O que se vê na análise marxiana é a articulação entre os conteúdos do objeto, consubstanciada pela determinação histórica, que encerra a lógica de funcionamento universal das mercadorias no capitalismo verdadeiro. Não obstante, Marx não justapõe elementos externos, de uma lógica externa, ao objeto; mas, exatamente ao contrário disso, “é a lógica produzida pela relação dos conteúdos que se impõe à análise, que a capta e expressa na forma de um preciso aglutinado de abstrações, ou seja, de um concreto de pensamentos” (CHASIN, 2009, p. 237). O exame d’O *Capital* (2013) descortina que o filósofo do trabalho não utiliza nenhum elemento exógeno, ou algum recurso lógico estabelecido *a priori* promovendo a conversão dos conteúdos do objeto; Marx, ao inverso, utiliza somente a escavação direta – a reta prospecção – dos conteúdos próprios do objeto.

A exposição marxiana no início d’O *Capital* também não é meramente uma opção aleatória de roteiro de exposição. É, sim, a ordem de suas incorporações pertinentes ao concreto de pensamentos para compor a ordem própria das coisas – a mercadoria; o trabalho; e o dinheiro (fetichismo da mercadoria) – tal como ocorre na realidade tangível. A advertência implícita de Marx, que se percebe na maneira de como proceder a exposição do objeto, aponta para a seguinte formulação:

as categorias, sendo nas *coisas*, podem vir a figurar no pensamento, mas é excluída *in limine*, como fantasia da mera especulação, a possibilidade da existência de algum tipo de categoria *ante res*. Isso confirma, indiretamente, a inadmissão de qualquer função premonitória do *método científico*, ou de qualquer *idealidade* em papel equivalente, na condução ou regulação da atividade cognitiva. E, não havendo, nem podendo haver caminho cognitivo previamente estabelecido, nem conduto ideal extrassubjetivo a seguir, o ponto de partida do conhecimento só pode ser o próprio objeto (CHASIN, 2009, pp. 247-8).

Marx (1987), em um dos seus últimos escritos finalizados, de 1880, intitulado *Glosas Marginais ao Tratado de Economia Política de Adolf Wagner*, foi definitivo ao afirmar o seguinte:

De prime abord, eu não parto nunca de “conceitos”, nem portanto, do “conceito de valor”, não tenho, pois, que “dividir” de algum modo esse conceito. Meu ponto de partida é a forma social mais simples que toma o produto do trabalho na sociedade contemporânea, a *mercadoria*. É a esta que analiso, em primeiro lugar *na forma sob a qual ela aparece*. Aí constato que ela é, *tout d’abord*, em sua forma natural, um *objeto de uso*, em outros termos, *valor de uso*, e que, em segundo lugar, *portadora de um valor de troca*, ela é, sob esse aspecto, um “valor de troca”. Prosseguindo essa análise, me dei conta que ela não é mais do que uma “forma fenomênica”, uma representação autônoma do *valor* contido na mercadoria, é então que passo à análise desse valor. (MARX, 1987, pp. 415-6)

Característica que o difere paulatinamente do crivo metodológico hegeliano, por toda parte.

Referências bibliográficas

- BALLESTERO, Manuel. “Introdução”. In: LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social*. Madri: Bakal, 2007.
- CHASIN, J. Marx: A Determinação Ontonegativa da Politicidade. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. Santo André: Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COSTA, Mônica Hallak da. A Exteriorização da Vida nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001.
- _____. De como Lukács Chegou à Distinção entre Alienação e Estranhamento para depois Abandoná-la. *Verinotio*, n. 14, ano VIII, jan. 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Lógica*. 2 v. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. 3. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1974.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. Hamburgo: Felix Meiner, 1975.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- _____. *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*. A cura di V. Verra. Torino: Utet, 1981.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Ciência da Lógica*. Sel. e trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LUKÁCS, György. *Prolegomeni a Un’Estetica Marxista*. Trad. Fausto Codino e Mazzino Montinari. Roma: Editori Riuniti, 1957.
- _____. *Estética*. 2 v. Trad. Anna Marietti Solmi. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1963.
- _____. *Per l’Ontologia dell’Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1976.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein*. Darmstadt: Luchterhand, 1984.
- _____. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein*. Darmstadt: Luchterhand, 1984b.
- _____. *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1985.
- _____. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Marx, Ontologia del Ser Social*. Madri: Akal, 2007.
- _____. *Socialismo e Democratização*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo,

2010.

_____. *Para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Escritos Económicos Menores*. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *O Conceito de Dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e Dialética*. Hegel, Marx e a Teoria Social do Devir. São Paulo: Boitempo, 2011.

REZENDE, Claudinei C. *Suicídio Revolucionário: a Luta Armada e a Herança da Quimérica Revolução em Etapas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TERTULIAN, Nicolas. O Grande Projeto da Ética. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. I – Marxismo. Santo André: Ad Hominem, 1999.

_____. *Georg Lukács: Etapas de seu Pensamento Estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. Nicolai Hartman e Georg Lukács: uma Aliança Fecunda. *Crítica Marxista*, n. 32. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une Alliance Féconde. *Centres Sèvres. Archives de Philosophie* 2003/3, v. 66, pp. 663- 698; p. 676.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.