

HEGEL, MARX E A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL¹

Hegel, Marx and the ontology of the social being

LOSURDO, Domenico²

RESUMO

Este texto representa um levantamento analítico de como Hegel tem sido avaliado e sua obra criticada a partir da perspectiva marxiana e quais as contradições presentes em tais colocações. Rompendo com a chave marcadamente consciencialista atribuída a Hegel, registra-se, aqui, como a natureza íntegra a sua filosofia da história e, não menos, sua filosofia política. Observando-se atentamente, verifica-se que o trabalho, em Hegel, afasta-se da caracterização pré-preconcebida de seu pensamento estando restrito ao caráter espiritual e abstrato de tal categoria. Comprova-se como o filósofo de Stuttgart dedica especial atenção às relações de classe, ao conflito social e à sua concreta configuração. Tais reflexões procuram afastar Hegel de um idealismo histórico e buscam aproximá-lo de um materialismo histórico, com plenas referências ao ser social. Ressalta-se como as mais diversas configurações do ser social aguardam por uma análise ontológica e, para tal, torna-se necessário um novo olhar para a obra hegeliana e suas reais contribuições a tão relevante propósito.

Palavras-chave: Hegel; Idealismo histórico e materialismo histórico; Ontologia do ser social.

ABSTRACT

This text is an analytical survey of how Hegel has been evaluated and how his work has been criticized from the marxist perspective and which contradictions are present in these settings. Breaking with the markedly awareness key assigned to Hegel, it is registered here, how nature integrates its history of philosophy and, not least, its political philosophy. Observing carefully, we find that the work, in Hegel, moves away from the preconceived characterization of his thought being restricted to the spiritual and abstract character of this category. It's possible to verify how the philosopher from Stuttgart dedicates particular attention to class relations, to social conflict and to its concrete configuration. Such reflections move Hegel away from a historical idealism and bring him closer to a historical materialism, with ample references to the social being. It should be noted how the most diverse configuration of the social being await for an ontological analysis and there unto it a new look is necessary to Hegelian's work and its real contributions to such a relevant purpose.

Keywords: Hegel; Historical idealism and historical materialism; Ontology of social being.

¹ Versão em português da publicação original, em italiano: LOSURDO, Domenico. Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale. Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra. **Editori Riuniti Divisione Periodici**, Roma, n.5, p.40-49, set./out. 2010. Disponível a partir de: <<http://criticamarxista.net/2010/05/>> e de <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=265242>>. Acesso em: out. 2014. Tradução: Monica de Sanctis Viana. Tradutora Pública Juramentada e Intérprete Comercial de Italiano (JUCEMG, Matrícula n.778); Tradutora Reconhecida pelo Consulado Italiano de Belo Horizonte e Membro da Associação Brasileira de Tradutores e Intérpretes (ABRATES); Vice-Presidente da Associação Cultural Italiana Amici del Veneto. Sítio eletrônico: <www.monicasanctis.com>.

Revisão técnica: Giovanni Semeraro e Luciana Amaral Praxedes.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Tübinga, Alemanha. Professor de História da Filosofia da Universidade de Urbino Carlo Bo, Itália. Preside, desde 1988, a Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken e é membro do Comitato Scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. E-mail: <domenico.losurdo@uniurb.it>.

No capítulo conclusivo dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx sintetiza assim a sua opinião sobre Hegel: “a questão principal é que o objeto da consciência não é nada mais que a autoconsciência, ou que o objeto é apenas a autoconsciência objetivada, a autoconsciência como objeto”. Consequentemente: “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho espiritual, abstrato” (MARX; ENGELS, 1981, p.574-575).

É uma leitura que, durante a posterior evolução de Marx, passa por atenuações e modificações igualmente bem significativas, mas sem chegar a um verdadeiro e próprio repúdio. E é uma leitura que, justamente na sua formulação mais radical, fez escola entre os autores e correntes mais diversas da tradição marxista. Lembremo-nos de György Lukács que, mesmo em uma sua célebre monografia *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, teve o mérito de sublinhar a centralidade dos temas da necessidade e do trabalho em Hegel: se o primeiro tema remete claramente à natureza biológica do homem, o segundo implica a transformação da natureza física que se faz necessária para a satisfação das necessidades. E, todavia, escrevendo em 1967, portanto quatro anos antes de sua morte, Lukács não tem dúvidas: “o objeto, a coisa em Hegel, existe apenas como alienação da autoconsciência” (prefácio em LUKÁCS, 1988, p.XXV). Fica, porém, o mistério de como, mesmo com essa propensão visionária, Hegel possa ser, citando sempre Lukács, “um filósofo com um robusto e vasto senso da realidade, com uma fome tão intensa de realidade genuína como, depois de Aristóteles, talvez não se encontre em mais nenhum outro pensador” (LUKÁCS, 1976-1981, p.181).

Analogamente, mesmo sendo a partir de uma orientação diferente, Ernst Bloch argumenta e evidencia, por um lado, “o resultado de grande relevância”, para o qual na *Fenomenologia do espírito* “o desenvolvimento maior da autoconsciência acontece mediante a consciência do servo que trabalha”. De novo somos direcionados ao tema do trabalho e, implicitamente, das necessidades que este é chamado a satisfazer, ou seja, somos direcionados de novo tanto à natureza física no seu conjunto quanto à natureza biológica do homem. Por outro lado, Bloch afirma que a conquista da identidade de sujeito-objeto é entendida por Hegel “apenas como a revogação completa das exteriorizações (os objetos em geral) no sujeito”, e isso em conformidade a uma “dialética que é profundamente idealística e que, aliás, fica aos poucos mais rarefeita” (BLOCH, 1962, p.69, 71). Sem divergência é, ao contrário, a leitura de Hegel em chave grotescamente consciencialista que, na Itália, precedeu a escola de Galvano della Volpe e de Lucio Colletti.

Se Marx e, mais ainda, a tradição a ele ligada empenharam-se em evidenciar a absoluta originalidade da nova visão do mundo e do novo movimento político, do lado oposto, não apenas o neoidealismo italiano, mas também as mais diversas correntes de pensamento preocuparam-se, principalmente nos anos da Guerra Fria, em proteger Hegel de toda e qualquer contaminação com o “materialismo” comunista que ludibriava e ameaçava os valores ideais, espirituais e religiosos do Ocidente. Foi a partir dessas motivações contrapostas e diversas que acabou sendo consolidada como um lugar-comum a leitura de Hegel por ser exemplo do consciencialismo ou do panlogismo. Em uma situação histórica radicalmente mudada atualmente, é o momento de se repensar o problema em novos termos.

NATUREZA E TRABALHO EM HEGEL

Para começar, é conveniente lembrar, depois das considerações metodológicas de caráter geral e antes de dar início à narração em si, que as *Lições sobre a filosofia da história* abrem-se sublinhando “as bases geográficas da história mundial” e esclarecendo que, sem considerar a geografia, o “terreno” onde afunda as suas raízes, o “espírito do povo”, sem considerar a sua “ligação” com a “natureza”, aquela “base essencial e necessária”, não é possível compreender nada do real desenvolvimento histórico e político (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.105).

Como se vê, a natureza não está nem um pouco esvanecida. Pelo contrário, possui até mesmo um papel excessivo. As *Lições sobre a filosofia da história* consideram que,

[...] na zona fria e na zona quente não se pode encontrar o terreno de povos histórico-mundiais [...]. Nessas zonas extremas a indigência nunca pode (*nie*) cessar, nem nunca pode (*niemals*) ser prevenida; o homem pode apenas se dedicar continuamente à sua preocupação para com a natureza, aos raios incandescentes do sol e ao gelo das geleiras (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.106, 107).

O mínimo que se pode dizer é que parece ser problemática a insistência sobre a “imodificabilidade” do dado de fato natural. Podemos concordar com Hegel que as civilizações marítimas geralmente comprovam ter maior abertura e ousadia: “a terra firme”, de fato, “fixa o homem aosolo, derivando, assim, uma infinidade de obstáculos” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.118-119). Mas não podemos concordar com a outra afirmação segundo a qual, nas civilizações marítimas, “a liberdade civil” segue no mesmo passo “do comércio e da navegação” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.131). Desse quadro é removido o comércio dos escravos negros que vê como protagonistas, por muito tempo, os estados, regiões e cidades costeiras empenhados, de maneira ativa, justamente na navegação e no comércio.

Além da natureza física, a natureza biológica do homem também possui um papel essencial em Hegel. O triunfo dos *conquistadores* no Novo Mundo explica-se com uma série de fatores: a falta “do cavalo e do ferro” e a “fragilidade da constituição natural” dos indígenas (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.108-109); ao invés, não se acena às contradições e aos conflitos que atravessavam profundamente as sociedades pré-colombianas e que provavelmente tiveram um papel mais importante na derrota total infligida pelos invasores, que não a frágil constituição física dos indígenas. Em conclusão, é verdade que Hegel adverte contra o perigo do reducionismo e sintetiza assim o seu ponto de vista: “não devemos estimar a natureza nem muito nem pouco” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.105-106). E se, todavia, uma crítica fosse voltada ao filósofo, não seria o idealismo, mas o fato de cair, às vezes, no naturalismo.

Feitas essas premissas, a afirmação já vista dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, segundo a qual o trabalho descrito por Hegel seria exclusivamente “o trabalho espiritual, abstrato”, pode ser considerada apenas como a expressão de uma intemperança juvenil (mas a ênfase dada a uma afirmação contida nas anotações que não eram destinadas à publicação foi, principalmente, de responsabilidade dos

intérpretes do século XX). Na realidade, se a natureza está bem presente na filosofia da história, certamente não está ausente na filosofia política de Hegel: “o homem está em relação prática com a natureza no momento em que se coloca diante da mesma como um indivíduo imediato e externo a algo imediato e externo e, portanto, como um indivíduo sensível” (CICERA, 1996, p.419, § 245). É uma relação prática que se expressa por meio do trabalho; e o duro esforço do trabalho pressupõe a resistência e, assim, a intensidade material da natureza: “sério é o trabalho em relação à necessidade, é necessário que sucumba a natureza ou eu, se um deve existir, o outro tem que ceder” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.297-298). E seria, como sempre, o homem que cederia e sucumbiria, se ele enfrentasse a luta sem nada nas mãos: “quaisquer que sejam as forças advindas da natureza contra o homem – frio, animais selvagens, água, fogo – ele sabe recorrer a meios contra as mesmas, e extrai tais meios da própria natureza, contra a qual os utiliza” (CICERA, 1996, p.419, §245). Sim, o desenvolvimento da técnica, das forças produtivas, em última análise da história, é a resposta que o homem opõe à resistência dada pela natureza para a satisfação de suas necessidades: “os objetos naturais (*Naturgegenstände*) são potentes e prestam uma resistência (*Widerstand*) múltipla. Para domá-los o homem interpõe outras coisas naturais (*Naturdinge*), voltando, assim, a natureza contra si mesma. É para tal fim que o homem inventa instrumentos. Essas invenções humanas pertencem ao espírito, portanto o instrumento deve ser mais estimado do que o objeto natural” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.295). E, como resultado permanente da luta que o homem conduz para garantir sua sobrevivência e a melhoria das condições de vida, o instrumento fica sendo mais importante do que a satisfação momentânea das necessidades que o mesmo consegue assegurar: “o arado é mais nobre de quanto imediatamente não sejam as satisfações que o mesmo proporciona e que constituem os objetivos da sua utilização. O instrumento conserva-se, enquanto que as satisfações imediatas passam e são esquecidas” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986b, p.453). Não por acaso, na Grécia antiga, “a honra da invenção humana, que doma a natureza, é atribuída aos deuses” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.95).

Trata-se, porém, de um domínio que está longe de ser ilimitado. Se o dilema que diz que na relação homem-natureza um dos dois está destinado a ceder, provocaria decepção nos seguidores do movimento ecológico moderno. A observação contida na *Enciclopédia* suscitaria, ao contrário, a simpatia: na sua luta o homem consegue vitórias importantes, mas sempre parciais; “em relação à natureza como tal, a natureza no seu conjunto, o homem não pode nem dominá-la neste modo, nem subordiná-la para seus fins” (CICERA, 1996, p.419, § 245).

Em Hegel, a natureza está tão presente que desempenha um papel essencial na própria definição das categorias centrais do discurso político. Tome-se a “liberdade”. Porque o afamado que corre o risco de morrer de fome encontra-se, por isso, em uma situação de “total falta de direitos”, de inutilidade de “toda a extensão da realização da liberdade” (ILTING, 1973, p.342; ILTING, 1983a, § 127), e portanto de substancial escravidão (ILTING, 1983b, p.196)? Devido ao fato de que “a vida” é “o lado real da personalidade”. Somos reconduzidos à natureza biológica do homem, cuja

centralidade é ulteriormente evidenciada pela afirmação para a qual “a vida constitui um direito autêntico contrariamente ao direito formal” (ILTING, 1983a, § 127).

Também a cessão ao empregador de todo o tempo da vida concreta de um operário, mesmo sendo sancionada por contrato, equivaleria a uma redução em estado de escravidão. Leiamos os *Lineamentos de filosofia do direito*: “com a alienação de todo o meu tempo concreto de trabalho e da totalidade da minha produção, eu tornaria propriedade de outro o elemento substancial da minha produção, a minha atividade e realidade universal, a minha personalidade” (ILTING, 1983a, § 67).

Talvez ainda mais eloquentes sejam os trechos correspondentes nas lições: “Com a alienação de todo o meu tempo a ser transcorrido no trabalho, tornaria propriedade de um outro a minha atividade e realidade universal, a minha personalidade” (ILTING, 1983b, § 36). E ainda:

Portanto, mediante a alienação de todo o meu tempo concreto, preenchido pelo meu trabalho, ou melhor, da produção na sua totalidade, é alienado também o todo [...]; a minha personalidade é, assim, mantida, se for alienada somente uma parte da minha particularidade, limitada no tempo (ILTING, 1973, § 254).

Se nos *Lineamentos* a pessoa e a liberdade da pessoa são pensadas e definidas a partir da “vida”, agora são pensadas e definidas a partir do tempo concreto do trabalho e da vida, assim como do conjunto da atividade e da manifestação das forças vitais do homem. O objeto da análise de Hegel está bem longe de ser “o trabalho espiritual, abstrato”, mas tal análise age claramente nos bastidores da celebração, em termos épicos, que *O Capital* faz da luta para a regulamentação e redução do horário de trabalho como luta para a liberdade. Nas palavras de Marx, o operário organiza-se e esforça-se para não ser reduzido a simples força-trabalho “durante todo o tempo da sua vida”, para não se submeter a uma maior “redução do tempo que ele tem para viver” (*Lebenszeit*) (MARX; ENGELS, 1962, p.280-281). *O Capital* descreve e compartilha a denúncia que os operários ingleses fazem das condições que lhes foram impostas: “a duração do tempo de trabalho exigida pelo sistema atual é longa demais e não deixa ao operário nenhum tempo para o repouso e para a educação, aliás, o rebaixa a um estado de servidão que é só pouco melhor que a escravidão” (MARX; ENGELS, 1962, p.319, nota 196).

Voltemos, agora, à filosofia da história de Hegel: a história da liberdade é também a história da progressiva libertação do trabalho (material) dos liames da escravidão e da servidão. No Oriente despótico quase todos são “servos (*Knechte*) para a construção das obras de enorme grandeza” (ILTING, 1983a, § 167). Na Grécia, onde propriamente inicia a história da liberdade, “a particularidade atinente à necessidade [isto é, à satisfação das necessidades mediante o trabalho material] não é ainda acolhida na liberdade, mas excluída e confinada em uma classe de escravos” (ILTING, 1983a, § 356). Ainda no mundo contemporâneo, o operário desempregado ou inválido que corre o risco de morrer de fome está em condições - como sabemos - de substancial escravidão. A história da liberdade e da libertação do trabalho (material) não está ainda concluída.

SER E SER SOCIAL

Quando Lênin se depara com o trecho já visto em que Hegel sublinha a referência do homem “à natureza externa de maneira prática”, é levado a aproximar explicitamente “Hegel e Marx” sublinhando os “acenos em Hegel de materialismo histórico” (LÊNIN, 1969, p.316-317). Sim, mas o que é o materialismo histórico? Na *Ideologia alemã*, podemos ler: “a consciência outra coisa não é senão o ser consciente, e o ser do homem é o seu real processo vital” (MARX; ENGELS, 1978, p.26). Vejamos agora a formulação contida no Prefácio de *Para a crítica da economia política*: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social (*gesellschaftliches Sein*) que determina a sua consciência” (MARX; ENGELS, 1961, p.8). Poderíamos então formular o problema assim: O que define o materialismo histórico é a referência ao “ser” ou ao “ser social”? Obviamente, há uma relação entre um e outro, mas a compreensão dos conflitos sociais e dos processos históricos exige, em primeiro lugar, a análise do ser social. Diversamente, não teria sentido a tese de abertura do *Manifesto do partido comunista*, em base ao qual a história é “história das lutas de classe”. Por outro lado, apenas assim se pode explicar o fato de a *Ideologia alemã* criticar de idealismo histórico um filósofo que não se cansa de professar o materialismo: “quando Feuerbach é materialista, para ele a história não aparece. E, quando considera a história, não é um materialista. Materialismo e história para ele são totalmente divergentes” (MARX; ENGELS, 1978, p.45). Em outras palavras, em Feuerbach a referência à natureza, ao ser natural é constante, mas não há a essencial atenção ao ser social, à objetividade social. Justamente por causa de tal ausência, o sujeito é constituído sempre pelo “homem” em geral e nunca pelos “homens históricos reais” (MARX; ENGELS, 1978, p.42), pelos homens às voltas com condições materiais de vida historicamente determinadas e colocadas em relações sociais e em conflitos sociais, também estes, historicamente determinados.

A esse ponto é obrigatória a pergunta: Como estão as coisas para Hegel? O mesmo Bloch, o qual o acusa de ter desfeito a objetividade enquanto tal, observa com perspicácia que o que caracteriza o suposto filósofo idealista é uma “grandiosa reviravolta da ironia [romântica] do sujeito na ironia do objeto” (BLOCH, 1967, p.24). O objeto do qual se fala aqui é o objeto social, é o ser social. Poder-se-ia dizer que o que cadencia o desenvolvimento da *Fenomenologia do espírito* é a progressiva, e sempre mais rica e madura, tomada de consciência da espessura da objetividade social, da qual não é possível e nem lícito evadir, mesmo quando, aliás, principalmente, quando se nutrem projetos ambiciosos de transformação do mundo. Todas as vezes que a consciência tem a pretensão de impor-se em relação ao ser social, este último “acaba ganhando”. É assim que o “curso do mundo” (*Weltlauf*) exercita a sua ironia sobre a “virtude” (*Tugend*) e o processo histórico real exercita a sua ironia primeiramente sobre a “consciência honesta” (*ehrliches Bewußtsein*), depois, com modalidades diversas, sobre a “consciência nobre” (*edelmütiges Bewußtsein*) e, por fim, sobre “bela alma” (*schöne Seele*). Até o fim, Lukács (1976-1981, p.601) critica Hegel por ter identificado o “estranhamento” com a “objetivação” e até mesmo com a “objetividade”. Assim, estaríamos diante de um filósofo que foge da objetividade como se fosse um elemento de

contaminação. Mas é justamente esta a crítica que Hegel faz a Kant e à bela alma. O primeiro está como que paralisado pelo “medo do objeto” (Angst vor dem Objekt) (MOLDENHAUER; MICHEL, 1969, p.45). Já para a “alma bela”, “falta-lhe a força da exteriorização, a força de realizar coisas e de suportar o ser. A consciência vive na angústia de manchar, com a ação e o existir, o esplendor da sua interioridade; e, para conservar a pureza do seu coração, foge do contato com a realidade” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986a, p.483). Segundo Hegel, é a Alemanha do seu tempo a sofrer um tipo de doença nacional que é a “hipocondria”. Sim, a “hipocondria” é o “ponto de vista” dominante, e este “faz com que seja vã toda e qualquer objetividade, usufruindo, depois, em si mesma apenas desta fatuidade” (LOSURDO, 2001, cap.IV, § 3º). E, assim, Lukács atribui a Hegel a doença que este diagnostica e denuncia com tanta força!

Vale a pena notar que a ironia hegeliana do objeto é profundamente apreciada e assimilada por Marx e Engels, os quais a usam para debochar daqueles que, principalmente depois da derrota de uma revolução, ao invés de se aprofundar na análise das contradições objetivas, das fraquezas ideológicas e dos erros políticos que conduziram a tal resultado, preferem fornecer garantias sobre a bondade e pureza das próprias intenções contrariamente à geral vulgaridade e maldade da realidade circunstante e do curso do mundo. Ao condenar esse idealismo histórico como impotente no plano político e narcisista no plano moral, Marx e Engels fazem referência explícita e repetitiva às figuras da *Fenomenologia do espírito* precedentemente citadas. Chegando à conclusão que “o mundo é governado com bem pouca sabedoria”, Arnold Ruge e os outros “revolucionários” do mesmo tipo não podem deixar de exibir a sua “consciência honesta”, ou melhor, a sua “consciência nobre”. Na Alemanha, como na França, os anos que se seguem a 1848 veem ufanar-se e choramingar a “bela alma”, que se sente “subestimada” e incompreendida pela humanidade profana. Mas “já o velho Hegel justamente observou que a consciência nobre se transforma invariavelmente na consciência ignóbil”; e, sob um olhar mais atento, a bela alma perde logo a sua pretendida imaculabilidade.³

Se em Feuerbach a falta de atenção à objetividade social vai no mesmo passo, segundo Marx, de uma visão da história em que não há lugar para os “homens históricos reais”, ou seja, para homens colocados em bem determinadas relações sociais e de classes, o contrário acontece em Hegel: muitíssima é a atenção reservada, por este último, ao conflito social e à sua concreta configuração. Isso vale para a história antiga assim como para a história moderna e contemporânea. Para limitar-me a um exemplo: no âmbito do Antigo regime, a “liberdade dos barões” (*Freiheit der Barone*) comporta a “absoluta servidão” (*absolute Knechtschaft*) da “nação” e impede a “libertação dos servos da gleba” (*Befreiung der Hörigen*). Por isso “o povo [...], em todas as partes, libertou-se (*befreit*) através da repressão (*Unterdrückung*) dos barões” (LASSON, 1920, p.902-903). A aristocracia percebe a perda do privilégio, que lhe fazia, por exemplo, ser a única depositária da administração da justiça, “como violência inconveniente, como opressão da liberdade (*Unterdrückung der Freiheit*) e como despotismo” (ILTING, 1983a, § 219). Mas - observa Hegel - “quando se fala de liberdade, deve-se observar sempre atentamente se não

³ Cf. MARX; ENGELS (1960a, p.246, 275-276), MARX (1960a, p.185; 1960b, p.493, 496-497) e ENGELS (1977, p.83-84).

sejam, na verdade, interesses privados aqueles dos quais se trata” (LASSON, 1920, p.902). É uma conclusão que suscita o interesse e a aprovação de Lênin, em que ele reconhece novamente “acenos” de “materialismo histórico”, por causa da devida atenção reservada às “relações de classe” (LÊNIN, 1969, p.316-318).

O IDEALISMO HISTÓRICO COMO ENFRAQUECIMENTO OU NEGAÇÃO DO SER SOCIAL

E de novo, também aos olhos de Lênin, o materialismo histórico remete em primeiro lugar ao ser social. É a visão do ser social, é a visão da história e da sociedade, do “terreno artificial” (como diz Labriola) em que se coloca a vida do homem, da segunda natureza que constitui o campo de batalha decisivo da luta político-ideológica; mesmo que, depois, seja necessário dizer que o ser social é, por sua vez, condicionado pelo ser natural. Uma visão “materialista” da primeira natureza, isto é, a afirmação da prioridade do objeto em relação ao sujeito, da natureza em relação à consciência, podemos encontrá-la também no âmbito das religiões, mas isso não as impediu de se configurar por milênios como instrumento de consagração e transfiguração idealística das relações político-sociais existentes. E a visão “materialista” da primeira natureza caracteriza obviamente Feuerbach, mas isso não o impede de cair no idealismo histórico. Do ponto de vista de Marx (e de Engels), uma crítica análoga pode ser dirigida ao Hegel que vimos limitar, nas zonas temperadas, a área em que podem emergir os povos histórico-mundiais ou atribuir um notável peso à frágil constituição dos ameríndios para explicar a catástrofe infligida pelos seus *conquistadores*. Tal idealismo, todavia, não é de fato sinônimo de consciencialismo. Mas, então, por que é tão difundida a interpretação em chave consciencialista? Talvez a resposta esteja em uma observação de Lukács dos últimos anos, o qual, depois de ter sublinhado, como sabemos, o extraordinário “sentido da realidade” de Hegel, diz que, “simultaneamente à apropriação dos próprios fatos, ao centro da atenção havia a construção categorial dos mesmos”. Basta separar a segunda dimensão da primeira e o jogo está pronto!

Na verdade, completamente estranho ao consciencialismo, Hegel também está bem longe do idealismo histórico. Para perceber isso, basta dar um exemplo. Entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, a cultura e a filosofia política no Ocidente tiveram de encarar um problema: Como explicar o diverso desenvolvimento da França em relação à Inglaterra e aos Estados Unidos? No primeiro país, depois da revolução, seguiu-se a contrarrevolução, a qual abria, por sua vez, o caminho em direção a uma revolução maior. Os regimes políticos seguiam-se um depois do outro: monarquia absoluta, monarquia constitucional, terror jacobino, ditadura militar, Império, república democrática, bonapartismo... E não se conseguia entrever o fim da crise e a estabilização. Como tudo isso contrastava em modo clamoroso com a evolução gradual e construtiva dos outros dois países! E, então, como explicar esse contraste radical? Autores importantes como Tocqueville e J. S. Mill celebram o robusto senso moral e prático e o amor da autonomia e da liberdade individual que caracterizariam os anglo-americanos: é devido a tais virtudes que eles, em contraposição à maldade dos franceses, conseguiriam evitar o horror das guerras civis e salvaguardar a liberdade. Essa explicação cai, pelo menos

no que diz respeito a Tocqueville, quando se lembra que nos Estados Unidos a instituição da escravidão continua viva e vital poucos anos antes que a Guerra de Secessão provocasse no país um banho de sangue; e duas décadas antes que, com o advento da Terceira República, a França visse emergir uma sólida democracia parlamentar, certamente não menos avançada que a inglesa e a americana.

Vejamos por ora a leitura de Hegel. As *Lições de filosofia da história* evidenciam dois pontos essenciais:

[1] “Os livres estados norte-americanos não possuem nenhum Estado confinante com o qual se encontrem em uma relação análoga àquela dos Estados europeus entre si, um Estado ao qual precisem vigiar com desconfiança e contra o qual devem manter um exército permanente”; [2] “a via de saída da colonização” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.113-114).

Estes permitem à república norte-americana eliminar notavelmente o conflito social. Em última análise: “se as florestas da Alemanha existissem ainda, certamente não teríamos tido a Revolução Francesa” (MOLDENHAUER; MICHEL, 1986c, p.114), ou esta teria se manifestado em modo menos radical e menos sofrido. Não diferentemente de Hegel, Engels argumenta que na “América do Norte [...] os conflitos de classe apenas se desenvolvem de modo incompleto; as colisões de classe são, de tempos em tempos, camufladas com a emigração para o Oeste da superpopulação proletária” (MARX; ENGELS, 1960b, p.288).

São duas explicações materialistas. Mas a explicação do primeiro é mais rica: faz referência a um elemento (a colocação geopolítica) que, ao contrário, está ausente no segundo. Pelo menos, na visão própria de Hegel, a colocação geopolítica (a vantagem para os Estados Unidos de não ter, em suas fronteiras, grandes potências tendencialmente rivais) é um dado não meramente natural, mas sim mediado pela história: ou seja, estamos na presença de uma maior articulação do ser social.

Na contraposição estereotipada que Tocqueville e Mill fazem dos franceses e anglo-saxões, o idealismo histórico reside no esquecimento do ser social e na invenção de um ser natural inexistente. Essa mesma observação pode ser feita para as outras correntes de pensamento que, mais acentuadamente, passam do ser social ao ser de uma pressuposta natureza antropológica e racial.

CRÍTICA DO IDEALISMO E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

Aprendendo com a lição de Marx e Engels, é possível criticarem Hegel e as quedas no idealismo histórico. Mas aqueles que primeiro empenharam-se na sistematização teórica do materialismo histórico estão imunes dessas quedas? Na sociedade comunista almejada por Marx e Engels, juntamente com a divisão em classes, desaparecem o mercado, a nação, a religião, o Estado ou talvez até mesmo a norma jurídica, enquanto tal, sendo supérflua devido ao prodigioso desenvolvimento das forças a ponto de consentir a livre satisfação de todas as necessidades e, portanto, a superação da difícil tarefa da distribuição dos recursos. Uma visão assim está à altura do materialismo histórico? Ao se empenhar, seguindo a tradição marxista,

na construção de uma ontologia do ser social, o filósofo Lukács dos últimos anos adverte justamente sobre um duplo perigo de idealismo histórico: “Ou o ser social não foi distinguido do ser em geral, ou foi visto como algo radicalmente diverso não possuindo mais o caráter do ser” (LUKÁCS, 1976-1981, p.3). Com a sua insistência na práxis e na transformação do mundo, o pensamento revolucionário é exposto ao segundo tipo de idealismo histórico. Lembremo-nos de Fichte, que institui um paralelismo entre a sua *Doutrina da ciência* e a ação enérgica da França revolucionária: “assim como aquela nação dá ao homem a liberdade das correntes externas, o meu sistema o liberta dos vínculos das coisas em si, das influências externas” (LOSURDO, 1997, cap. IV, § 1º). O jovem Lukács posiciona-se da mesma maneira que Fichte quando, em 1922, sob a influência da revolução que estava agitando o mundo, escreve: “O núcleo do ser descobriu-se como acontecimento social, o ser pode aparecer como produto, tendo ficado certamente inconsciente, até agora, da atividade humana, e esta última pode, por sua vez, aparecer como o elemento determinante da transformação do ser” (LUKÁCS, 1988, p.26). Aqui transparece também aquilo que poderia ser definido como idealismo da práxis.

Marx e Engels formam-se nos anos em que, de um lado, os ecos da Revolução Francesa ainda são ouvidos e, de outro lado, já se intraveem os sinais premonitórios da gigantesca onda revolucionária de 1848 que, na esperança dos dois jovens revolucionários teria colocado em discussão, além das velhas relações feudais, também o ordenamento burguês. Pode-se compreender muito bem que, na visão do comunismo amadurecida por Marx e Engels, o mercado, a nação, a religião, o Estado tendem, usando a linguagem de Lukács mais maduro, a perder “o caráter do ser”.

O ser do ser social pode ser enfraquecido ou negado em duas maneiras diferentes. O que causa tal resultado pode ser, primeiramente, uma visão esquemática da historicidade, incapaz de distinguir entre duração breve ou duração longa: fora de discussão fica a historicidade das nações e das línguas nacionais, mas prever a sua extinção, mesmo sendo na onda de uma revolução radical, significa perder a dimensão da duração longa ou ter uma visão distorcida do ser social, configurando-o como uma realidade homogênea regulada por um tempo histórico homogêneo. E, ao contrário, realidades tão diferentes entre si como, por exemplo, as modas, as instituições políticas, as línguas nacionais desenvolvem-se com temporalidades radicalmente diferentes entre si, isto é, caracterizam-se por um teor ontológico que, às vezes, é diverso.

Ou o ser do ser social pode estar enfraquecido, ou negado no momento em que se perde de vista quanto de natural continua existindo no mundo histórico e político: por mais desenvolvida que possa ser uma sociedade, os indivíduos que a compõem continuam sendo entidades naturais sujeitas à fragilidade biológica; e tal fragilidade manifesta-se não apenas na doença e na morte, mas também nas paixões. Isso faz com que seja impossível a imediata identificação entre indivíduo e gênero, frequentemente sonhada pelas correntes mais messiânicas do movimento comunista. A possibilidade de conflito entre indivíduos diversos continua a subexistir também em uma sociedade livre da divisão e do antagonismo de classes: que sentido há em se falar de extinção do Estado ou até mesmo do ordenamento jurídico enquanto tal?

Os dois processos através dos quais se enfraquece ou se anula o ser do ser social podem também entrelaçar-se: é o que se verifica quando se espera o

desaparecimento da religião na onda da superação da opressão de classe. Por um lado, tal previsão não considera quanto de natural continua existindo na realidade social, perdendo de vista a precariedade da existência individual e o medo da morte. Por outro lado, escapa, a tal previsão, a ligação entre religião e identidade nacional: mais do que ser expressão exclusiva da luta de classe, a religião remonta também a uma realidade social (a nação) certamente histórica, mas regulada por uma temporalidade caracterizada por longa duração.

A história do “socialismo real” é também a história da dolorosa descoberta da objetividade do ser social. Menos de dois anos depois da explosão da Revolução de Outubro, Gramsci observa: no “profundo abismo de miséria, de barbárie, da anarquia, da dissolução” aberto “por uma guerra longa e desastrosa” apenas os bolcheviques souberam colocar um ponto final; estes, portanto, constituem “uma aristocracia de estadistas” e Lênin deve ser considerado como o “maior estadista da Europa contemporânea”. Bem se compreende a reação escandalizada de um leitor anárquico do *l’Ordine Nuovo*. Ele mostra que é a própria Constituição soviética a se esforçar para instaurar um ordenamento, onde “não existirão mais divisões de classes, *nem poder do Estado*”. O Estado russo salvo pelos fatores da extinção do Estado: esse não é o único paradoxo na história do socialismo real!

A Revolução de Outubro deveria ter iniciado um processo destinado a concluir-se no desaparecimento não apenas das fronteiras estatais, mas também das identidades e das fronteiras nacionais. Mas, em março de 1929, Stalin não pode deixar de observar: “a estabilidade das nações é grande em medida colossal”. Também a tal propósito pode-se constatar um paradoxo análogo àquele que acabou de ser visto: não há dúvidas que, conferindo um poderoso impulso ao processo de emancipação dos povos coloniais, o movimento comunista tenha contribuído em medida notável ao reforçamento e à multiplicação das identidades nacionais. A mesma observação pode ser feita em propósito das línguas que, mesmo segundo uma visão difundida nos ambientes marxistas e compartilhada também por Karl Kautsky, deveria fundir-se, mais cedo ou mais tarde, em uma língua unitária da humanidade finalmente unificada. E os paradoxos não param por aqui: nas sociedades atrasadas e semifeudais, o desenvolvimento da economia e das forças produtivas promovidas pelos comunistas que chegaram ao poder comportou o desenvolvimento também das relações mercantis e, de qualquer maneira, o advento de um autêntico mercado nacional. Em conclusão, a prática real de governo colocava em crise a plataforma teórica com a qual, principalmente na Rússia, os comunistas chegaram ao poder. Obviamente, não faltaram as tentativas de remediar, de alguma forma, tal divergência. A propósito, em 1939, observa um ilustre jurista (Hans Kelsen) que a teoria da extinção do Estado é de fato abandonada por Stalin, o qual acabara também tomando, mais ou menos cautelosamente, distância da expectativa da fusão final das nações e das línguas nacionais e da visão, segundo a qual, a “produção mercantil” seria sinônimo de “capitalismo”.⁴

Enfim, no momento da invasão da União Soviética, por parte do Terceiro Reich, Stalin apelava, com sucesso, à Igreja Ortodoxa para que esta apoiasse e fomentasse

⁴Sobre isso, remeto a Losurdo (2008), especialmente: p.66, no que se refere a Gramsci e os anárquicos; p.53, 68 e 117-122, no que se refere a Stalin.

a resistência nacional. Desgraçadamente, a (parcial) tolerância religiosa era apenas uma breve estação. E, todavia, se pensarmos ao Terceiro Mundo, é provável que o movimento histórico ligado a Marx, através de múltiplas mediações e promoção da libertação dos povos coloniais, acabou estimulando o reforçamento das identidades religiosas e o renascimento religioso, pelo menos em certas áreas do Terceiro Mundo.

De maneira geral, a adaptação da teoria à práxis foi tardia, parcial e contraditória, já que foram enormes os estragos provocados pelo idealismo histórico (e pelo messianismo): a construção, dificultada por um estado de exceção permanente, de um Estado de direito e democrático, resultava privação e sentido na perspectiva da extinção do Estado. Quando eclodiu o conflito entre a União Soviética e a Iugoslávia e entre a União soviética e a China, os antagonistas, partindo do pressuposto comum, pelo qual os dissídios entre as nações desaparecem com o advento do socialismo, acusaram-se reciprocamente de traição. Cada um deles estava convencido de seguir o materialismo histórico, identificando a raiz de classe (o retorno do capitalismo) como fundamento do comportamento criticado no país adversário. Porém, na verdade, todos manifestavam o idealismo histórico, perdendo de vista a espessura ontológica das realidades e individualidade nacionais entre as quais, mesmo depois do advento do socialismo, continuam subsistindo interesses diversos e possíveis fontes de conflito.

A passagem do arranjo até o repensamento teórico começa a se delinear somente com a aproximação da queda do socialismo na Europa Oriental. Aqueles que percebem a inutilidade de comportamentos como os de Arnold Ruge e que se recusam a constituir uma nova encarnação das figuras da “bela alma”, da “consciência honesta” e da “consciência nobre”, debochadas antes por Hegel e depois por Marx e Engels, chamam a atenção, com maneiras e linguagens diversas, sobre a necessidade de uma ontologia do ser social. Para formular tal exigência, se pode partir das experiências de governo, ou da reflexão filosófica. Em 1991, Fidel Castro observava: “Nós, socialistas, cometemos um erro ao subestimar a força do nacionalismo e da religião” (SCHLESINGER JUNIOR, 1992, p.25). A milhares de quilômetros de distância, rompendo com a Revolução Cultural (pela extrema esquerda ocidental, às vezes saudada como o início ou o possível início da extinção do Estado), a partir do final dos anos 70 do século XX, Deng Xiaoping pedia o empenho para a extensão e o melhoramento do “sistema legal” e para a introdução do “governo da lei” no Partido e “na sociedade no seu conjunto” como condições prévias para um real desenvolvimento da “democracia” (XIAOPING, 1992-1995, v.2, p.196; v.3, p.166-167). Assim como não significava a extinção do Estado, o socialismo não comportava nem o desaparecimento do mercado nem a fusão dos países envolvidos na construção do novo ordenamento social em uma comunidade livre de tensões e conflitos. Aliás – concluíu o líder chinês conversando com Gorbachev na primavera de 1989 –, o que provocou o conflito soviético-chinês foi mais o fato de que “os chineses não foram tratados como iguais e se sentiram humilhados, do que as divergências ideológicas”; graças à nova consciência dificilmente adquirida, era possível virar a página (XIAOPING, 1992-1995, v.3, p.287). Mas agora, pelo menos para a União Soviética, era tarde demais, e também para a China a situação não era livre de perigos, como demonstrava o “incidente” da Praça de Tienanmen.

Convém reformular e generalizar os dois balanços autocríticos de Castro e Deng. A espessura do ser social do Estado, da nação, da língua, da religião, do mercado, a essência de tudo isso que podia desaparecer, foi objeto de subestimação de caráter idealístico. Assim, o marxismo revela que precisa de uma ontologia do ser social. É um problema percebido com clareza pelo Lukács dos últimos anos, neste caso, a partir da reflexão filosófica; mesmo se o livro que ele teria dedicado a tal tema apresenta-se, em grande parte, como uma promessa não mantida: no âmbito do marxismo, o Estado, a nação, a língua, a religião, a multiplicidade das civilizações, o mercado, as diversas configurações do ser social esperam ainda para serem indagadas ontologicamente. Podemos nos perguntar se, para cumprir tal tarefa, não seriam de grande ajuda as análises realizadas por Hegel sobre tal propósito. Aqui o problema pode ser apenas mencionado, mas estou convencido de que, para resolver o problema da reconstrução e reformulação do materialismo histórico, o pensamento de um filósofo que foi obstinado e superficialmente acusado de idealismo pode fornecer uma contribuição essencial.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Ernst. **Subjekt-Objekt**: Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- _____. Karl Marx, der Tod und die Apokalypse. In: MOLTSMANN, Jürgen (Org.). **Religion im Erbe**. München und Hamburg: Siebenstern Taschebuch, 1967.
- CICERA, Vincenzo (Org.). **Enciclopedia delle Scienzefilosofiche in compendio**. Milão: Rusconi, 1996.
- ENGELS, Friedrich. Antwort an Herrn Paul Ernst (1890). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Berlin: Dietz Verlag, 1977. (v.12).
- HENRICH, Dieter (Org.). **Lineamenti di filosofia del diritto**. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- ILTING, Karls-Heinz. **Vorlesungen über Rechtsphilosophie**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-olzboog, 1973.
- _____. (Org.). **Lineamenti di filosofia del diritto**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983a. v.1.
- _____. (Org.). **Lineamenti di filosofia del diritto**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983b. v.2.
- LASSON, Georg (Org.). **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. Leipzig: Felix Meiner, 1920.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Quaderni filosofici**. 2.ed. Organizado por Lucio Colletti. Milão: Feltrinelli, 1969.
- LOSURDO, Domenico. **Hegel e la Germania**: Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione. Milão: Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997.
- _____. **L'ipocondria dell'impolitico**: La critica di Hegel ieri e oggi. Lecce: Milella, 2001.
- _____. **Stalin**: Storia e critica di una leggenda nera. Roma: Carocci, 2008.
- LUKÁCS, György. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**. Trad. organizada por Alberto Scarponi. Per una ontologia dell'essere sociale. Roma: Editori Riuniti, 1976-1981.
- _____. **Geschichte und Klassenbewusstsein**. 7.ed. Trad. Giovanni Piana. Storia e Coscienza di classe. Milão: SugarCo, 1988.

MARX, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960a. (v.8).

_____. Der Ritter vom edelmütigen Bewußtsein (1854). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960b. (v.9).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die großen Männer des Exils (1852). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960a. (v.8).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1981. (v.1)

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1978. (v.3).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960b. (v.7).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960c. (v.8).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1960d. (v.9).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1977. (v.12).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1961. (v.13).

_____. **Werke**. Berlim: Dietz Verlag, 1962. (v.23).

MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Org.). **Werke in zwanzig Bänden**: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp, 1986a. (v.3)

_____. **Werke in zwanzig Bänden**: Wissenschaft der Logik. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. (v.5)

_____. **Werke in zwanzig Bänden**: Wissenschaft der Logik II. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b. (v.6)

_____. **Werke in zwanzig Bänden**: Vorlesungenüber die Philosophie der Geschichte. Frankfurt: Suhrkamp, 1986c. (v.12)

SCHLESINGER JUNIOR, Arthur Meier. Four Days with Fidel: La Havana Diary. **The New York Review of Books**, 26 mar. 1992.

XIAOPING, Deng. **Selected works**. Beijing: Foreign Languages Press, 1992-1995.

Data da submissão: 14/10/2014

Data da aprovação: 24/02/2015