

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

ONTOLOGIA E ECONOMIA POLÍTICA NA CRÍTICA MARXIANA DA SOCIEDADE CAPITALISTA: MARX LEITOR DE HEGEL (PARTE I)

Wecio Pinheiro Araújo

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.5297>

Submetido em: 2022-12-21

Postado em: 2022-12-22 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

ONTOLOGIA E ECONOMIA POLÍTICA NA CRÍTICA MARXIANA DA SOCIEDADE CAPITALISTA: MARX LEITOR DE HEGEL (PARTE I)

ONTOLOGY AND POLITICAL ECONOMY IN THE MARXIAN CRITICISM OF CAPITALIST SOCIETY: MARX READER DE HEGEL (PART I)

Wécio Pinheiro Araújo*

<https://orcid.org/0000-0003-2874-3052>

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar alguns elementos de como a interpretação marxiana acerca da ontologia e da filosofia política hegelianas reflete na sua crítica da economia política capitalista, com ênfase para a crítica de Marx à concepção do trabalho em Hegel, e a relação desta com a crítica da forma do valor (*Wertform*) enquanto substância do processo de acumulação do capital. Para tanto, concentra-se, de modo sincrônico, em dois aspectos atinentes à questão, que dividem a exposição em duas partes: nesta Parte I, analisa alguns elementos ontológicos (hegelianos) situados na formação do conceito marxiano de trabalho e, conseqüentemente, também na sua crítica ao capital enquanto forma social decorrente do desenvolvimento histórico do próprio trabalho. Nesta fase, inicia a explicação de como este processo da pesquisa marxiana ocorre sob um duplo e simultâneo viés teórico-crítico estabelecido entre, de um lado, a perspectiva ontológica do sujeito (o trabalhador) determinado pelo trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), e, de outro, uma perspectiva crítica à econômica política tomada a partir da relação deste trabalho estranhado com a propriedade privada dos meios de produção. Na Parte II, além de arrematar algumas aberturas deixadas na Parte I, analisa como este itinerário irá influenciar o núcleo da crítica marxiana, tanto com relação ao conceito hegeliano de trabalho, como também à crítica madura apresentada em *O Capital*, de modo a corroborar a tese da urdidura ineliminável entre ontologia e economia política. Em seguida, qualifica ao nível do método e da lógica dialéticos, os conceitos de trabalho e capital, bem como a questão dialética da mediação (*Vermittlung*) e sua relação lógica com o movimento mais amplo do Espírito (*Geist*) e da Ideia (*Idee*), a partir de como Marx analisa-os em Hegel. Por fim, conclui com uma breve análise acerca da gravidade política da constatação ontológica que fundamenta toda a crítica marxiana da economia política capitalista.

Palavras-chave: Ontologia. Economia política. Filosofia. Marx. Hegel.

Abstract: The aim of this article is to analyze some elements of how the Marxian interpretation of Hegel's ontology and political philosophy reflects in his critique of capitalist political economy, with emphasis on Marx's critique of Hegel's conception of labor, and its relationship with the critique of the value form (*Wertform*) as a substance of the capital accumulation process. In order to do so, it focuses, synchronously, on two aspects related to the question, which divide the exhibition into two parts: In this Part I, it analyzes some ontological (Hegelian) elements situated in the formation of the Marxian concept of labor and, consequently, also in his critique of capital as a social form resulting from the historical development of labor itself. In this phase, it begins to explain how this process of Marxian research occurs under a double and simultaneous theoretical-critical bias established between, on the one hand, the ontological perspective of the subject (the worker) determined by the strange labor (*entfremdete Arbeit*), and, on the other hand, a critical perspective on political economics taken from the relationship of this strange labor with the private property of the means of production. In Part II, in addition to finishing off some openings left in Part I, it analyzes how this itinerary will influence the core of Marxian criticism, both in relation to the Hegelian concept of labor, as well as to the mature criticism presented in *Capital*, in order to corroborate the thesis of the ineradicable warp between ontology and political economy. It then qualifies at the level of dialectical method and logic, the concepts of labor and capital, as well as the dialectical question of mediation (*Vermittlung*) and its logical relationship with the broader movement of Spirit (*Geist*) and Idea (*Idee*), from how Marx analyzes them in Hegel. Finally, it concludes with a brief analysis of the political gravity of the ontological observation that underlies the entire Marxian critique of capitalist political economy.

Keywords: Ontology. Political Economy. Philosophy. Marx. Hegel.

* Professor efetivo (Adjunto III) na Universidade Federal da Paraíba (DSS/CCHLA/UFPB). Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, com estágio sanduíche na Alemanha (CAPES/PDSE) junto à Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Leipzig). Coordena o Grupo de Estudos em Filosofia e Crítica Social (GEFICS/UFPB/CNPq), no qual desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão nas áreas de filosofia política e social, com ênfase nas obras de Hegel, Marx e na Teoria Crítica. wecio.araujo@academico.ufpb.br

Introito

“Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo”

Marx sobre Hegel em 1844¹

O objetivo desta exposição está em discutir alguns elementos de como a interpretação marxiana acerca da ontologia e da filosofia política hegelianas reflete na sua crítica da economia política capitalista. O objeto desta análise está na crítica de Marx à concepção do trabalho em Hegel, e sua relação com a crítica da forma valor (*Wertform*)² enquanto substância do processo de acumulação do capital. Para tanto, iremos nos concentrar de modo sincrônico em dois aspectos centrais da questão (Partes I e II): neste primeiro momento, analisamos alguns elementos ontológicos de cariz hegeliano situados na formação, tanto do conceito marxiano de trabalho, como também do método dialético empreendido para a crítica do capital enquanto forma social decorrente do desenvolvimento histórico do próprio processo produtor de valor (o trabalho).

Nesta direção, iremos abordar a questão sob um duplo e simultâneo viés teórico-crítico estabelecido entre, de um lado, a perspectiva ontológica o trabalhador enquanto sujeito social e político formado e deformado pelo trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), e, de outro, a perspectiva crítica da economia política tomada a partir da relação deste trabalho estranhado com a propriedade privada dos meios de produção. Em seguida (Parte II), sob a perspectiva desta ontologia do sujeito, iremos qualificar e discutir ao nível dos conceitos de trabalho e capital, a questão dialética da mediação (*Vermittlung*) com o movimento mais amplo do Espírito (*Geist*) e da Ideia (*Idee*), a partir de como Marx analisa-os em Hegel, e como todo este itinerário irá influenciar, tanto o núcleo da crítica marxiana com relação ao conceito de trabalho hegeliano, como também a crítica madura da forma valor (*Wertform*) apresentada em *O Capital*.

¹ Cf. MARX, 2008, p. 124; 2014, p. 100.

² É importante fazer três esclarecimentos prévios ao leitor: primeiro, os termos alemães que aparecem neste texto, seja ou não entre parênteses, foram extraídos dos textos originais de Hegel e Marx, que, não raro, mesclamos com a tradução brasileira; quanto aos termos em alemão transcritos entre colchetes, eles pertencem à tradução publicada no Brasil. Em segundo lugar, quando aparecem duas referências (AUTOR, DATA) nas citações (diretas ou indiretas) deste trabalho – sobretudo quando se trata de Hegel e Marx –, significa que, para maior aprofundamento da argumentação conceitual, mesclamos a tradução em português com extratos do texto original (entre parênteses), o que geralmente trazemos em grifo. Por último, também há casos raríssimos em que fazemos curtas citações direto do original em alemão, com tradução nossa.

O ponto de partida da argumentação a ser desenvolvida é o seguinte: Marx construiu os alicerces teóricos da sua crítica da economia política a partir de uma crítica ontológica da racionalidade social imanente ao mundo das relações sociais de produção e reprodução historicamente determinadas pelo trabalho estranhado (trabalho alienado). Para ele, na sua totalidade dialética, essa racionalidade desenvolveu-se historicamente na forma social que adquire centralidade no debate da economia política no seu tempo: o capital.

O argumento supramencionado aponta na direção da nossa hipótese primária – que conforme poderá constatar o leitor, corrobora-se ao longo da nossa exposição, a saber: além das profundas diferenças políticas e de cada tempo histórico, aquilo que realmente distingue Marx de Hegel diz respeito muito mais ao objeto de estudo e suas particularidades no tocante à ação política, do que propriamente ao método e ao plano filosófico, o que podemos resumir em poucas palavras: o alvo da crítica marxiana encontra-se no trabalho assumido simultaneamente como processo e resultado no contexto da produção das condições materiais de existência na sociedade capitalista, porém, não apenas enquanto conteúdo, mas sobretudo nas suas formas econômicas (mercadoria, valor, capital etc.) de como este conteúdo produz determinações para as relações sociais situadas no solo real da história. Neste contexto, Marx dirige seus esforços para pensar o que para ele seria o sujeito político detentor da tarefa histórica de transformar radicalmente essa realidade, encarnado no operário situado no chão de fábrica e submetido à alienação concreta com relação à totalidade daquilo que produz – contexto que Hegel não ignorou, mas manteve certa distância, justamente por se encontrar voltado para um outro objeto, conforme explicaremos a partir daqui³.

É verdade que *O Capital* se constitui em um tratado de crítica da economia política, porém, o recurso para realizar a decodificação da contradição – anunciada desde o seu primeiro parágrafo – estabelecida entre mercadoria (aparência) e valor (essência), bem como as suas determinações sociais, econômicas e políticas, é de natureza ontológica e seu método é dialético (o que aprofundaremos ao longo desta exposição). Evidentemente, a investigação marxiana se dirige para um fenômeno do campo das relações econômicas, que pode ser inicialmente

³ Eric Weil traz um reforço para a nossa argumentação, acerca da questão do que realmente diferencia os pensamentos de Marx e Hegel: “Sabe-se, e repetiu-se à saciedade, que a diferença principal entre os dois é a existente entre o idealismo de um e o materialismo do outro. Esta oposição tem um sentido preciso quando se acrescenta nos dois casos o qualificativo histórico: pode-se e deve-se opor uma doutrina da história e da ação histórica que ensina a onipotência da ideia e uma teoria que vê nas condições exteriores da existência dos homens a causa de toda mudança e de todo progresso. **No plano filosófico**, ela perde, em contrapartida, qualquer significação precisa, tanto para a metafísica tradicional, que distingue do idealismo o realismo e do materialismo o espiritualismo, quanto, e com mais forte razão, para uma filosofia dialética, na qual uma das abstrações tradicionais e pré-dialéticas se transforma na outra. **No sentido da escola**, Hegel e Marx não foram idealistas nem materialistas e foram tanto uma coisa como outra. É diferente quando se trata de ação política: neste ponto, os caminhos de Hegel e Marx divergem.” (WEIL, 2011, p. 124).

compreendido em dois tempos: primeiro, o problema de como a riqueza produzida aparece nas sociedades capitalistas na forma de mercadoria (*Warenform*); e segundo, quais são e como agem as determinações deste modo de produção para o conteúdo das relações sociais e suas contradições imanentes, incluindo os processos de subjetivação. Neste contexto, bem diferente de Hegel que apontava para a busca de corrigir a ruptura entre a realidade social e a vida política por meio do Estado racional – leia-se: o sistema de eticidade (*Sittlichkeit*) –, Marx estava convencido de que somente a ação revolucionária poderia levar a uma sociedade realmente livre e verdadeiramente humana, inclusive, para além do Estado político.

Dois momentos foram determinantes bem no início deste percurso que podemos identificar como a formação filosófica de Marx. Primeiramente, a leitura crítica dos *Princípios da Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997), realizada em meados de 1842/43, na qual ele encontra a diretriz que irá orientar toda a sua obra a partir de então: a necessidade de superar a crítica meramente teórica da religião e da ciência, a fim de realizar uma crítica filosófica voltada para a práxis política enquanto crítica da realidade social em suas determinações concretas situadas na sociedade civil, e não apenas na crítica formal do Estado político em suas formas jurídicas e políticas, conforme Marx identificou na filosofia política hegeliana.

Cabe ressaltar que, neste período, durante a sua lua de mel no distrito alemão de *Bad Kreuznach*, Marx leu dezenas de autores (Diderot, Voltaire, Rousseau etc.), com destaque para Hegel, sobretudo a sua filosofia do direito e a sua *Fenomenologia do Espírito*. Este período de estudos rendeu os cadernos que mais tarde ficaram conhecidos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2005a) – não publicada em vida pelo próprio Marx, tendo ocorrido a publicação em 1844, apenas de uma *Introdução* (*Einleitung*) que, juntamente com *A Questão Judaica* (MARX, 2009), constou no primeiro e único volume dos *Anais Franco-Alemães* – projeto realizado em parceria com Arnold Ruge.

A importância deste momento está no fato de que, na sua filosofia do direito, Hegel coloca diante de Marx a contradição fundante da sociedade civil-burguesa: a questão de que todos os valores morais e ético-políticos desta sociedade, que têm seu corolário na liberdade proclamada pelo Estado racional enquanto ideal moral da vida ética, na verdade, estão assentados no egoísmo e na alienação da propriedade privada dos meios de produção e, portanto, esta seria uma falsa liberdade, pelo fato de ser uma liberdade apenas política e formal. Marx irá radicalizar essa questão a partir de uma crítica dialética da filosofia do direito de Hegel, na qual irá analisar como o Estado moderno reflete a existência de um sujeito político definido por uma ruptura estabelecida na essência do seu ser e suas formas de sociabilidade,

isto é, a cisão entre, de um lado, o trabalhador situado na esfera social, e de outro, o cidadão situado em uma esfera política separada e alienada da vida social⁴.

Nesse ínterim, evidentemente sob a influência da reação crítica de Feuerbach⁵ à filosofia hegeliana, Marx irá radicalizar sua postura política diante da filosofia do direito de Hegel, declarando abertamente a centralidade da questão da divisão dessa sociedade em duas classes sociais fundamentais (burguesia e proletariado) portadoras de interesses políticos opostos e irreconciliáveis, a partir do que irá também situar o papel social da filosofia no contexto histórico da época, no qual, segundo ele, “Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar, como resultado do movimento industrial [...]” (MARX, 2005, p. 156). Neste momento que o proletariado estava ainda apenas a surgir enquanto antagonista político da classe burguesa, para Marx, a crítica teórica deveria se tornar uma crítica da vida prática, isto é, uma crítica da vida social e política, “elevando-se assim aos problemas humanos autênticos” (MARX, 2005, p. 149). Por sua vez, no arremate da questão encontrada nas últimas linhas da sua Introdução (*Einleitung*) à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx dá o tom político da sua empreitada ao escrever que, “Assim como a filosofia encontra as suas armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia.” (MARX, 2005, p. 156).

Em segundo lugar, é fundamental resgatar outro texto no qual também atestamos como o pensamento de Hegel foi o laboratório dos estudos filosóficos marxianos e que, por assim dizer, lhe permitiu lapidar as ferramentas conceituais da sua crítica à economia política burguesa. Trata-se dos afamados *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2008; 2014), nos quais o ser consciente (*bewusste Sein*), descrito na jornada hegeliana do Espírito pelas figuras da consciência apresentadas na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008), aparece radicalizado como o ser social (*gesellschaftliche Wesen*), posto que sua ênfase se põe naquilo que mais tarde Marx nomeou juntamente com Engels em *A Ideologia Alemã* (*Die Deutsche Ideologie*) como o “processo de vida real” [*wirklicher Lebensprozess*] (MARX; ENGELS, 2016, p. 42, tradução nossa), para se referir ao mundo da produção material, conforme aprofundaremos a seguir.

⁴ Para maior aprofundamento dessa questão, ver ARAÚJO, 2011; 2018b.

⁵ Por motivos óbvios não cabe aprofundar neste momento a questão da influência de Feuerbach na formação filosófica de Marx, bem como a própria reação crítica deste último. No entanto, o presente autor aprofunda essa questão no artigo intitulado *A reação de Feuerbach a Hegel e a crítica marxiana à “ideologia alemã”*: bases para uma crítica da ideologia na contemporaneidade (ARAÚJO, 2022) – em processo de revisão e ampliação para publicação futura –; ver também TONDA, 2021.

Por que associar ontologia e economia política na crítica de Marx à sociedade capitalista?

A pergunta que provoca o título desta seção, tem o intuito de qualificar o aspecto rigorosamente filosófico da nossa pesquisa e, conseqüentemente, desta exposição. Portanto, o sentido de falar em ontologia na crítica marxiana da economia política justifica-se no fato de que o ponto de partida de Marx está na questão do processo de trabalho que, enquanto processo produtor da substância que adquire a forma de valor (*Wertform*) cristalizada na mercadoria, se realiza como uma contradição em movimento estabelecida entre, de um lado, a mercadoria enquanto aparência socialmente necessária e, de outro, o valor como a essência socialmente produzida enquanto substância e finalidade última da acumulação do tipo capitalista. Marx percebe que essa contradição não é algo que se realiza somente como objeto, mas também como sujeito à medida que o trabalho forma o indivíduo socialmente, tendo em vista que o ser que trabalha também é trabalhado. Para demonstrar ontologicamente este argumento, Marx situa o trabalho como a propriedade privada sendo para si, enquanto sujeito, assim como o próprio sugere em 1844 ao afirmar que “a essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa, é o trabalho” (2008, p. 99) – na Parte II desta exposição, aprofundaremos este argumento de uma ontologia do sujeito; contudo, neste momento, importa, previamente, justificá-lo respondendo à pergunta que intitula esta seção, na direção como ontologia e economia política se encontram na investigação marxiana.

Na sequência deste encontro entre a sua investigação filosófica (ontológica) e a realidade incontornável da vida social situada na economia política, Marx define o próprio capital como uma contradição em movimento que a tudo e a todos subjuga, conforme afirmou nos *Grundrisse* ao esclarecer o seu objeto de estudo: “O capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (2011, p. 60). Nestes mesmos *Grundrisse*, o fundamento ontológico também é abertamente declarado quando um pouco antes da passagem supramencionada, Marx ressalta que “no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito, aqui a moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade como na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência...” (MARX, 2011, p. 59).

Essa problemática do ser que se autoproduz no e pelo trabalho, não somente em suas condições materiais, mas também em suas formas de sociabilidade, é fundamental para compreender como na crítica marxiana a questão da substância do capital, produzida no e pelo trabalho que adquire forma no valor, não se refere a um problema secundário ou unicamente de caráter econômico, muito pelo contrário, se trata da existência de um problema do ser (a sociedade capitalista), que requer uma mediação ontológica, embora não a partir de um idealismo transcendentalista, mas em direção a uma ontologia imanentista e encarnada na efetividade do solo real da história, onde se encontra propriamente a realidade da economia política. Portanto, este é o espírito do itinerário filosófico no qual Marx constrói os fundamentos teórico-metodológicos que o permitirão produzir uma crítica original do seu objeto de estudo anunciado oficialmente no texto com o qual, em meados de 1857/58, ele inicia seus apontamentos situados especificamente no campo da economia política – trata-se da famosa *Introdução à Crítica da Economia Política*, na qual lemos no seu parágrafo de abertura: “O objeto de estudo é, em primeiro lugar, a produção material. Indivíduos produzindo em sociedade, portanto, a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida” (MARX, 2005b, p. 25).

Chegamos então ao cerne do argumento que iremos desenvolver ao longo desta exposição, que evidentemente envolve a relação entre Marx e Hegel e como esta se traduz na relação entre ontologia e economia política, vejamos: como um problema econômico-filosófico, a relação entre mercadoria e valor adquire profundidade ontológica à medida que produz determinações para a formação (*Bildung*) do ser social enquanto sujeito alienado e/ou estranhado de si mesmo na sociedade burguesa. Para Marx, esta sociedade enquanto sujeito histórico estranhado de si mesmo, se constitui na e pela relação entre os conteúdos e formas sociais que se manifestam na experiência (*Erfahrung*) da vida social no modo de produção capitalista e suas formas de sociabilidade (política, jurídicas, éticas, culturais, artísticas, tecnológicas etc.) estabelecidas nas relações sociais entre os indivíduos concretos. Para arrematar de vez o nosso argumento, não podemos deixar de resgatar o conhecido e importante anúncio realizado por Marx no tocante aos resultados aos quais a sua pesquisa havia chegado por volta de 1858/59⁶.

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos Anais Franco-Alemães, editados em Paris em 1844.

⁶ Trata-se da notável obra intitulada *Para a Crítica da Economia Política*, considerada um marco importante na formação da economia política marxista, escrita no período entre agosto de 1858 e janeiro de 1859. Cf. MARX, 2005b.

Minha investigação desembocou nos seguintes resultados: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) [...]; mas que a anatomia do sociedade burguesa deve ser buscada na Economia Política (MARX, 2005b, p. 51).

Neste texto, Marx deixou registrada na história a gênese do seu itinerário intelectual na filosofia, assim como o seu corolário na economia política; porém, a superação da filosofia não significava seu abandono; foi sempre superação dialética – supressão (*Aufgehoben*) –, ou seja, uma superação da filosofia que jamais significou o abandono da reflexão de natureza filosófica. É precisamente essa questão que tenho aprofundado nessa pesquisa, com ênfase para o seu desdobramento na formação filosófica do pensamento de Marx, no tocante mais especificamente à relação entre ontologia e economia política, o que passa essencialmente pela compreensão do peso da ontologia e da lógica dialética hegelianas na elaboração da crítica marxiana da economia política capitalista. Afinal, em janeiro de 1858, enquanto trabalhava nos primeiros manuscritos d’*O Capital*, que ficaram conhecidos posteriormente como *Grundrisse* (MARX, 2011), o próprio Marx confessou em carta a Engels a sua surpresa com o peso que a dialética hegeliana alcançou em sua análise:

A propósito, estou descobrindo alguns bons argumentos. Por exemplo, eu derrubei toda a doutrina do lucro como existia até agora. O fato de que, por mero acaso, eu novamente flertei com a lógica de Hegel... tem sido um grande serviço para mim no que diz respeito ao **método** de lidar com o material⁷ (MARX apud MOSELEY; SMITH, 2014, p. 2, tradução e grifo nossos).

Portanto, em termos filosóficos, a chave de leitura assumida nesta exposição está em resgatar a ontologia hegeliana como uma exposição ordenada dos caracteres fundamentais do ser que a experiência revela de modo repetido e constante, por meio das contradições determinadas pela negatividade dialética situada nas mediações constituintes do processo de formação do sujeito enquanto substância viva do ser. Afinal, como defende Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, “a substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito” (2008, p. 35). Deste modo, por meio da ideia (*Idee*) em sua concepção dialética, ser e pensar compõem uma unidade ontológica intermutável e estabelecida nos momentos do desenvolvimento do conceito (*Begriff*) – ou do “conceituar” (*begriffen*); processo no qual, para a ontologia hegeliana, o lógico (*das Logische*) não é o pensamento lógico em si separado da realidade do

⁷ “By the way, I am discovering some nice arguments. For instance, I have overthrown the whole doctrine of profit as it existed up to now. The fact that by mere accident I again glanced through Hegel’s logic... has been of great service to me as regards the method of dealing with the material”.

ser, mas, muito pelo contrário, a lógica se refere sempre ao ser revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e, se de um lado, se expressa no discurso (*logos*) por meio da linguagem, de outro se materializa no objeto como “exteriorização” (*Entäußerung*) do próprio sujeito por meio do seu agir (*Thuns*) dotado de consciência (*Bewusstsein*) enquanto essência (*Wesen*) e efetividade (*Wirklichkeit*) que, por meio do processo de trabalho (*Arbeit*) se realizam objetivamente no mundo – por isto o idealismo hegeliano não é um idealismo como o de Leibniz (1646-1716), Berkeley (1685-1753) ou Descartes (1596-1650), que são as fontes principais das quais, não raro, provém o sentido de idealismo que conhecemos.

É filosoficamente que Marx põe diante de nós a contradição concreta que define a economia política capitalista, a saber: na forma social que adquire o valor (leia-se: o capital), o produto do trabalho subjugua o seu próprio sujeito em sua totalidade, seja como indivíduo ou como sociedade. Este processo produz uma cisão neste sujeito enquanto substância viva do ser estabelecida por meio de uma contradição imanente à sua formação (*Bildung*), que passa a produzir um indivíduo alienado à medida que se encontra determinado por uma cisão entre o social e o político – conforme Marx analisou na sua crítica da filosofia do direito de Hegel. É evidente que, também em suas formas de sociabilidade, este sujeito se manifesta cindido à medida que se organiza coletivamente como uma sociedade dividida em classes. Analogamente, o produto do processo de trabalho que tem na mercadoria individual a sua forma elementar se constitui para além dos indivíduos, e sobre estes, na forma do capital enquanto negativo do trabalho que adquire autonomia diante, tanto do processo que o produziu como também sobre o sujeito que realiza a sua produção. Deste modo, Marx está coberto de razão ao afirmar que o capital é a potência econômica que a tudo domina; o que podemos expandir e dizer que a tudo domina e a todos aliena.

Em Marx, a relação dialética entre lógica a ser apresentada por Hegel – conforme explicaremos melhor mais à frente –, será crucial para a elaboração da sua crítica à questão da substância do trabalho (o valor) que se produz a partir do desenvolvimento histórico do próprio processo de trabalho subjugado ao capital. Neste processo, o sujeito se encontra em tensão consigo mesmo à medida que está determinado pelo trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*); em outras palavras, trata-se da questão do trabalho subjugado ao capital em uma sociedade organizada a partir da propriedade privada dos meios de produção. Em suma, podemos dizer que a crítica marxiana da economia política carrega em si como essência filosófica de natureza “onto-lógica” a problemática do ser humano enquanto sujeito em tensão com a sua própria condição genérica alienada na e pela determinação concreta do trabalho subjugado à propriedade privada e como esta se apresenta no modo de produção capitalista.

Marx e a crítica do “trabalho abstratamente espiritual” em Hegel

Em 1844, o confesso crítico e discípulo do pensamento de Hegel partiu do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar: a *Fenomenologia do Espírito* – o que Marx justificou no fato de Hegel enxergar a natureza ontológica do trabalho e, portanto, sua centralidade no tocante à realidade concreta do ser:

A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2008, p. 123).

Marx confessa estar diante da centralidade ontológica do trabalho enquanto negatividade produtiva determinante na formação do ser humano enquanto (auto)atividade consciente objetiva (leia-se: práxis). Neste mesmo manuscrito, um pouco antes da passagem supracitada, pelo próprio caráter filosófico da sua crítica dirigida à economia nacional de Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo, Marx mais uma vez não deixa de reconhecer o mérito hegeliano:

A vindicação (*Vindicierung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência sensível não é nenhuma consciência abstratamente sensível, mas uma consciência humanamente sensível⁸; de que a religião, a riqueza, etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivação humana, das forças essenciais humanas nascidas para a obra (*Werk*) e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade humana – esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que sensibilidade, religião, poder do Estado, etc., são seres espirituais – , pois apenas o espírito é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A humanidade da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de estes serem produtos do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos espirituais, seres de pensamento (MARX, 2008, p. 122, grifo nosso).

⁸ É evidente a semelhança dessa proposição com a primeira das onze teses contra Feuerbach. Ou seja, na qual Marx reconhece o mérito do idealismo hegeliano em contraponto à inflexão antropológica operada pelo materialismo feuerbachiano junto a Hegel.

Em seguida, algumas linhas adiante, Marx o acusará de enxergar apenas o “trabalho espiritual”, no sentido de se recolher sempre na consciência de si (*Selbstbewusstsein*), ou seja, apenas na positividade do trabalho; o que foi uma crítica necessária, mas talvez não inteiramente justa. Dizemos necessária, pois foi por meio dessa ruptura dialética com a filosofia hegeliana (dizemos dialética porque também significa continuidade), que Marx conseguiu justificar, de um lado, seu materialismo em contraponto ao idealismo objetivo identificado na filosofia hegeliana; e de outro, suas profundas e radicais diferenças políticas com a filosofia do direito de Hegel – o que explicaremos melhor ao longo desta exposição. Destarte, vejamos o que diz ele sobre Hegel em outro importante trecho transcrito parcialmente em nossa epígrafe:

Ele apreende (*erfaßt*) o trabalho (*Arbeit*) como a essência (*Wesen*), como a essência do homem (*das Wesen des Menschen*) que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si (*Fürsichwerden*) do homem no interior da exteriorização (*Entäußerung*) ou como homem exteriorizado (*entäußerter Menschen*). O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual (*abstrakt geistige*) (MARX, 2008, p. 124; 2014, p. 100).

Marx tem razão, mas não inteiramente, pelo que julgamos necessário fazer algumas ponderações quanto ao modo (forma) e ao conteúdo da acusação de que Hegel apreende apenas o “trabalho abstratamente espiritual”. Portanto, de um lado, Marx tem razão pois realmente Hegel se concentra no movimento do Espírito (*Geist*) enquanto Razão (*Vernunft*) na história. Entretanto, isto se deve ao fato de que Hegel não abordou o trabalho apenas no plano da coisa (*Dingheit*), ou do mundo material, mas também e sobretudo no plano lógico, que evidentemente é aquele que constitui o núcleo filosófico do sistema hegeliano, isto é, a lógica como ciência da ideia pura e do puro saber que pensa a si mesmo – conforme o próprio Hegel define no §19 do primeiro volume da sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1995a, p. 65).

Cabe ressaltar que Hegel não deixou de abordar o campo da produção material, seja no período anterior à *Fenomenologia*, a exemplo dos escritos do “Sistema de Jena” – como veremos mais à frente; seja na sua última obra de peso publicada em vida, os *Princípios da Filosofia do Direito*. Em suma, a produção material não era especificamente o objeto de estudo hegeliano, como aconteceu com Marx; e isto não pode ser ignorado, ao mesmo tempo que também não significa que Hegel ignorou a produção material em sua obra.

Por outro lado, para sermos justos diante da acusação feita por Marx, é também preciso ter em mente que o olhar hegeliano na sua *Fenomenologia* estava buscando desenhar o movimento histórico do desenvolvimento do ser humano enquanto saber consciente de si e que se pensa ao longo do que podemos chamar de uma jornada pelas figuras da consciência. Este

processo inclui o trabalho como pressuposto socialmente determinado e historicamente condicionado. Contudo, a *Fenomenologia* tem por objetivo a jornada deste ser que é Espírito (Razão), como uma jornada do saber, desde seu estágio mais simplório e imediato (certeza sensível), até o seu estágio lógico mais elaborado (saber absoluto), situado na ciência. Cabe lembrar um trecho muito elucidativo encontrado no prefácio da *Fenomenologia*: “O que esta Fenomenologia do Espírito apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho” (HEGEL, 2008, p. 40-41). A “consciência sensível” é justamente aquele saber ainda restrito à imediatez dos sentidos, isto é, do visível e do tangível – a exemplo do senso comum; por outro lado, o que Hegel denomina por “saber autêntico” é precisamente o saber científico produzido a partir do seu elemento lógico depurado das contradições estabelecidas entre aparência e essência. Na *Fenomenologia*, entre um e outro Hegel nos apresenta a dura jornada da consciência humana ao longo da história. Contudo, não podemos esquecer dos escritos do jovem Hegel, acerca dos quais Marx não demonstrou conhecimento – tendo em vista que foram manuscritos não publicados àquela época, a exemplo do chamado “Sistema de Jena”.

Ainda no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, o trabalho aparece como um momento central do desenvolvimento do Espírito humano ao longo da sua jornada pelas diversas figuras da consciência, isto é, sua figura (*Bild*) geral que tem no desenvolvimento da consciência a singularidade que transcende a si mesma como razão universal imanente à realidade humana produzida historicamente por meio do trabalho. Entretanto, bem antes da *Fenomenologia*, no tocante à produção material, Christopher Arthur evidencia que o interesse de Hegel na questão não estava circunscrito ao período da sua juventude, mas também na sua obra tardia, vejamos:

Hegel estava familiarizado com a economia política, ele atribui a ela grandes realizações em seu último trabalho importante, *A Filosofia do Direito*. Mas, muito antes disso, isto está presente em manuscritos não publicados, redigidos nos primeiros anos do século XIX, em Jena (mas que precedem sua *Fenomenologia do Espírito* de 1807); estes textos mostram que seu pensamento econômico estava dominado pela Riqueza das Nações de Adam Smith (ARTHUR, 2016, p. 201).

O chamado “Sistema de Jena” consiste em manuscritos escritos por Hegel no período de 1802/3 a 1805/6⁹, não publicados, e nos quais o alemão trava um exaustivo debate com Adam Smith acerca do trabalho e da forma do valor. Mais uma vez, Arthur traz luz à questão:

A filosofia de Hegel está preocupada com o desenvolvimento do *Geist* (espírito). “Espírito” é um atributo de Hegel para uma forma da consciência que se sobrepõe às dualidades da subjetividade e objetividade, e que Hegel acreditava estar sendo realizada aqui e agora no próprio mundo, na vida social e nas formas definidas de consciência social nele impregnadas. Seu objetivo era demonstrar que a vida social pode ser experimentada como um todo indivisível por meio de todas as funções e atividades múltiplas que as pessoas assumem, pois a totalidade é construída como uma unidade-na-diferença. Esta consciência é baseada em algumas mediações-chave (ARTHUR, 2016, p. 202).

O Espírito em Hegel refere-se à forma geral da consciência, isto é, a subjetividade objetivada como generalidade concreta na forma da ideia que expressa a condição de Sujeito do ser humano para além da individualidade imediata, ou seja, o ser como sociedade que se realiza enquanto Razão que se manifesta objetivamente na história. Trata-se de uma esfera mediatizada da realidade, isto é, o real compreendido em sua efetividade (*Wirklichkeit*) que transcende, tanto o indivíduo singular quanto o sensível imediato (aparência); embora, ao mesmo tempo, seja resultado da totalidade social que envolve o conteúdo das relações sociais produzidas por estes indivíduos em sociedade a partir do seu modo de produção material e de organização cultural e política.

Em outras palavras, a consciência enquanto ser consciente – ou ser social para Marx – tem nela a contextura do Espírito, seja na singularidade do indivíduo, seja na universalidade objetivada em um Sujeito que submete os indivíduos em uma sociedade, de modo que age como um Outro segundo a sua realidade como objeto autônomo determinado em si racionalmente, por exemplo, o capital que tudo e a todos domina como se fosse um Sujeito autônomo – e de certo modo, é o Espírito do nosso tempo histórico. Portanto, em Marx, a manifestação objetiva do Espírito alienado de si mesmo na história é justamente o Capital enquanto produto do trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) na forma de um Sujeito “autônomo” que a tudo

⁹ Segundo Arthur, “São eles: ‘System der Sittlichkeit’ (1802/3); ‘Fragmente aus Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes’ (1803/4); ‘Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie’ (1805/6).” (ARTHUR, 2016, p. 201, nota de rodapé n. 319). Em nossa pesquisa, dispomos do volume 1 da *Hauptwerke in sechs Bänden* (Obra principal em seis volumes), que corresponde ao *Jenaer kritische Schriften* [Escritos críticos de Jena] (HEGEL, 1999f). Nesta exposição, além de citações colhidas em Arthur (HEGEL apud ARTHUR), utilizamos também o próprio Hegel por meio da edição espanhola da Filosofia Real (*Realphilosophie*), que corresponde à “Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie” supracitada e utilizada por Arthur (Ibidem, loc. cit.).

domina e a todos aliena. O fundamento concreto deste estranhamento/alienação Marx situa na propriedade privada dos meios de produção.

A natureza concreta do Espírito em Hegel e o trabalho como formador da consciência

A questão do Espírito nesse contexto que analisamos até aqui, se refere ao fato de que quando por meio do trabalho o ser humano produz um objeto, ele o produz também como saber, cultura e subjetividade, ou seja, ao se produzir algo material se produz não somente uma coisa, mas também e simultaneamente um saber técnico, uma arte, uma ciência, uma política, uma ética e uma moralidade deste objeto enquanto produto do processo de trabalho e, por conta disto, o ser que trabalha também é trabalhado. Em suma, ao produzir um conteúdo material, o trabalho produz também uma racionalidade enquanto forma subjetiva deste conteúdo ser vivenciado pelos sujeitos produtores em sociedade. E, neste sentido, o conceito hegeliano de formação (*Bildung*) permite-nos compreender que o trabalho não se refere apenas à produção de objetos, mas sobretudo produz racionalidade também na forma de relações que formam e educam socialmente o indivíduo, estabelecendo assim uma verdadeira ontologia social enquanto uma ontologia do sujeito que tem seu pressuposto central no fato social de que o trabalho forma (*bildet*).

O trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma (*bildet*). A relação **negativa** para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse **meio-termo negativo (*negative Mitte*) ou agir formativo (*formirende Thun*)** é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio (HEGEL, 2008, p. 150-151, grifos nossos).

Por isso que o trabalho para Hegel não produz apenas objetos e coisas, mas produz rigorosamente realidade na forma de sociabilidade dotada de razão em sua efetividade, isto é, carregada de racionalidade imanente. Isto inclui não somente coisas materiais, mas sobretudo relações sociais dotadas de espírito enquanto razão imanente (religião, ciência, política, arte etc.) na forma de saber não apenas teórico, mas sobretudo como práxis. Este processo de

formação (*Bildung*) disparado no e pelo trabalho implica sempre em acúmulo de saber de modo quantitativo e também qualitativo, este último aspecto, gerador das transformações no próprio ser humano enquanto sujeito ao longo da história.

Neste sentido, a realidade do Espírito e da Ideia não tem existência *per se* e acima dos indivíduos, muito pelo contrário, ela depende dos indivíduos concretos enquanto sujeitos na história, para ganhar existência. Portanto, o Espírito não é uma entidade que paira em volitação sobre a realidade humana, mas se trata de um produto social que somente se realiza no movimento estabelecido entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, a forma como estas são vivenciadas pelos indivíduos enquanto sujeitos na experiência da vida em sociedade – que ao nível da sua filosofia política, Hegel (1997; 1995c) irá sistematizar nos momentos que compõem o seu sistema de eticidade (família, sociedade civil e Estado), para o qual o Espírito irá corresponder também à vida ética de um povo (HEGEL, 2008, p. 306; 1999a, p. 239-240).

Sob uma perspectiva do ser situada no sujeito, conforme elaboramos, seja na sua forma social como atividade consciente objetiva, seja na sua forma lógica como agir intencional do conceito, o trabalho produz realidade dotada de consciência sempre em relação concreta com os seus objetos na forma de conhecimento e saber, que dota esta própria realidade de razão imanente, ou seja, de racionalidade mediatizada no real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), como encontramos na síntese do famoso aforismo encontrado na filosofia do direito: „Was ist vernünftig, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999b, p. 14) – “O que é racional, é o efetivo; e o que é efetivo, é racional” (tradução nossa). O sentido do efetivo aqui é do real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, da realidade para além do imediato situado na aparência (*Schein*), ou ainda, da realidade efetiva, isto é, no plano da essência (*Wesen*). Ora, não é por acaso que Marx em 1844 formulou sua concepção do “ser social” como „*gesellschaftliche Wesen*“, justamente para analisar a relação entre trabalho estranhado e propriedade privada, apontando assim claramente para esta esfera mediatizada do ser (*Wesen*) formulada por Hegel como a efetividade (*Wirklichkeit*) ou o efetivo (*das wirklich*).

O objeto de estudo hegeliano e a ontologia como uma filosofia do sujeito

“Todas as coisas tem ser?”
Manoel de Barros¹⁰

¹⁰ Cf. 2013, p. 58.

Bem diferente de Marx, para Hegel, o aspecto que definirá o seu objeto de estudo aponta para o fato de que o processo de autoprodução do ser situado no trabalho carrega em si a razão ontológica para uma outra situação chave – esta sim determinante do objeto de estudo hegeliano: o fato de que a consciência é capaz de pensar a si mesma ao mesmo tempo que estabelece os parâmetros e as medidas do seu próprio pensamento na forma da ideia (*Idee*) enquanto um condensado lógico de mediações que se manifesta objetivamente como razão (*Vernunft*) na história, ao que ele chamará de Espírito (*Geist*). A investigação desta situação exigiu de Hegel a formulação de uma filosofia do sujeito capaz de abordar a realidade do ser para além da sua aparência imediata, ou seja, na sua essência historicamente determinada e socialmente condicionada; em outras palavras, uma ontologia encarnada, mas que transcende a si mesma na direção de uma lógica que tem na contradição, não mais apenas um sintoma de falsidade, como vemos na lógica formal. A lógica hegeliana reivindica a contradição como critério de verdade no plano do conceito¹¹. E esta reivindicação justifica-se ontologicamente na concepção deste sujeito como (auto)atividade consciente objetiva a partir do trabalho.

A ontologia hegeliana enquanto lógica do ser encontra a sua efetividade (*Wirklichkeit*) na lógica da essência, na qual se encontra o nervo racional imanente a esta realidade consciente produzida a partir do trabalho, isto é, a racionalidade imanente ao real enquanto efetivo (*wirklich*). Por sua vez, o terceiro momento e corolário da sua lógica estará na Ideia absoluta (*absolute Idee*) enquanto unidade do conceito com a objetividade. Por isso no sistema hegeliano, a lógica é parte constituinte do ser que se revela por meio do *logos* (a linguagem e o discurso), e essa mediação se dá como razão imanente enquanto um produto social deste próprio ser que se manifesta objetivamente na história.

No entanto, cabe reiterar que, se como dissemos, para Hegel a atividade humana não produz apenas objetos úteis – ou valores-de-uso na linguagem d’*O Capital* –, mas produz sobretudo realidade dotada de consciência e seus processos de subjetivação; logo, no mundo humano, as coisas materiais produzidas pelo trabalho são “dotadas de espírito” enquanto razão imanente que se torna real à medida que é vivenciada pelos próprios indivíduos produtores enquanto sujeitos na experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade. Não obstante, Hegel coloca sua ênfase no fato de que nenhuma outra espécie no planeta põe no mundo racionalidade imanente a sua realidade a partir de um processo ativo consciente e objetivo que se realiza também subjetivamente, isto é, sendo dito e, portanto, transpassado pela linguagem. Neste sentido, somente o ser humano produz rigorosamente realidade no mundo, porque somente ele

¹¹ Sobre a questão do lugar da contradição e seu tratamento na lógica hegeliana, ver Araújo, 2019.

põe “espírito” (leia-se: racionalidade) nas coisas que produz e na forma de vivenciá-las subjetivamente na experiência histórica.

Outro ponto fundamental é ter em mente que, no seu sistema, Hegel não concebe a relação entre idealidade e realidade reduzida à lógica formal de causa e efeito, ou de um tempo cronológico no qual a ideia seria a causa primacial de tudo. Ao contrário, na lógica hegeliana o saber tem seu próprio tempo e, portanto, o tempo da ideia (*Idee*) hegeliana é o tempo lógico, que diz respeito à esfera que corresponde à efetividade (*Wirklichkeit*) na constituição da unidade entre o universal e o singular sob a inferência do particular como um produto do pensamento, denominado por Hegel como Totalidade (*Totalität*). Por sua vez, o tempo lógico não corresponde àquele que o sujeito vivencia no plano imediato da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), mas só poder ser alcançado quando a consciência efetivamente se reconhece na unidade do conceito com a objetividade alcançada no Saber absoluto (*absolute Wissen*). Este processo, como saber que se sabe somente se realiza plenamente na ideia absoluta (*absolute Idee*) enquanto último grau de desenvolvimento da ideia no tempo do conceito, leia-se: o tempo lógico. Vejamos a seguir com maior profundidade.

A natureza da Ideia hegeliana e a dialética entre trabalho e linguagem: refutação da acusação marxiana de que Hegel só enxerga o trabalho “abstratamente espiritual”

Para Hegel a ideia não é pura representação mental abstrata, mas muito longe disso, se trata de uma totalidade constituída simultaneamente como processo e unidade que se realiza em três momentos:

A ideia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da ideia é a vida, isto é, a ideia na forma da imediatez. A segunda forma é da mediação ou da diferença, e isso é a ideia enquanto conhecimento, que aparece na dupla figura de ideia teórica e de ideia prática. O processo de conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade pela diferença; e isso dá a terceira forma da ideia, por isso, absoluta – último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro [...] (HEGEL, 1995a, p. 353).

O desenvolvimento da ideia no sistema hegeliano começa pela vida imediata em suas condições objetivas. Portanto, a oposição entre idealidade e realidade objetiva que não raro alguns críticos atribuem a Hegel é completamente infundada. A concepção hegeliana da idealidade, de forma alguma se desenha acima da realidade ou anterior a ela; são momentos que se suprassumem na constituição concreta (mediatizada) do real que, é concreto pelo fato de ser um condensado de mediações e, portanto, carrega uma racionalidade imanente (que Hegel

chama de Espírito) produzida simultaneamente como saber (*Wissen*) e agir (*Thuns*) disparados no processo de trabalho como atividade consciente objetiva. Hegel é categórico ao apontar na Lógica do primeiro volume da *Enciclopédia* que **“Uma tal idealidade ao lado, ou, mesmo, também acima da realidade, de fato seria apenas um nome vazio.** Mas a idealidade só tem um conteúdo enquanto ela é idealidade de algo: esse Algo porém não é simplesmente um indeterminado este ou aquele, mas é o ser-aí determinado enquanto realidade [...]” (HEGEL, 1995a, p. 194, grifo nosso). Em suma, trata-se do ser humano enquanto ser consciente socialmente determinado e historicamente condicionado, embora concebido por Hegel ao nível do conceito.

Um exemplo que talvez o leitor julgue simplório, porém nos parece pertinente para ilustrar uma explicação mais didática, é o seguinte: pode-se construir uma casa por meio do processo de trabalho, mas esta só é vivenciada como uma realidade concreta na forma da ideia de casa realizada no mundo, que ganha realidade como exteriorização do sujeito (ser humano) que constrói a casa não somente enquanto conteúdo material, mas também como formas subjetivas deste conteúdo ser vivenciado sendo dito na e pela linguagem. Explicamos melhor: uma casa jamais será pura objetividade material (apenas parede, teto, portas, janelas etc.), é mais complexo: a casa é, ao mesmo tempo, de um lado, subjetividade objetivada (conceito como saber materializado por meio do trabalho, ou razão objetiva) e, de outro, objetividade a ser vivenciada subjetivamente (conceito como uma racionalidade imanente e invisível, ou razão subjetiva). Portanto, podemos dizer que a casa tem espírito, não em sentido sobrenatural como uma entidade que paira acima dos indivíduos, mas enquanto razão socialmente produzida no e imanente ao próprio processo que a produziu: o trabalho. Em suma, ao produzir uma casa, o ser humano produz também um saber, uma economia, uma cultura e uma ciência da casa, isto se expressa como uma linguagem que diz respeito ao modo deste ser produtor vivenciar a casa na experiência da vida concreta enquanto sujeito e seus processos de subjetivação e de sociabilidade. Toda essa racionalidade está impregnada na casa, mas sem materialidade tangível em si, posto que é uma racionalidade imanente, ou seja, o espírito que diz respeito ao conceito de casa que se realiza na e pela ideia de casa, que foi produzida por meio do agir intencional do conceito, mais uma vez, o trabalho.

O idealismo hegeliano diz respeito ao fato de que é como uma ideia concreta enquanto a plena realização do seu conceito, que a casa do nosso exemplo ganha realidade no mundo, isto é, com um sentido elaborado como coisa e também como linguagem – que os gregos chamaram de *logos*. Para Hegel, a realidade da casa depende do seu conceito realizado no mundo, isto é, da ideia de casa; e isso ocorre simultaneamente como trabalho e saber

(linguagem), ou ainda, no plano lógico do pensamento puro, como síntese do ser e da essência no movimento do conceito que se realiza na e pela ideia. Sem o processo subjetivo-objetivo (trabalho/linguagem) que alcança unidade concreta na ideia, a casa do nosso exemplo seria idêntica àquela feita pelo pássaro conhecido como João-de-barro, por fazer seus ninhos com barro em formato de forno, como se fosse uma “casa” – o motivo das aspas é exatamente porque o ato do pássaro carece de racionalidade enquanto processo social imanente, isto é, não envolve uma dimensão subjetiva consciente de si na forma de práxis. Enquanto resultado da atividade do pássaro, a “casa” do João-de-barro não se põe no mundo como um conteúdo objetivo a ser vivenciado subjetivamente pelos pássaros. Rigorosamente, não há casa para ele e, portanto, não há realidade para o João-de-barro, pois este é uma unidade bruta com sua condição vital e animalésca: não sabe que é pássaro, e nem sabe que não sabe.

Ainda seguindo o nosso exemplo, podemos dizer que para Hegel, diferente do João-de-barro, a produção humana de uma casa não diz respeito apenas à produção de uma coisa, mas diz respeito à produção de realidade. Isto significa que a casa surge não apenas como conteúdo material (uma coisa ou um objeto no mundo), mas sobretudo na forma deste conteúdo ser vivenciado pelo próprio sujeito consciente que a produziu e se objetivou nela, não apenas como materialidade, mas também como idealidade enquanto racionalidade imanente – seja como indivíduo ou como sociedade; seja como senso comum ou como ciência.

Todo produto do processo de trabalho tem em si o sujeito produtor objetivado na forma singular (a consciência) e também universal (o espírito). Nessa perspectiva ontológica, podemos dizer que no mundo humano, todas as coisas têm espírito enquanto razão imanente socialmente produzida, que adquire autoconsciência na forma da ideia, simultaneamente como processo (vida e saber) e unidade – ou seja, síntese da vida com o saber como saber que se sabe, ou ainda, “a unidade da ideia teórica e da ideia prática”, assim como Hegel se refere à ideia absoluta na sua *Ciência da Lógica* (2018, p. 313). Essa consciência, que se autoproduz, tem no seu código genético ontológico a contradição, que, no plano lógico, se constitui entre as rupturas e continuidades imanentes ao movimento do conceito sob a mediação do negativo, isto é, o movimento dialético.

A síntese lógica entre, de um lado, o trabalho como agir intencional do conceito que se realiza sendo dito e, de outro, o espírito como racionalidade imanente, Hegel formula justamente na ideia compreendida simultaneamente como processo e unidade que constituem o conduto de passagem da experiência (*Erfahrung*) determinada pelas formas do sujeito vivenciar subjetivamente essa racionalidade reconhecida como algo real, a partir do seu conteúdo objetivo produzido no e pelo trabalho. Essa situação só pode ser compreendida como

uma relação dialética e ineliminável entre sujeito e objeto¹², que jamais podem ser separados ou isolados, seja na pura subjetividade ou na pura materialidade. Isto significa que, para Hegel, toda realidade humana é sempre constituída como relação que qualifica o ser enquanto interação constante e semovente estabelecida entre o trabalho (conteúdo) e a linguagem (forma) no processo de formação (*Bildung*) da dialética sujeito-objeto; ou seja, no processo de formação do próprio ser humano enquanto sujeito histórico, leia-se, sociedade. Comentando a *Filosofia Real* (*Realphilosophie*), Christopher Arthur mais uma vez nos explica o seguinte:

O trabalho, aponta Hegel, não é um instinto, ele incorpora uma apreciação racional da relação fim-meio. De sua dialética tendem a evoluir mais e mais formas universais: por exemplo, a ferramenta que pode ser utilizada não apenas uma vez, mas várias, e não apenas por um trabalhador, mas por qualquer pessoa. O trabalho em si também tende a uma forma de autoexpressão em vez da labuta mecânica. Ele se torna uma qualificação a ser aprendida e transmitida; novas técnicas são descobertas; a natureza é compreendida e conquistada. A dialética sujeito-objeto aqui assume a seguinte forma: o objeto, originalmente matéria-prima, absorve a atividade incorporada no objeto, mas emerge do processo com um sentido elevado de sua força universal como consciência reflexiva. Esta dialética não pode deslançar se as pessoas meramente apropriam-se dos presentes da natureza como tais [...] Aqui Hegel introduz um tema favorito: o da astúcia da razão (ARTHUR, 2016, p. 203).

Em outras palavras, essa racionalidade imanente que está impregnada nos produtos do trabalho transpassados pelo saber na forma da linguagem, ao mesmo tempo também os transcende na forma de relações sociais. Portanto o trabalho neste sentido é compreendido como processo concreto de autoprodução dessa racionalidade que na sua forma lógica Hegel situa na ideia. Assim, a ideia hegeliana diz respeito à forma dessa racionalidade ser vivenciada na experiência da vida em sociedade pelos próprios indivíduos que a produziram. Por isso a ideia tem tanto peso na ontologia hegeliana e é, na verdade, a determinação que define o seu pensamento como idealista de maneira completamente original e distinta de toda tradição idealista anterior a Hegel.

¹² Conforme explica Inwood (1997, p. 28), “Uma das dicotomias que Hegel procura superar é aquele entre subjetividade e objetividade, ou entre pensamento e coisa. A filosofia distingue tradicionalmente entre termos aplicáveis a coisas (‘ser’, ‘causalidade’ etc.) e termos aplicáveis a nossos pensamentos ou discurso: ‘verdade’, ‘dialética’, ‘contradição’, ‘conceito’, ‘juízo’, ‘inferência’ etc. Uma característica impressionante da reconstrução linguística de Hegel é a sua transferência ampla de termos subjetivos para o domínio objetivo: coisas, assim como conceitos, podem ser verdadeiras, contraditórias, juízos etc. Essa transferência tem antecedentes, por exemplo, no neoplatonismo [...], assim como em nossa aplicação cotidiana de ‘racional’ (*vernünftig*) tanto a pensamentos quanto a estados de coisas. Mas em Hegel ela é muito mais sistemática e deliberada [...]. É uma consequência de um dos traços centrais do seu idealismo a crença de que o pensamento não é distinto das coisas, mas está inserido nelas e é responsável por sua natureza e desenvolvimento”.

Como uma totalidade condensada de mediações entre objetividade e subjetividade, a ideia, portanto, é algo concreto, por ser rica em suas determinações oriundas do movimento dialético urdido entre o trabalho e a linguagem. Sendo assim, o espiritual para Hegel jamais é o “abstratamente espiritual” como queria Marx, sobretudo quando se trata do trabalho, acerca do qual, também muito diferente daquilo que aponta a acusação marxiana, Hegel enxerga a sua negatividade – e não somente em termos lógicos, conforme já demonstramos, mas ainda vale aprofundar mais um pouco.

É importante destacar que ainda no “Sistema de Jena”, Hegel claramente demonstrou enxergar a negatividade concreta no processo de trabalho na modernidade. Segundo Christopher Arthur, “quando Hegel encontra-se de cara com a realidade do processo de trabalho moderno, ele vê que o trabalhador recai na escravidão da natureza e da sociedade” (2016, p. 205). Portanto, guardadas as devidas proporções históricas entre ele e Marx, as consequências concretas disto para o trabalhador estão enunciadas por Hegel já na *Filosofia Real* (*Realphilosophie*) de Jena, a saber:

A possibilidade que ele [o **trabalhador**] preserve sua existência... está subordinada à rede de oportunidades que se enreda no todo. Assim, um vasto número de pessoas está condenado ao trabalho absolutamente brutal, insalubre, e incerto nas fábricas, usinas e minas, trabalho que restringe e reduz sua habilidade. Segmentos inteiros da indústria que sustentam uma ampla gama de pessoas repentinamente entram em colapso por causa de uma mudança na moda, ou uma queda nos preços ligada a invenções em outros países; e grandes massas são abandonadas à pobreza sem que possam manter-se por si sós (HEGEL apud ARTHUR, 2016, p. 205, grifo nosso).

Estamos diante da negatividade determinada que a vida social adquire na modernidade a partir do seu surgimento e do seu desenvolvimento no e pelo trabalho subjugado à propriedade privada dos meios de produção; justamente aquela que equivocadamente Marx afirma estar ausente na filosofia hegeliana. Ao contrário, Hegel foi o primeiro a elaborar filosoficamente a questão de como o produto do trabalho, enquanto processo que provê as necessidades de todos na sociedade burguesa, encontra-se submetido à forma mercadoria e à troca de mercadorias mediada pelo dinheiro. Logo, nesta sociedade, todo trabalho estaria socialmente subsumido à forma do valor, desde a produção até a troca de mercadorias e, sobretudo na maneira como este processo forma os indivíduos subjetivamente.

Considerações finais: prólogo da segunda parte

Fica evidente que no “Sistema de Jena”, Hegel percebe sim a negatividade do trabalho. E mais: mesmo depois dos escritos de Jena, a concepção do trabalho em Hegel também não se reduz inteiramente a uma elaboração “abstratamente espiritual”, como sugeriu Marx. Afinal, desde Aristóteles (que opõe o trabalho à política) até Adam Smith (o primeiro a assumir o trabalho em sua generalidade e universalidade históricas), é em Hegel que o trabalho encontra sua elaboração mais concreta em sentido ontológico-dialético, isto é, como um concreto mediatizado sob a perspectiva de totalidade, ou ainda, como um complexo condensado de mediações constituintes da realidade moderna determinada pelo capital como uma contradição em movimento que a tudo e a todos subjuga e aliena, pois para Hegel o trabalho não apenas produz bens materiais, mas sobretudo o trabalho forma os indivíduos em sociedade, isto é, como um ser social, nas palavras do próprio Marx. De qualquer modo, sejamos justos, Marx não deixou de reconhecer isso reiteradas vezes, embora também não tenha deixado de cometer algumas imprecisões, porém não sabemos ao certo se por motivos políticos ou talvez em face de não ter conhecido os escritos de Jena, ele insistiu em rebaixar o idealismo hegeliano, apesar de jamais tê-lo abandonado inteiramente.

Não obstante, no segundo artigo que corresponde à Parte II desta exposição, iremos aprofundar essa discussão e concluir a exposição em tela por meio das seguintes seções: i) Ontologia e economia política em *O Capital*; ii) Dialética e economia política entre Marx e Hegel: a negatividade do trabalho e os sentidos de concreto e abstrato; iii) Método e lógica dialéticos: espírito, trabalho e capital entre Marx e Hegel.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx**. In: *Revista Trilhas Filosóficas*, v. 11, n. 3, 2018a, p. 157-175. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/view/tf.v11i3.3545>. Acesso em 01. jun. 2020.

ARAÚJO, W. P. **A reação de Feuerbach a Hegel e a crítica marxiana à “ideologia alemã”**: bases para uma crítica da ideologia na contemporaneidade. *Revista Dialectus*, Dossiê Hegel-Marx, v. 11, n. 25, jan./jun. 2022, p. 165-184. Disponível em: < <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/80839> > Acesso 06. jul. 2022.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **Introdução à leitura dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel**. In: *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 1, 2018b, p. 224-244. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38724/20156>. Acesso em 16. maio. 2019.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **O tortuoso caminho da contradição: notas sobre a Ideia na Lógica de Hegel**. In: BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes [orgs.]. *Leituras da lógica de Hegel – Volume 3*. – Porto Alegre: Editora

Fundação Fênix, 2019. Disponível em:

https://www.academia.edu/41722537/O_TORTUOSO_CAMINHO_DA_CONTRADIÇÃO_NOTAS_SOBRE_A_IDEIA_NA_LÓGICA_DE_HEGEL. Acesso em: 26. Mai. 2020.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **Sociedade, Estado e política social: contribuição à crítica da alienação política**. In: *Revista Argumentum*, ano 3, n. 3, v. 1, jan./jun. 2011, p. 108-112. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/549/1046>. Acesso em 17. mai. 2021.

ARTHUR, Christopher J. **A nova dialética e “O Capital” de Marx**. Tradução de Pedro C. Chadarevian. São Paulo: Edipro, 2016.

BARROS, Manoel de. *O livro das ignorâncias*. São Paulo: LeYa, 2013. (Biblioteca Manoel de Barros [coleção]).

BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Mello. **Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel**. In: *Revista Síntese*, n. 33, 1985, p. 73-76.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2018 – (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica**. São Paulo: Loyola, 1995a. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume II: A Filosofia da Natureza**. São Paulo: Loyola, 1995b. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1995c. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999a.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999b.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6 (1830). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999c.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3 (Erster Band. Die objektive Logik; Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832); Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999d.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 4 (Die Subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999e.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionário de Filósofos).

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio, 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, 8ª. Reimpressão, 2010.

MARX, Karl. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. – Edition Holzinger, Berliner Ausgabe, 2014.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes. – São Paulo: Boitempo, 2005a.

MARX, Karl. **Das Kapital – Der Produktionsprozess des Kapitals**. Erster Band, Erstes Buch (Kapitel XVI-LII). Hamburg, Nikol Verlag., 2016.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. – supervisão editorial Mario Duayer ; tradução Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). – São Paulo : Boitempo ; Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da Economia Política**. Livro 1 – O processo de produção do capital. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. – São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da Economia Política**. Livro 1 – *O Processo de Produção do Capital*. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant' Anna, Quarta edição. São Paulo: DIFEL, 1985.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política (1859)**. Tradução de Edgard Malagodi. Colaboração de José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005b (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. **Para a Questão Judaica**. Tradução de José Barata-Moura. – 1 ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (1845-1846)**. – São Paulo, Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Gesammelte Werke**. Anaconda Verlag GmbH, Köln, 2016.

MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (edt.). **Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination**. Chicago: Haymarket Books, 2015.

TONDA, Daniel Moreno. **La crítica del joven Marx a Hegel. El Manuscrito de Kreuznach**. Antítesis: Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos, v. 1, n. 4, 2021, p. 111-138. Disponível em: https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/antitesis2021_1_004/13813

WEIL, Erica. **Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito**. São Paulo, SP: Realização Editora, 2011.

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.