



Editora Fundação Fênix

# Lógica & Capital

*Percursos  
econômico-filosóficos  
em Hegel e Marx*

*Agemir Bavaresco*

*Christian Iber*

*Eduardo Garcia Lara*

"O eixo articulador desses textos é a lógica imanente que atravessa os temas sob o ponto de vista do método hegeliano e que Marx usa na análise econômica para explicitar as contradições do capital. Essa conjunção de lógica e capital, método e economia aproximam dois autores para brindar um percurso econômico-filosófico incontornável para perfurar a imediatidade do real e mediatizar a idealidade emergente de práticas emancipadoras."



Editora Fundação Fênix



**Lógica e capital**

**Percursos econômico-filosóficos em Hegel e Marx**

**Conselho Editorial**

---

**Editor**

Agemir Bavaresco

**Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

**Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafeté

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Agemir Bavaresco

Christian Iber

Eduardo Garcia Lara

**Lógica e capital**

**Percursos econômico-filosóficos em Hegel e Marx**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Concepção da Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro - CAPES/PROEX - Projeto - CAPES/PROEX 0569/2018



*Série Filosofia – 93*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Agemir Bavaresco; Christian Iber; Eduardo Garcia Lara

BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia. *Lógica e capital: Percursos econômico-filosóficos em Hegel e Marx*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2022.

137p.

ISBN – 978-65-81110-57-4



<https://doi.org/10.36592/9786581110574>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

---

1. Lógica. 2. Capital. 3. Economia. 4. Filosofia. 5. Hegel. 6. Marx.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

## **Dedicatória**

Prof. Christian G. Iber (Alemanha-Brasil):

Incentivador da recepção da lógica hegeliana no Brasil. Participou da tradução da *Ciência da Lógica* para o português. Dedicou-se à docência, à pesquisa e à produção bibliográfica sobre Hegel e Marx.

"... gratidão e reconhecimento pelos 65 anos de vida de Christian G. Iber".

Resistência-Travessia-Esperança.





## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>1. Idealismo realista ou realismo idealista: Hegel e Marx.....</b>	<b>15</b>
<b>2. Sistema e silogismo em O Capital.....</b>	<b>35</b>
<b>3. Alienação, exteriorização e reflexão em Hegel e Marx.....</b>	<b>53</b>
<b>4. Pessoa, propriedade e contrato: um diálogo crítico com Hegel a partir de Marx .....</b>	<b>75</b>
<b>5. Segunda natureza em Hegel e Marx.....</b>	<b>99</b>
<b>6. Idolatria financeira, sacrificalismo e ética do amor .....</b>	<b>123</b>



## Introdução

*Lógica e Capital: Percursos econômico-filosóficos em Hegel e Marx* é o resultado de uma trajetória de pesquisa e produção bibliográfica que emergiu do debate de seminários e eventos científicos ao longo dos anos. São textos escritos em coautoria, ou seja, que passaram pelo crivo da avaliação crítica e o melhoramento dos argumentos e construção de temas relevantes para atualizar o debate entre Hegel e Marx. Este trabalho é a reunião de textos selecionados e publicados em periódicos e livros a quem agradecemos a cedência do *copyright*.

Em *Idealismo Realista ou Realismo Idealista: Hegel e Marx*, o tema do idealismo e realismo é abordado por Hegel e Marx de um modo específico. De um lado, Hegel entende que toda a verdadeira filosofia é um idealismo. De outro, Marx defende que o verdadeiro pensamento inicia com o realismo. Nós entendemos que as abordagens não são excludentes, pois se trata de pontos de partida diferentes. Os diagnósticos têm, na contradição, o motor da história e, na dialética, o método de descrever e analisar o real. A partir das categorias da finitude e infinitude de Hegel e da categoria do fetichismo de Marx, estabelecemos aproximações e diferenças entre os dois autores.

*Sistema e silogismo em O Capital* mostra que os empreendimentos intelectuais de Hegel e Marx continuam relevantes para um exame do mundo contemporâneo. Ambos os autores analisaram, ainda que a partir de diferentes abordagens, elementos importantes das sociedades capitalistas modernas. Traçar as conexões precisas entre os dois pensadores, no entanto, ainda é um desafio – muito embora, atualmente, seja claro que essas relações não são de idealismo *versus* materialismo, mas que envolvem, precisamente, a superação desse dualismo, conforme mostraram as tradições do Marxismo Ocidental e da Teoria Crítica. Em sua versão anglófona, essas investigações cresceram e expandiram-se em diferentes tendências, entre elas, notadamente, a Nova Dialética. Este capítulo tem, como objetivo, analisar a teoria hegeliana do silogismo como chave para a leitura de *O capital* de Marx, tal como proposto por Tony Smith. Para isso, procura-se reconstruir a interpretação que Smith oferece da teoria hegeliana do silogismo e suas aplicações para a “Filosofia do Direito” de Hegel, bem como para *O capital* de Marx. De acordo

com Smith, *O Capital*, a apresentação das articulações dialéticas das categorias da economia política no modo de produção capitalista como ordem social específica, deriva sua capacidade crítica e sua coerência científica, precisamente, do recurso à teoria do silogismo hegeliana – que permite a Marx analisar os processos do mundo social como entidades orgânicas constituídas pela articulação de momentos de universalidade, particularidade e individualidade. O resultado é uma investigação que busca aproximar a Lógica de Hegel a *O Capital*.

*Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx* afirma que a teoria da reflexão de Hegel desempenha um papel tanto lógico quanto ontológico na teoria do trabalho e da propriedade privada de Marx. Qual é o ponto de comparação entre a teoria hegeliana da reflexão e a teoria marxiana? A teoria da alienação. Em Hegel, encontramos a alienação do pensamento no pensar reflexionante – o modo de operação do entendimento; em Marx, a alienação do trabalho sob a propriedade privada. Como atividade, o trabalho tem, de acordo com Marx – tal como a atividade do pensar, em Hegel – a estrutura da negatividade: a estrutura da exteriorização e do retorno a si mesmo. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), em particular, Marx desenvolveu uma teoria da exteriorização do trabalho na qual a alienação impede que este cumpra o seu retorno a si. O trabalho torna-se alienado, sai de si e permanece fora de si, pois é apropriado pela propriedade privada.

*Pessoa, propriedade e contrato: um diálogo crítico com Hegel a partir de Marx* - A Filosofia do Direito de Hegel trata na seção do Direito Abstrato as categorias: pessoa, propriedade e contrato. A pesquisa reconstrói criticamente essa teoria a partir de uma perspectiva marxista. No conceito de pessoa, em primeiro lugar, a vontade singular é reduzida a uma vontade solipsista sem relação com a intersubjetividade. Assim sendo, o conceito hegeliano de propriedade fundamenta a apropriação privada da propriedade como a exteriorização da vontade singular. Essa propriedade legal garante a manutenção e a reprodução da propriedade privada, ou seja, garantirá a acumulação privada do capital, afirma Marx. De qualquer forma, a teoria do contrato vincularia a autonomia das vontades contratantes, porém, trata-se de mera aparência, pois, na realidade, as vontades dos proprietários estão sob o domínio do mercado capitalista, conforme explicitado em *O capital* de Marx. O déficit teórico da Filosofia do Direito de Hegel em geral é que os conceitos jurídicos de

pessoa e propriedade correspondem à vontade abstrata. Hegel descreve a descrição jurídica do sistema jurídico do Estado moderno como o desenvolvimento do livre arbítrio que legitima a assimetria da sociedade civil em suas desigualdades socioeconômicas.

*Segunda Natureza em Hegel e Marx:* Para Hegel, o espírito e sua liberdade podem apenas alcançar estabilidade, na medida em que eles formam uma segunda natureza que seja tão firme e estável quanto a primeira natureza. No hábito, as capacidades subjetivas dos indivíduos são objetivadas e, assim, estabilizadas e automatizadas em uma segunda natureza. O pôr, isto é, o produzir do ser é o segredo da liberdade do espírito, afirma Hegel. O precário é que a segunda natureza tem a tendência de negar a liberdade do espírito, porque ela é ainda mais firme e estável que a primeira natureza. Contra esse perigo, o espírito defende-se, na medida em que se torna absoluto. A segunda natureza do espírito objetivo é como que uma “pátria precária” dos indivíduos. A interpretação de Marx é diferente. No capitalismo, as relações sociais não caracterizam uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza, como aparência da natureza. A naturalização ideológica das relações sociais na consciência dos indivíduos é um indício de que elas estão estabelecidas de modo não racional. A segunda natureza, na qual eles poderão encontrar sua pátria, reside em uma sociedade socialista futura.

*Idolatria financeira, sacrificalismo e ética do amor:* As teorias econômicas fazem diagnósticos para interpretar os cenários econômicos atuais em tempos de pandemia. O problema é como compreender o fetiche do dinheiro que impõe uma dominação do mercado instalada pelos Estados de poder mundial, provocando um fluxo de capitais que legitima a dominação do capital financeiro sobre os países pobres. Trata-se de uma idolatria financeira que provoca um sacrificalismo estrutural dos seres humanos. Será que uma ética do amor poderá criticar um sistema idolátrico, ou seja, a dominação do capital poderá ser aplacada com os sacrifícios humanos? A falácia trinitária dos economistas de renome defende: Antes crescer, depois, estabilizar e, enfim, distribuir os lucros e riquezas. Essa falácia está desvelada, pois, agora, há crédito para tudo. Assim, o crédito terá que impacto sobre o capital, isto é, o capital entrará em um novo ciclo? Como o Estado pode oferecer crédito barato e, mais ainda, como é que, agora, pode ser dada uma “renda básica

universal" aos pobres? Parece claro que os Estados do Sul global perderão sua solvência por causa disso, enquanto os estados das moedas mundiais serão capazes de gerar crédito ilimitado. Esse fenômeno baseia-se na distribuição desigual da riqueza capitalista no mundo. O estudo começa com a exposição do tema da reconciliação cristã como inversão do sacrifício expiatório; depois, descreve-se a "Sociedade de homens livres" em oposição ao fetiche das mercadorias no capitalismo. A economia política justifica o fetiche do dinheiro e do capital, legitimando a dívida nacional face à pandemia mundial. O fetiche do dinheiro desaparece na explicação racional da inflação e do crédito. Porém, o que não desaparece é o poder do dinheiro sobre os participantes do mercado em todos os países, porque esse poder é uma questão prática. O fetiche do dinheiro e do capital pode ser desmascarado através de sua explicação científica. Portanto, embora o fetiche seja teoricamente explicado e seu poder de dominação e alienação demonstrado, sob o aspecto prático, ele não é eliminado e superado. Teoria X prática: eis a contradição da idolatria financeira que continua a exigir sacrifícios humanos para serem imolados no altar do capital.

O eixo articulador desses textos é a lógica imanente que atravessa os temas sob o ponto de vista do método hegeliano e que Marx usa na análise econômica para explicitar as contradições do capital. Essa conjunção de lógica e capital, método e economia aproximam dois autores para brindar um percurso econômico-filosófico incontornável para perfurar a imediatidade do real e mediatizar a idealidade emergente de práticas emancipadoras.

## 1. Idealismo realista ou realismo idealista: Hegel e Marx<sup>1</sup>

Há uma contradição entre infinitude e finitude, que, em Hegel, recebe sua elaboração na forma de um idealismo realista, enquanto Marx elabora-a como um realismo idealista ou racional. Para Hegel, toda a filosofia é um idealismo, pois a finitude alcança a infinitude na mediação da ideia, ou seja, o finito torna-se infinito através de um processo de suprassunção que o torna conforme ao seu conceito. Para Marx, a filosofia do fetichismo da mercadoria explicita a finitude dos objetos produzidos pelo trabalho humano. Uma mercadoria finita, produto da mão humana, torna-se, por assim dizer, um fetiche infinito ao ingressar na rede das mercadorias. O realismo racional de Marx explicita em *O capital* que o fetiche da infinitude da mercadoria é finito, ou seja, demonstra a finitude da mercadoria. Em que sentido uma mercadoria, que é finita por definição, torna-se infinita ao inserir-se numa rede de mercadorias, quer dizer, no mercado? De que tipo de infinitude se trata? Por que essa infinitude tem um caráter de fetiche da mercadoria? *O capital* descreve a idealidade do mundo das mercadorias que se tornam fetiches infinitos na sociedade capitalista, porém, Marx prova sua finitude, na medida em que apresenta sua articulação interna e os mecanismos de produção e circulação das mercadorias. No capítulo, apresentamos, em primeiro lugar, o idealismo da infinitude em Hegel e, depois, o idealismo da mercadoria como fetiche e a racionalidade da finitude da mercadoria em Marx.<sup>2</sup>

### 1 Idealismo hegeliano da infinitude

O idealismo de Hegel afirma que tudo está suprassumido no pensar, inclusive, o próprio sujeito pensante. Não apenas o finito é ideal, mas também o ser para si é ideal, no qual o finito é ideal ou está suprassumido. Tudo está no pensar. O ser para si é um ser que apenas pensa a si mesmo.<sup>3</sup> O ser para si puro é o ser que apenas é

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste capítulo foi publicada em: BAVARESCO, A. *Idealismo Realista ou Realismo Idealista: Hegel & Marx. Veritas (Porto Alegre)*, v. 63, n. 1, p. 355-375, 23 abr. 2018.

<sup>2</sup> Registramos nossos agradecimentos aos colegas Christian Iber e Federico Orsini pelos comentários e observações feitas sobre o texto.

<sup>3</sup> Federico Orsini (2017) faz o seguinte esclarecimento a respeito do ser para si como pensamento de si mesmo: Do ponto de vista da Lógica, todas as formas do ser pensam a si mesmas, porque a Lógica

como ideal, como suprasumido em si mesmo. Não há nada real fora do pensar. O real deve ser, portanto, reconstruído ou, se quisermos, conquistado a partir do pensar. O idealismo de Hegel é, para Marx, um niilismo consumado, como Jacobi já acusava, o idealismo transcendental de Fichte de ser um niilismo. Ao contrário, Marx pretende manter a natureza não eliminável do finito, conforme afirma Iber (2013).

O idealismo de Hegel é também um realismo, mas um realismo a partir do idealismo, ou seja, um idealismo absoluto. Afirma Iber, que o materialismo de Marx não é simplesmente uma inversão do idealismo. Marx defende, também, uma unidade do realismo e do idealismo. Talvez se possa dizer que é um realismo que contém em si a dimensão idealista, um materialismo racional. Nesse caso, o que é um materialismo racional? A grande questão é, segundo Iber, como se pode relacionar a discussão sobre o idealismo e realismo de Hegel e Marx com a crítica de Marx ao fetichismo dos objetos econômicos no capitalismo? Para elucidar esse problema, o capítulo reconstrói a Observação 2, sobre o Idealismo, na segunda edição da *Doutrina do Ser* de Hegel (2016, p. 160 -162).

### 1.1 Estrutura do texto: o idealismo

O texto é composto por dois parágrafos que se localizam na 1ª seção, no 2º capítulo: O ser aí, do item C: A infinitude. O idealismo pode ter três expressões, segundo Hegel, o idealismo na filosofia, na religião e como espírito subjetivo.

*1º parágrafo, p. 160 – 161: A filosofia é um idealismo*

a) Finito e ideal: o idealismo tem sua constituição nesta afirmação: "O finito é ideal". Em outras palavras, isso significa que "o finito não é um ente verdadeiro". Assim sendo, "a filosofia é essencialmente idealismo". Este é o princípio da filosofia e ela precisa verificar em que medida ele está efetivado.

---

é pensamento conceituante de pensamentos (as categorias). O que caracteriza o "ser para si", na Lógica, é a suprasunção da relação de alteridade entre ser finito e ser infinito. No âmbito da filosofia, como sistema, (Lógica e filosofia real), podemos dizer que "ser para si" é o ponto de vista do espírito, especificamente, do espírito consciente de si, que traz à tona as categorias que atuam de modo inconsciente na natureza. Neste sentido, o espírito é ser que pensa a si mesmo, ou seja, reflete, enquanto a natureza é ser que ainda não reflete sobre seu agir. Mas, do ponto de vista da Lógica, o "ser" que age na natureza e no espírito é a Ideia, não apenas o ser que constitui o objeto da *Doutrina do Ser*.



b) Idealismo X realismo: a oposição entre filosofia idealista ou realista não tem importância. A filosofia não pode atribuir a verdade a um ser aí imediato, pois ele precisa ser elevado ao seu ideal. Os princípios da filosofia antiga (água, átomos) ou moderna "são *pensamentos*, universais, ideais" e não coisas e/ou algo sensível que podem ser encontrados imediatamente.

c) Coisas singulares e ideias: as coisas singulares e sensíveis na medida em que são postas na sua idealidade precisam ser suprasumidas conforme o seu princípio ou conceito. A teoria da infinitude mostrou que o ideal é o concreto verdadeiro, porém, ele passa por um processo de idealização através de seus momentos suprasumidos na ideia.

*2º parágrafo, p.160 – 161: Idealismo subjetivo*

a) Ideal e representação: Hegel afirma que o uso do termo 'ideal' refere-se ao nível da representação e da imaginação.

b) Idealismo subjetivo: o Eu tem o ser aí real, o ser externo de modo ideal na consciência, sob a forma da representação, isto é, um conteúdo de um sujeito.

c) Idealismo sistemático da subjetividade: esse idealismo afirma a subjetividade como sendo a única forma verdadeira em oposição à forma objetiva ou à realidade do ser aí externo. Hegel afirma que esse idealismo é formal, pois ele não leva em consideração o conteúdo do ato de representar. Isso reduz o seu conteúdo à finitude.

d) Subjetividade X objetividade: essa oposição da forma conduz à finitude. Porém, o conteúdo como é assumido na sensação, intuição, representação, contém as finitudes que ainda não foram eliminadas. A oposição na forma subjetividade e objetividade exclui seu conteúdo e, com isso, permanece na finitude.

## **1.2 Idealismo da infinitude**

Para Hegel, a filosofia é um idealismo na medida em que ela precisa reconhecer que o finito em si não é o verdadeiro, mas precisa conformar-se à ideia. Neste sentido, o idealismo hegeliano é próximo ao de Platão, porque o finito não pode ser absolutizado, mas precisa de mediação para tornar-se outro, isto é, infinito. Em outras palavras, o finito não contém apenas a realidade, mas a idealidade no sentido

de que “ele não tem sua verdade em seu subsistir por si, mas no interior do infinito em que ele mesmo se suprassume. O finito é uma determinação diferente, mas não independente, do infinito” (Orsini, 2017, p. 3). Por isso, Hegel critica tanto a filosofia idealista moderna representada por Kant e Fichte, como a filosofia realista em Jacobi. O ideal é o concreto que engloba em si os momentos do finito e do mau infinito incluídos no todo.

O idealismo na filosofia através da Lógica hegeliana supera o dualismo moderno entre ontologia e epistemologia. Kant, com seu idealismo subjetivo e formal, separa o ser do pensar. Para Hegel, o ser e o pensar estão unidos na idealidade do finito. Isso não significa que o não ser do finito implique que as coisas não existam. O capítulo sobre o ser aí explicitou as estruturas lógicas de todas as coisas finitas. Assim, nas demais partes da *Lógica*, a finitude – que é a estrutura lógica de qualquer coisa finita – terá novas determinações e novas categorias: existência, fenômeno, contingência, objetividade.

O problema da separação entre ontologia e epistemologia é resolvido por Hegel ao elaborar um modelo que não fica mais dependente da pressuposição de que o pensamento está preso à consciência ou a um “eu penso”. Isso não significa eliminar o problema do acesso mental ao mundo empírico através da consciência ou das ciências finitas, porém, isso já foi resolvido com a *Fenomenologia*.

A filosofia especulativa hegeliana não aceita como um pressuposto autoevidente que as coisas finitas como objetos estão desde sempre contrapostas a nós, obrigando-nos a atravessar a distância que nos separa daquilo que eles são em si. “O filósofo especulativo compreende que as coisas são objetos reais, independentes da ‘mente’, cuja estrutura ontológica é idêntica ao pensamento objetivo de ‘ser algo’, ‘ser finito’ e ‘ser espaço-temporal’” (Orsini, 2017, p. 4). Não há necessidade de ter acesso às coisas, afirma Orsini, para descobrir suas estruturas ontológicas, basta apenas tornar explícitas as estruturas que estão implícitas no pensamento do ser puro. De fato, a “descoberta” das categorias pressupõe que haja um intercâmbio entre sujeito e objeto, consciência e mundo. Mas o ponto é que esse pressuposto genético da consciência finita não pode ser absolutizado, tornando-se o ponto de vista que rege a Lógica.

O estudo da Lógica tem, certamente, como suas pré-condições, o surgimento da consciência e sua abertura constitutiva ao mundo efetivo, mas, uma vez que o sujeito finito resolve considerar as estruturas do mundo efetivo, as ditas pré-condições precisam ser suspensas e, progressivamente, reconstruídas por meio da Lógica. Por causa disso, elas não estabelecem o fundamento determinante da verdade das categorias que a Lógica vem apresentando. Em outras palavras, as pré-condições genéticas do estudo da Lógica não são "condições de possibilidade" do conteúdo da Lógica, afirma Orsini.

O pensamento não está mais preso à exterioridade da separação entre forma e conteúdo. Hegel abandonou essa pressuposição de que as coisas contrapõem-se ao pensamento; isso enreda o pensamento aos problemas tradicionais epistemológicos do 'acesso' ao real; ao contrário, esses problemas recebem uma solução definitiva na "Lógica ontológica de Hegel" (Orsini, 2017, p. 4).

## **2 Fetichismo da mercadoria em Marx: da infinitude à finitude**

Na teoria do fetichismo da mercadoria, Marx apresenta como emerge o aparecimento da mercadoria, ou seja, o fetichismo é uma forma de aparecimento da mercadoria que gera simultaneamente uma aparência. Ele mostra que a mercadoria, o dinheiro e *O capital* apresentam relações sociais entre pessoas que se realizam por meio de coisas. Trata-se de relações sociais estabelecidas entre objetos naturais e objetos produzidos. Elas provocam a aparência que esses objetos são o fundamento das relações. Esse fenômeno é mediado objetivamente, ou seja, as relações estão objetivamente mediadas. Por isso, surge a objetivação das relações sociais, isto é, relações de dominação social aparecem como obrigações objetivas. A tese de Marx, em síntese, é a seguinte: as relações sociais são relações de dominação que produzem o aparecimento das coisas que dominam as pessoas, ou seja, a mediação objetiva da dominação social pela mercadoria/dinheiro é um aparecimento objetivo e as relações do modo de produção capitalista são, portanto, objetivadas ou coisificadas (ver Iber, 2013).

## 2.1 Estrutura do texto: *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*<sup>4</sup>

Aqui, é decisiva uma distinção conceitual, para a qual chamou a atenção o estudioso italiano de Marx, Riccardo Bellofiore, entre "caráter de fetiche" (*Fetischcharakter*) da mercadoria e "fetichismo" (*Fetischismus*). O caráter de fetiche da mercadoria é a natureza objetiva, reificada e alienada da realidade da sociedade capitalista. O "caráter de fetiche" é o aparecimento do capitalismo, uma "Erscheinung" de sua essência, que é simultaneamente lógica e histórica.

Ao contrário, o "fetichismo" diz respeito à possível atitude mental dos agentes envolvidos na sociedade capitalista. Fetichismo é a atribuição de propriedades sociais às coisas como se fossem propriedades naturais das próprias coisas. O "como se" aponta que o fetichismo é uma aparência enganosa, um "Schein" que esconde a essência social das propriedades das mercadorias.

Porém, Bellofiore destaca que a aparência é enganosa, apenas se a troca de propriedades sociais por propriedades naturais pretende colocar-se fora da relação social do capital ou naturalizar as relações capitalistas, considerando-as como formas universais (iguais em todos os tempos) da sociedade. Dentro da realidade capitalista, as propriedades sociais tendem a tornar-se efetivamente propriedades das coisas. Em outras palavras, o fetichismo é 'objetivo' (ou seja, impõe-se por trás das costas dos agentes sociais), porque é induzido pelo próprio "caráter de fetiche" das mercadorias (Bellofiore, 2014, p. 164-188).

Balibar propôs uma leitura ontoepistemológica do item 4. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, do Capítulo 1 – A mercadoria, da seção I. Mercadoria e dinheiro. O ser da essência do capital aparece num modelo ontológico de estrutura de relações sociais. Há uma inversão que ocorre entre a intersubjetividade e a inter-objetividade, isto é, na intersubjetividade, temos diferentes seres humanos em trabalho social, em que a dimensão comum articula uma comunidade de relações. Enquanto, na inter-objetividade social, a relação dá-se entre o mercado e a circulação

---

<sup>4</sup> O filósofo francês Étienne Balibar, que foi aluno de Louis Althusser, do qual recebeu influência na leitura das obras de Marx, coordenou um seminário em homenagem aos 150 anos da publicação de O Capital, vol. I, em Londres junto à Kingston University, no "Centre for Research in Modern European Philosophy" (CRMP), de janeiro a março de 2017. Nós participamos deste seminário e, por isso, algumas das ideias, aqui apresentadas, são o resultado dos debates instigantes de tal curso.

de objetos. Há uma inversão do polo intersubjetivo para o inter-objetivo, pois se passa de relações comunitárias entre sujeitos para relações de inversão do real, em que a relação dá-se entre indivíduos isolados como propriedade privada (Ver Marx, 2013, §§ 3 e 4, p. 147).

Apresentamos, a seguir, a estruturação do texto marxiano que, para melhor compreensão, dividimos em vinte e dois parágrafos.

*1º parágrafo, p. 146: Aparência da mercadoria*

- A mercadoria aparenta ser imediatamente algo óbvio, porém, é uma coisa complexa de sutilezas metafísico-teológicas.

- Propriedades da mercadoria: ela é o produto do trabalho humano para satisfazer as necessidades humanas, ou seja, trata-se de um valor de uso.

- O ser humano muda as formas da matéria natural, segundo o que lhe é útil. A mesa continua a ser madeira, porém, quando emerge como mercadoria, ela transforma-se como uma coisa que transcende os sentidos: uma "coisa sensível-suprassensível" (§ 1, p. 146).

*2º parágrafo, p. 146-147: Mercadoria é o produto do trabalho*

- O caráter místico da mercadoria não decorre da natureza da determinação do valor e nem de seu valor de uso.

1) Os tipos de trabalhos úteis são um fato fisiológico ou funções do organismo humano.

2) A determinação quantitativa do valor é sua duração ou quantidade de trabalho para produzir os meios de subsistência. A qualidade do trabalho é diferente de sua quantidade.

3) Quando as pessoas trabalham umas para as outras, o trabalho assume uma forma social.

*3º parágrafo, p. 147: Enigma da mercadoria*

- O enigma da mercadoria surge da própria forma da mercadoria, assim construída:

- A medida da força humana de trabalho é a quantidade de trabalho transferido para os produtos, isto é, as mercadorias, que expressam a igualdade dos trabalhos materializada na igual objetividade de valor dos produtos do trabalho.

- As relações entre produtores aparecem sob a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.

*4º parágrafo, p. 147-148: Fetichismo ou a autonomia do mundo das mercadorias*

- A forma da mercadoria é caracterizada por Marx como "misteriosa" e com a analogia do "nebuloso mundo da religião".

- A mercadoria reflete duas dimensões: (i) reflete o trabalho social objetivo dos trabalhadores; (ii) reflete a relação social dos produtores e a soma total do trabalho, ou seja, a relação social entre os objetos. Essa relação existe separada e fora dos produtores. Temos aqui uma substituição ou inversão entre as relações sociais do trabalho e a relação dos objetos, de acordo com Marx, "os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis e, ao mesmo tempo, suprassensíveis ou sociais" (ver p. 147). As relações sociais entre os seres humanos nos seus trabalhos são mediadas pelas relações entre os seus objetos produzidos: as mercadorias. As relações pessoais são mediadas objetivamente através das mercadorias.

- O conhecimento humano e a mercadoria: o processo de conhecimento é a relação entre objetividade e subjetividade. Marx compara como as coisas naturais refletem-se na percepção sensível e como os produtos do trabalho enquanto mercadorias aparecem na consciência do ser humano.

- A analogia com o mundo nebuloso da religião: os produtos do cérebro humano aparecem como figuras autônomas no mundo da religião. O mesmo processo ocorre no mundo das mercadorias: Marx afirma: "a isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias" (ver p. 148).

*5º parágrafo, p. 148: O fetichismo e a sociedade capitalista*

- O fenômeno do fetichismo do mundo das mercadorias surge na sociedade capitalista ou na relação de trabalho capitalista.

*6º parágrafo, p. 148: Mercadorias e relações reificadas*

- Objetos de utilidade, mercadorias e produtos do trabalho: os objetos de utilidade tornam-se mercadorias porque são produtos do trabalho de indivíduos privados. O trabalho de todos os indivíduos forma a totalidade do trabalho da sociedade.

- Trabalho privado, mediação e produtos de intercâmbio: a característica social específica do trabalho privado aparece apenas na troca dos produtos pelos produtores. O trabalho do indivíduo particular aparece no ato de troca entre produtores, mediado através dos seus produtos.

- Pessoas, coisas e relações sociais reificadas: a relação social entre o trabalho privado não aparece como relação social direta, mas como relações sociais reificadas, isto é, "entre pessoas e relações sociais entre coisas" (§ 6, p. 148).

*7º parágrafo, p. 148: A medida comum – Trabalho abstrato*

- O produto do trabalho torna-se uma objetividade pela troca, o qual adquire a objetividade social uniforme como valor. O trabalho do produtor individual adquire o caráter social: a) por um lado, o tipo útil de trabalho satisfaz uma necessidade social no ramo da divisão social do trabalho; b) por outro lado, todo tipo particular de trabalho privado útil pode ser trocado com todos os outros tipos de trabalho privado útil. Em outros termos, os trabalhos particulares satisfazem uma necessidade social, apenas se eles são trocáveis com outros tipos de trabalho que tenham o mesmo valor.

- A medida da troca é a igualdade entre diferentes tipos de trabalho. A única característica que eles têm em comum é a "força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato" (ver p. 149).

- O caráter socialmente útil do trabalho privado é refletido na forma em que o produto do trabalho deve ser útil para outros. O caráter social da igualdade dos vários tipos de trabalho reflete-se na forma do caráter de valor comum. Essa qualidade comum como valor é transferida em coisas diferentes como produtos do trabalho.

*8º parágrafo, p. 149: Valor e Trabalho*

1) A troca de mercadoria tem sua equivalência no trabalho humano homogêneo, ou seja, valor. Os seres humanos estão inconscientes dessa realidade, porque o valor transforma todos os produtos do trabalho como hieróglifos sociais. Eles tentam decifrar o segredo de seu próprio produto social.

2) O valor como o trabalho humano gasto para produzir as mercadorias marca o modo de produção capitalista.

*9º parágrafo, p. 9, p. 149 – 150: Grandeza do valor pelo tempo de trabalho – um segredo*

1) Em que proporções os produtos podem ser trocados? O valor dos produtos é estabelecido pela magnitude do valor. A magnitude varia de forma contínua, independentemente, da vontade dos trocadores. "Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem" (p. 150).

2) Os diferentes tipos de trabalho privado são reduzidos às proporções quantitativas, isto é, "o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe" e "a determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias" (p. 150).

*10º parágrafo, p. 150: Modo de apresentação e forma de Dinheiro*

1) A reflexão sobre o modo de apresentação do capitalismo: a análise científica sobre as formas da vida humana segue o oposto do movimento real ou histórico. As mercadorias e a sua circulação estão historicamente prontas: a análise dos preços das mercadorias – determinação da magnitude do valor – é a expressão comum de todas as mercadorias em dinheiro. Agora, a reflexão começa "após a festa" (*post festum*), afirma Marx.

2) Forma de dinheiro ou forma equivalente: essa forma final do mundo das mercadorias, a forma de dinheiro, esconde o aspecto social do trabalho privado e as relações sociais entre os trabalhadores. Portanto, essas relações aparecem como relações entre objetos materiais. O dinheiro é a encarnação universal do trabalho humano abstrato: "É justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados" (§ 10, p. 150). Quando os produtores de casacos trazem essas mercadorias em relação ao linho, ou com o ouro ou a prata, que é o equivalente universal, a relação entre o trabalho privado e o trabalho social da sociedade aparece como forma de dinheiro.

*11º parágrafo, p. 151: Categorias econômicas e produção de mercadorias*

1) As categorias da economia burguesa consistem nessas formas: as formas de pensamento que validam as relações de produção ou o modo de produção social historicamente determinado, isto é, a produção de mercadorias. As categorias



econômicas são, portanto, formas de pensamento objetivas e não meras projeções subjetivas da consciência.

2) O misticismo do mundo das mercadorias e as mágicas dos produtos do trabalho com base na produção de mercadorias desaparece se nos reportarmos a outras formas de produção, em que os produtos não têm o caráter de mercadorias.

*12º parágrafo, p. 151-152: Robinson Crusoe e valor*

1) Marx compara a economia política a Robinson Crusoe em sua ilha enquanto executa trabalhos úteis, diferentes modos de trabalho humano e o tempo de trabalho que as quantidades de produtos custaram em média.

2) As relações entre Robinson Crusoe e os objetos contêm todos os determinantes essenciais do valor, mas não o de produção de mercadorias.

*13º parágrafo, p. 152: Relações sociais de dependência pessoal*

1) O romance de Robinson Crusoe é diferente da Europa medieval. Aqui, temos relações de dependência pessoal (servos e senhores). As transações da sociedade como serviços são formas de pagamento. A corveia pode ser medida pelo tempo, assim como o trabalho que produz mercadorias, mas a medida gasta a serviço de seu senhor é uma quantidade de sua própria força de trabalho pessoal.

2) Nessa sociedade, todas as relações sociais aparecem como relações pessoais e não são disfarçadas como relações sociais entre as coisas e os produtos do trabalho.

*14º parágrafo, p. 152-153: Trabalho comum X Mercadorias*

1) O trabalho em comum encontra-se na indústria rural patriarcal de uma família camponesa, que produz milho, gado, linho etc. para uso próprio. Essas coisas defrontam-se com a família como muitos produtos de seu trabalho comum, mas eles não se defrontam como mercadorias.

2) A força de trabalho é medida pelo tempo de trabalho, que é regulada por diferenças de sexo e idade, bem como por variações sazonais nas condições naturais do trabalho como característica social do próprio trabalho que atuam como instrumentos da força de trabalho conjunto da família.

*15º parágrafo, p. 153: Produto individual (R. Crusoe) e social (Associação)*

Marx toma um exemplo de uma associação de pessoas livres, trabalhando em conjunto com os meios de produção realizados em comum. Todas as características

do trabalho de Robinson Crusoe são repetidas aqui, mas com a diferença de que são sociais em vez de individuais. A produção total de associação é produto social, tanto na produção como na distribuição.

*16º e 17º parágrafos, p. 153- 154: Sociedade de mercadorias e religião*

1) A sociedade dos produtores de mercadorias consiste em uma relação social de produção, ou seja, eles tratam seus produtos como mercadorias, portanto, como valores, que é um "trabalho humano igual" ou trabalho abstrato.

2) As religiões mais apropriadas para o desenvolvimento burguês são a versão do cristianismo no protestantismo, por causa do culto religioso da pessoa em abstrato. A ideia de igualdade e liberdade das pessoas humanas surgiu com o cristianismo, que fundamentou essas categorias na comunidade.

*18º parágrafo, p. 154: Economia Política e a categoria valor*

1) A economia política descobriu a categoria valor, mas analisou o valor e a sua grandeza de forma incompleta. Nunca perguntou por que o trabalho é expresso em valor e por que a medida do trabalho é expressa na grandeza do valor do produto.

2) Para os economistas políticos, essas categorias parecem evidentes e a sua consciência burguesa não percebe que o processo de produção domina os seres humanos. Por isso, eles entendem isso como uma necessidade natural evidente como o trabalho produtivo.

*19º parágrafo, p. 154-156: Economistas clássicos e fetichismo*

- Os economistas clássicos são enganados pelo fetichismo ligado à mercadoria e à aparência objetiva da determinação do valor dos produtos. Esse valor aparece como propriedade natural dos produtos do trabalho, ou seja, uma naturalização do produto social do trabalho.

*20º parágrafo, p. 157: A forma da mercadoria e seu fetiche*

1) A forma da mercadoria é a forma mais geral e a menos desenvolvida da produção burguesa, no entanto, seu caráter fetichista ainda é fácil de penetrar. No entanto, quando chegamos a formas mais concretas, essa aparência de simplicidade desaparece.

2) Marx coloca muitas questões, por exemplo, de onde surgiram as ilusões do Sistema Monetário? Ele não vê ouro e prata representando o dinheiro como uma relação social de produção, mas apenas como forma de objetos naturais.

*21º parágrafo, p. 157-158: Categorias e confusão dos economistas*

1) A forma da mercadoria é um objeto de valor de uso, porque a mercadoria interessa as pessoas. O que pertence aos objetos é o valor e torna-se um meio de valor de troca.

2) Marx ironiza os economistas através de um diálogo em que eles expressam a alma das mercadorias.

*22º parágrafo, p. 158: Valor de uso, Valor, Valor de troca*

1) Os economistas pensavam ter descoberto que o valor de uso dos objetos fosse inerente aos próprios objetos, ou seja, que o valor de uso das coisas se realizasse sem a troca, isto é, numa relação imediata entre coisas e seres humanos. No entanto, seu valor é realizado apenas na relação de troca, ou seja, em um processo social.

2) Marx critica essa teoria dos economistas, pois o valor do uso apenas se realiza na relação do ser humano e o objeto. O valor faz parte dos objetos enquanto eles são o produto de um processo social de produção. Os economistas naturalizam o valor e, com isso, tornam a mercadoria infinita. Ora, isso é uma aparência falsa que surge na consciência dos economistas, pois eles defendem que a produção capitalista é a forma natural da produção. Por isso, costuma-se dizer que o capitalismo é o fim da história, ou seja, o capitalismo não é uma totalidade finita, mas infinita. A teoria do fetichismo explica, ao contrário, que a mercadoria é finita, embora os economistas construam o fetichismo da mercadoria como infinita.

A estruturação do texto de Marx sobre o fetichismo da mercadoria teve a finalidade de apresentar o conteúdo deste texto programático, pois ele sintetiza os desdobramentos de *O Capital*. Nosso objetivo é focar apenas na análise dos cinco primeiros parágrafos como uma amostra da teoria do fetichismo.

## **2.2 Fetichismo da mercadoria e suas oposições**

*Oposição sensível x suprassensível:* Marx começa descrevendo o fetichismo da mercadoria, na sua imediatidade sensível, como um produto do trabalho humano a fim de satisfazer suas necessidades básicas como um valor de uso. Porém, aqui, surge uma primeira oposição entre a 'coisa sensível' que é útil ao ser humano e a

'coisa suprassensível'. Quando surge essa oposição? No momento em que o objeto é transformado em mercadoria. Marx fornece o exemplo da mesa que, ao tornar-se mercadoria, transcende os sentidos, ou seja, torna-se algo metafísico (ver § 1). O fetichismo é descrito como algo cheio de "sutilezas metafísicas e melindres teológicos e misterioso". O fetiche incorpora-se no objeto sensível que se torna, misteriosamente, um objeto suprassensível e eleva-se teologicamente como a deusa mercadoria.

*Oposição entre qualidade de trabalho x quantidade de tempo:* as qualidades do trabalho implicam o dispêndio da força de trabalho humano. Esse trabalho torna-se abstrato, isto é, qualitativamente igual nas diferentes mercadorias. A qualidade do trabalho difere, apenas, na sua quantidade, pois um trabalho é medido pela quantidade de tempo para produzir uma mercadoria. Então, a oposição entre qualidade e quantidade ocorre assim: a medida do trabalho pela quantidade de tempo pressupõe a redução da qualidade do trabalho através do dispêndio da força de trabalho humano no sentido fisiológico, isto é, o trabalho humano abstrato igual exteriorizado nas mercadorias (ver § 2). O fetichismo torna-se místico, pois a mercadoria não é mais identificada em sua qualidade, mas ela aparece como valor de troca quantificado: igual trabalho humano abstrato. Na produção de mercadorias, essa medida do trabalho aparece no valor e sua grandeza no produto. O trabalho abstrato quantificado torna-se uma rede mística que une toda a realidade.

*Oposição entre relação produtores X relação mercadorias:* o próximo nível da mercadoria é a esfera social. O trabalho humano imediato exterioriza-se em forma física em algum objeto. Essa força de trabalho exterioriza-se em algum produto que se torna mercadoria. A medida da quantidade de trabalho exteriorizado na mercadoria é quantificada para calcular o valor dos produtos do trabalho. Então, a relação entre os produtores passa a ser mediada pela relação com as mercadorias (ver § 3). O fetiche determina-se como enigma, pois a mercadoria torna-se algo incompreensível ou ambíguo. Os produtores necessitam decifrar o enigma da mercadoria para compreender o oráculo proferido na relação com as mercadorias.

*Contradição entre relação social dos produtores de mercadorias X relação social entre as mercadorias:* as oposições da forma mercadoria alcançam seu nível mais elevado na contradição entre os produtores e os produtos, entre o trabalho dos

produtores e as mercadorias, entre sensível e suprassensível, entre sujeito e objeto. A mercadoria assume a forma de fantasma misterioso, isto é, uma imagem que aparece sob a forma de um objeto sensível que é a própria mercadoria (ver § 4). Ora, este é o fenômeno do fetichismo em que uma imagem incorpora-se num objeto chamado mercadoria e ela passa a ter autonomia. Assim sendo, as mercadorias autônomas excluem-se umas às outras e excluem também os produtores de si. Eis o fetiche da mercadoria determinada em plenitude. As mercadorias passam a ter "vida própria", ou seja, são as deusas a quem os produtores devem reverência e subserviência. Esse fenômeno do fetichismo é próprio "do mundo das mercadorias", isto é, surge historicamente na sociedade capitalista em que o trabalho social produz mercadorias (ver § 5).

O fetichismo é, portanto, uma relação social entre pessoas mediada por coisas. O resultado é a aparência de uma relação direta entre as coisas e não entre as pessoas. As pessoas agem como coisas e as coisas como pessoas. O caráter enigmático do produto de trabalho provém da própria forma mercadoria. O misterioso da forma mercadoria consiste numa relação social existente fora deles, entre objetos. As mercadorias assumem uma relação externa aos seres humanos, passam a ter vida própria, tornam-se figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os próprios seres humanos.

Reconstruímos a estrutura do texto sobre o fetichismo em *O Capital I* de Marx. Constatamos a conexão entre o fetichismo como fenômeno objetivo e subjetivo, como fato social objetivo e como fenômeno da consciência dos membros da sociedade burguesa. A reconstrução desse item é importante, porque ele contém em si, segundo Christian Iber, o todo da teoria marxiana.

Apresentamos também, acima, a teoria da infinitude de Hegel, a qual fundamenta o idealismo da filosofia e sua própria filosofia. Para Iber (2013), isso será útil a Marx, uma vez que o seu materialismo consiste em contestar que o finito se suprassume no infinito e que a contradição encontra sua reconciliação no infinito. O finito permanece uma contradição que não se dissolve. O "perecer do perecer" é uma ilusão idealista, afirma Marx, pois o finito não se suprassume no infinito. Com Feuerbach, Marx assevera: o finito tem uma natureza que não pode ser

suprassumida. A idealidade do finito, que Hegel alveja, é apenas um aspecto, não o todo do finito.

A questão é, para Christian Iber, a seguinte: há também em Hegel um fetichismo, sobretudo, em sua Lógica? Marx opina que sim, pois Hegel tornaria o pensar sujeito sob o nome da ideia que age na lógica e no mundo. Porém, o fundamento desse fetichismo dos pensamentos é diferente entre os dois: em Marx, o fundamento do fetichismo é a mediação objetiva das relações sociais através de coisas, isto é, trata-se de uma naturalização das relações sociais, enquanto, em Hegel – segundo Marx – o fundamento do fetichismo dos pensamentos é a transformação do pensar em um sujeito autônomo como ideia. Então, não é o ser humano que pensa, mas é a ideia lógica no ser humano que pensa. Trata-se de uma transformação metafísica do pensar, ou seja, o pensar é transformado em um fundamento metafísico. Em síntese, para Iber, o fetichismo em Marx é um fetichismo social – a dominação social entre pessoas aparece necessariamente como dominação de coisas sobre as pessoas. Enquanto o fetichismo, em Hegel, é um fetichismo do pensar que está fundamentado na autoalienação metafísica do pensar humano (ver Iber, 2013).

### **3 Contradição que move o mundo: finitude x infinitude**

#### **3.1 Finitude das mercadorias e do fetiche infinito**

Tanto para Hegel quanto para Marx, as coisas enquanto tais são finitas. Marx entende, porém, que as coisas finitas não podem ser suprassumidas na infinitude. Nós temos que viver e lidar com a contradição das coisas finitas. Essa contradição não pode ser dissolvida, ou seja, essa negatividade não é suprassumível. Segundo Christian Iber, Hegel defende a soberania do pensar infinito sobre o mundo, enquanto Marx entende, de um lado, que a relação do pensar infinito com o mundo é apenas um aspecto do ser humano; de outro, a relação prática com o mundo é pensável, mas não suprassumível pelo pensar.

Os defensores do capitalismo, conforme Iber, afirmam que, apenas como mercadorias, as coisas podem desempenhar um papel econômico, ou seja, apenas

uma economia monetária é racional. Isso é a infinitização das coisas finitas como mercadorias. A produção de bens será sempre o infinito produzir de mercadorias. Marx afirma que isso é uma ideologia, pois as coisas enquanto tais podem ser utilizadas como objetos econômicos, isto é, as coisas finitas podem ser organizadas racionalmente como objetos econômicos. As coisas não precisam afirmar-se como mercadorias, assim como ocorre no capitalismo. Planejamento racional da produção e da distribuição das coisas finitas para a satisfação das necessidades humanas, ao invés da concorrência pelo dinheiro, seria um materialismo racional na teoria e na prática econômica e política. Tomemos as coisas finitas e nossos projetos nas nossas próprias mãos, afirma Iber.

Marx decifra o fetichismo da mercadoria, explicando que a produção das mercadorias não é um fenômeno social eterno e infinito, mas finito, isto é, histórica e socialmente determinado. Para Iber, o capitalismo não é o fim da história, mas apenas o fim da história natural. A teoria marxiana revela o capitalismo como uma totalidade finita, historicamente determinada e abre, com isso, um horizonte para uma nova sociedade mais humana no futuro.

O idealismo hegeliano é o idealismo absoluto como unidade do idealismo e do realismo. O materialismo marxiano é um idealismo sem absoluto, um materialismo com a unidade do realismo e do idealismo, conclui Iber.

### 3.2 Da finitude à infinitude, do abstrato ao concreto

Apresentamos, agora, o ponto de vista de Hegel face à crítica de Marx de que o pensamento lógico é a autoalienação metafísica do pensar humano, isto é, a resposta à crítica de Marx ao idealismo. A resposta hegeliana, afirma Federico Orsini, defende a neutralização da oposição entre realismo e idealismo, que Marx continua mantendo como válida. Acusar Hegel de hipostasiar o pensamento humano equivale a fazer a pressuposição de que o pensamento seja um predicado, exclusivamente, humano, mas é justamente essa ideia da filosofia moderna que Hegel está criticando, ressalta Orsini.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Federico Orsini. Contribuição para uma relação crítica entre Hegel e Marx. Seminário sobre Leitura de *O capital* de Marx 2016/01. Porto Alegre: PPG Filosofia PUCRS, 07.03.2016. Nesse texto, Orsini, escreve sobre a relação Hegel-Marx, baseando-se, especialmente, nas teses do texto de Roberto Fineschi "Hegel e Marx" de 2006.

Reconstruímos, brevemente, o texto de Orsini que tem, como base, as teses de Roberto Fineschi (2006) em três pontos: a interpretação marxiana de Hegel, sua origem e pertinência.

a) *Hegel segundo Marx*: para Marx, Hegel transforma o processo real em um processo da autoconsciência em que a subjetividade humana absorve, no puro pensar, a objetividade, ou seja, o pensar é o sujeito que torna o real mero predicado em que a matéria está destinada a ser supracumida pela autoconsciência, reconhecendo o real como produto da própria exteriorização. Essa é a posição do jovem Marx exposta nos *Manuscritos* de 1844 e usada na *Sagrada Família* (1845). Em outras palavras, ele qualifica a filosofia hegeliana como a filosofia da autoconsciência em que o Eu absoluto "cria 'mentalmente' o mundo, formando um ciclo de alienação e retorno para si a partir da alienação" (Orsini, 2016, p. 2).

Essa leitura marxiana permanecerá ao longo de sua vida, porém, há uma diferença entre o jovem Marx e o maduro, que, a partir de 1857, constrói o modelo teórico para *O Capital*. Enquanto o jovem Marx qualifica o método da descida do abstrato para o concreto como sendo algo metafísico ou místico, o Marx maduro considera apropriado tal procedimento em que o método científico recria e reproduz o real no pensamento. Essa mudança na compreensão da relação entre abstrato e concreto, que reconhece o mérito hegeliano em detrimento de Feuerbach, não modifica de modo geral a leitura marxiana de Hegel, que é o da esquerda hegeliana, afirma Orsini.

b) *Marx e a esquerda hegeliana*: Marx lê os textos de Hegel, sobretudo, a *Filosofia do Direito* e o capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*, a partir da esquerda hegeliana (Feuerbach, Bruno Bauer etc.). Porém, o Marx maduro reavalia, de um lado, sua posição, afastando-se da tese da inversão sujeito-predicado (Feuerbach), de outro, permanece uma visão de fundo que considera Hegel um místico-neoplatônico em que o universo material é uma emanção do pensamento imaterial. Marx reconhece o valor do método dialético, porém, esse método é usado para construir um sistema místico em que o pensar cria a realidade material através do conceito. Daqui, surge a oposição materialismo x idealismo que se prolonga nos textos de Marx e Engels. Essa oposição "equivale a afirmar que a reconstrução



conceitual (ou 'ciência') não cria, mas *recria* um concreto que, como tal, em sua materialidade, preexiste a sua formulação conceitual" (Orsini, 2016, p. 3).

c) *Do concreto ao abstrato (Da finitude à infinitude: investigação), do abstrato ao concreto (Da infinitude à finitude: apresentação)*: a oposição idealismo e materialismo precisa ser bem entendida, pois afirmar que a matéria preexiste ao pensar, e não vice-versa, baseia-se na identificação acrítica do pensar (ideia) com o material (real), pois a chamada inversão dialética do Marx d'*O Capital* não confere primazia do conhecimento sensível do finito sobre o pensar como infinito, mas compreende o duplo movimento do método: a subida do concreto para o abstrato e, depois, da descida do abstrato para o concreto. Em outros termos, Marx começa com a análise conceitual do material empírico histórico elaborado pelos economistas clássicos da mercadoria como célula econômica (método da investigação), para, depois, apresentar a dialética da mercadoria através dos conceitos em *O capital* (método da apresentação).

Então, não há uma inversão da dialética hegeliana, mas o uso dela para analisar a mercadoria, pois, para Hegel, "o conhecimento produz o real, mas não no sentido de criar a materialidade dele" (p. 4). A Filosofia reconstrói de forma conceitual o material empírico e a representação objetiva. Por isso, "tanto a 'inversão' do método quanto o 'materialismo' reivindicados por Marx são, de fato, pseudoquestões, a saber, questões que surgem unicamente de sua recepção de Hegel, recepção que hoje aparece como uma imposição desconectada da interpretação rigorosa dos textos hegelianos" (p. 4).

À medida que Marx avança na elaboração da teoria do sistema de produção capitalista, observa Orsini, ele afasta-se do jovem hegeliano, para se tornar um pensador dialético. Marx elabora a teoria do processo histórico que se diferencia daquela hegeliana, não por causa do problema idealismo e materialismo, mas pela definição de quais seriam os sujeitos e as formas desse processo. Enfim, uma abordagem proveitosa da relação entre Hegel e Marx exige tomar o caminho do método dialético, abandonando "a ótica da autocompreensão marxiana de sua relação com Hegel" (p. 5), proveniente de sua fase juvenil.

## Referências

BELLOFIORE, R. "Lost in Translation: Once Again on the Marx-Hegel Connection", In: "Marx's Capital and Hegel's Logic", pp 164-188, 2014.

FINESCHI, R. *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*. Roma: Carocci, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. A Doutrina do Ser (1832)*. Trad. C. Iber et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

IBER, C. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo*. Um comentário sobre o livro I de *O capital* de Karl Marx. Porto Alegre: Editora Fi/EDIPUCRS, 2013.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

ORSINI, F. *Contribuição para uma relação crítica entre Hegel e Marx*. Seminário sobre Leitura de *O capital* de Marx 2016/01. Porto Alegre: PPG Filosofia PUCRS, 07.03.2016.

\_\_\_\_\_. *Passagem. Observação 2: O Idealismo*. Material usado em Seminário Doutrina do Ser de Hegel, Porto Alegre: PUCRS, dia 05.06.2017, p. 3-4.

## 2. Sistema e silogismo em O Capital<sup>1</sup>

O debate acerca das continuidades e descontinuidades entre Hegel e Marx tem sido recorrente na historiografia da Filosofia desde o final do séc. XIX. De maneira sintética, pode-se dividir os intérpretes da relação entre Hegel e Marx em dois grandes flancos: de um lado, aqueles que desejam depurar o pensamento de Marx das influências hegelianas (e.g., Galvano della Volpe, Lucio Colletti e Louis Althusser) e, de outro, aqueles que desejam manter a relação Hegel-Marx e tomam o segundo como um materialista situado, de alguma forma, no quadro conceitual do primeiro (e.g., Georg Lukács, Herbert Marcuse). O segundo grupo, por sua vez, caracterizou-se pela divisão em três grandes eixos temáticos que, em diversos momentos, misturam-se e retroalimentam-se de acordo com o modo como seus intérpretes entenderam o sistema hegeliano e os *loci* de seus argumentos-chave: aqueles que viram as ideias da práxis subjetiva e ontologia social como os elos que ligam Hegel a Marx julgaram a *Fenomenologia do Espírito* o texto fundamental de Hegel; aqueles, por sua vez, que tenderam a comparar os pontos de vista de Hegel e Marx sobre política, sociedade civil e os fundamentos do Estado, tomaram a *Filosofia do Direito* como texto principal de Hegel; e, finalmente, aqueles que enxergaram o eixo do marxismo hegeliano e, portanto, da continuidade entre Hegel e Marx, a explicação nas ciências sociais através do recurso à *Ciência da Lógica*. Essa reconstrução da relação entre Hegel e Marx a partir dos pressupostos estruturais de *O capital* tem várias interpretações; não obstante, em perspectiva geral, afirma-se que diversos aspectos da ciência dialético-sistemática de Hegel são relevantes à compreensão de *O capital* na medida em que ele viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes em que a ordem expositiva das categorias é disposta para explicitar conceitualmente um todo concreto existente, empreendimento discutido pela primeira vez por filósofos alemães na esteira de Adorno (e.g., Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt e Michael Henrich)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste capítulo foi publicada em: BAVARESCO, A.; LARA, E. G. *Sistema e silogismo em O Capital*. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 62, n. 1, p. 187-202, 22 maio 2017.

<sup>2</sup> Para uma revisão dessa Literatura, BELLOFIORE, R.; REDOLFI, T. R. The Neue Marx Lektüre. Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radicaç Philosophy*, n. 189, p. 24-36, 2015; WOLF, D. Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie. Eine kritische

No âmbito da filosofia anglófona, diversos autores buscaram reconstruir a teoria marxista a partir da ciência dialético-sistemática hegeliana. Uma série de análises acerca da relação entre a *Ciência da Lógica*, de G. W. F. Hegel, e *O capital*, de K. Marx, tem aparecido na literatura recente sob a denominação abrangente de "Nova Dialética" ou "Dialética Sistemática" (e.g., Christopher J. Arthur, Patrick Murray, Geert Reuten e Tony Smith), cujos autores procuram distinguir-se daquela que consideram a "antiga" dialética marxista, a *Diamat*<sup>3</sup>, expressa na dialética histórica e, de maneira geral, nas interpretações lógico-históricas de *O Capital*, na medida em que não se preocupariam com a influência de Hegel sobre a teoria da história de Marx e com o eventual triunfo do socialismo, mas com a influência da Lógica de Hegel na teoria marxiana do capitalismo em *O capital* numa sociedade histórica específica através da construção de uma dialética sistemática que articule as relações dessa ordem social determinada – i.e., o capitalismo, em oposição a uma dialética histórica dos sistemas sociais. No contexto da literatura marxista de língua inglesa, esses autores reagem, de maneira geral, contra o "marxismo analítico" – sobretudo no que diz respeito às suas pautas demasiadamente pragmáticas, informadas por teorias da escolha racional e pelo individualismo metodológico.

Em outras palavras, trata-se de um programa que gira, grosso modo, em torno da chave de leitura de acordo com a qual Engels e as abordagens histórico-materialistas não compreenderam *O capital* tanto no que diz respeito à dialética da natureza quanto no que concerne a uma interpretação lógico-histórica da mesma obra.<sup>4</sup> De acordo com essa análise, em *O Capital*, há fases de narrativa histórica (e.g.,

---

Auseinandersetzung mit Schriften von Hans-Georg Backhaus und Helmut Reichelt. In: WOLF, D.; PARAGENINGS, H. (Eds.). *Zur Konfusion des Wertbegriffs: Beiträge zur "Kapital"-Diskussion*. Hamburg: Argument-Verlag, 2004. A chave de leitura da relação Hegel-Marx é fornecida por LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx's method*. Maryland: Lexington Books, 2006. Ver também, para uma breve história da relação entre os dois filósofos, FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin's Press, 2000. p. 1-33. Sobre a *Nova Dialética*, KINCAID, J. The New Dialectic. In: BIDET, J. (Ed.). *Critical companion to contemporary Marxism*. Historical materialism. Leiden; Boston: Brill, 2008.

<sup>3</sup> O termo "Diamat" é um acrônimo para "materialismo dialético" (em alemão, *dialektischer Materialismus*), expressão forjada por Joseph Dietzgen e vulgarizada em escritos marxistas stalinistas que parecem comprometer o sentido marxiano de sua concepção materialista da história.

<sup>4</sup> De acordo com Fred Moseley, na leitura engelsiana de *O Capital*, as categorias lógicas de Marx correspondem a uma periodização esquemática do processo real da história. Essa interpretação assenta-se no pressuposto de que o tema da Parte 1 do Volume I não é o capitalismo, mas uma "produção de mercadorias simples" pré-capitalista em que os produtores possuem seus próprios

a seção final do Volume 1, sobre a acumulação primitiva de capital). Há também uso de evidência empírica (como na jornada de trabalho). No entanto, estes estão estritamente subordinados a uma abordagem do capitalismo como um sistema autossustentável de elementos interdependentes. A nova dialética argumenta que a Lógica de Hegel exerce influência central em *O capital* porque permitiu que Marx desenvolvesse um tipo de argumento em que os mecanismos essenciais do capitalismo como sistema poderiam ser explicados e criticados em termos de interdependência e necessidade dialética. A ordem de apresentação dessas categorias não coincide, então, com a ordem em que aparecem na história (Smith, 1990, p. 4-5).

*No sentido mais especulativo, o modo do ser aí de um conceito e sua determinidade são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado (Hegel, 2010, §32, anotação).*

Dois foram os principais ímpetus a essa interpretação: as leituras não-metafísicas de Hegel (sobretudo, na filosofia de língua inglesa) e a edição completa das obras de Marx e Engels (o MEGA, iniciada em 1927) —, dentre as quais a publicação dos *Grundrisse* (escritos em 1857-1858, mas publicados em 1939-1941), talvez tenham exercido a influência mais significativa. Dentre essas obras, a publicação dos *Grundrisse* (escritos em 1857-1858, mas publicados em 1939-1941) talvez tenha desempenhado o papel mais significativo nas interpretações de *O Capital*. Para esses intérpretes, o eixo do marxismo hegeliano e, portanto, da interpretação das continuidades e rupturas de Marx em relação a Hegel deixa, então, de ser as ideias de práxis subjetiva e ontologia social e passa a ser a explicação nas ciências sociais. Essa abordagem da continuidade entre Hegel e Marx numa

---

meios de produção e não há trabalho assalariado (MOSELEY, 1993).

determinada ordem social como um sistema de relações categoriais específico utiliza o método dialético para analisar a realidade social capitalista. A partir da leitura de autores de uma interpretação "não-metafísica" de Hegel, Tony Smith<sup>5</sup> argumenta que a Lógica de Hegel pode ser interpretada em termos materialistas.

O argumento de Smith é que a "lógica dialética [...] é [...] o conjunto de regras em operação quando estabelecemos as transições de categorias simples e abstratas às [categorias] complexas e concretas" (Smith, 1993, p. 97, tradução dos autores). Essa abordagem<sup>6</sup> identificou, na obra de Hegel, o empreendimento de estabelecer a maneira pela qual o pensamento deve funcionar a fim de produzir uma reconstrução inteligível do mundo real.

*No sentido [hegeliano do termo][,] a "racionalidade" de qualquer [âmbito][...] ontológico é constituída por uma completa mediação de universalidade, particularidade e singularidade [nesse âmbito]. Tal racionalidade é estabelecida teoricamente [a partir da reconstituição das] determinações fundamentais [desse âmbito][...] como um sistema de silogismos no qual cada uma das funções do conceito [universalidade, particularidade, individualidade], na medida em que é [mediada] para se fundir com o outro extremo, é unido a si próprio e produz a si mesmo (Smith, 2014, p. 28, tradução dos autores).*

De acordo com essa análise, a Lógica de Hegel é um exame sistemático das categorias que a ciência e a filosofia precisam a fim de compreender o universo de forma racional e científica. O que é necessário, portanto, é uma teoria que capte a complexidade da realidade aqui, evitando todo reducionismo unilateral. A fim de analisar a interpretação silogística de *O capital* fornecida por Smith, o presente capítulo reconstrói brevemente sua interpretação da teoria hegeliana do silogismo e sua aplicação à *Filosofia do Direito* e ao *O Capital*.

---

<sup>5</sup> Tony Smith é professor no Departamento de Filosofia da Iowa State University.

<sup>6</sup> Tony Smith cita nomeadamente os trabalhos de Hartmann (1972, 1979), Pinkard (1979, 1988) e White 1983.

## 1 O silogismo segundo Tony Smith

A Lógica de Hegel é composta por uma progressão de categorias. Algumas dessas categorias definem princípios, quadros explicativos gerais; outras, quadros gerais do que deve ser explicado; além delas, outras ainda definem os dois ao mesmo tempo. O que é principiado é sempre uma multiplicidade, um conjunto de diferenças. A dialética do princípio e do principiado pode ser descrita em termos de uma "unidade de unidade na diferença". Um princípio, para Hegel, não é simplesmente uma categoria que empregamos para fazer o que é principiado inteligível para nós. Um princípio não deve ser tomado como algo meramente subjetivo, pois capta a inteligibilidade do que é em si mesmo objetivo. Em outras palavras, para Smith, o termo princípio deve ser tomado em um sentido ontológico em vez de epistemológico. Para ele, Hegel assume um conjunto de determinações objetivas fundamentais do mundo que podem ser compreendidas pelas determinações do nosso pensamento. Neste sentido, podemos pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas determinações essenciais. Assim, uma vez que podemos compreender o mundo, a ordenação das determinações essenciais do nosso pensamento será também o ordenamento das determinações essenciais do mundo. Para Smith, a lógica de Hegel, ainda que pareça idealista, na medida em que concerne às determinações do pensamento, está baseada, entretanto, na premissa de que essas determinações materialistas de pensamento correspondem às determinações da realidade.

Smith explica que dizer que a dialética é desempenhada em diferentes níveis é afirmar que há diferentes maneiras em que a unidade da unidade e da diferença podem ser categorizadas, algumas um pouco mais complexas e concretas que outras. Assim, sua leitura considera a teoria do silogismo como etapa na ordenação das diferentes estruturas de "princípio" e "principado". Nem todos os princípios e nem todos os modos de categorização dos "principiados" estão no mesmo nível. Determinados princípios são mais complexos que outros, capazes de compreender estruturas explicativas mais concretas — neste sentido, o mesmo vale para as estruturas que definem o que deve ser explicado. A estrutura "silogismo-objeto" é ainda mais concreta e complexa que as estruturas anteriores como "Fundamento-

Existência" (Smith, 1993, p. 9-10) e "Correlação- Efetividade" (Smith, 1993, p. 9-10). Quando uma mediação baseia-se na natureza essencial do que é mediado, a relação é mais complexa e concreta que uma mera correlação que pode ou não ser exterior ao que é correlacionado. "A Lógica de Hegel capta essa diferença [...] através da [...] ordenação sistemática de categorias", começando pelas "[...] categorias [...] mais abstratas e simples e [prossequindo,] passo a passo[,] a etapas progressivamente mais concretas e complexas" (Smith, 1993, p. 8-9, tradução dos autores), o que nos leva ao ponto culminante da Lógica como um todo. O que torna estas últimas distintas é que as correlações externas não decorrem da natureza essencial do que é correlacionado.

Voltando-se ao que deve estar baseado em princípios (o objeto, no sentido hegeliano do termo), Hegel escreve o conhecido aforisma de que "tudo o que é racional é um silogismo", ou seja, todo o inteligível, na medida em que é inteligível, é um universal que, através da particularidade, é unido com a individualidade. As mesmas duas características descritas acima concernem ao principiado (o objeto) como ao princípio (o silogismo). Como princípio, o silogismo conecta três momentos: universalidade (U), particularidade (P) e individualidade (I)<sup>7</sup>. Como principiados, os objetos são indivíduos mediados por particularidades essenciais a eles, enquanto indivíduos, e essas particularidades, por sua vez, são mediadas através de um universal essencial às particularidades. Como princípio, nenhuma premissa é suficiente para captar a inteligibilidade do seu objeto e qualquer tentativa de concluir que há uma ligação entre I e U através de premissas que asserem uma conexão entre I-P e P-U deixa estas últimas afirmações injustificadas. Da mesma forma, qualquer tentativa de derivar P-U de P-I e I-U deixa as duas últimas premissas sem mediação; e, finalmente, qualquer tentativa de conectar I-P através de I-U e U-P trata essas premissas como simplesmente dadas imediatamente.

*I-P-U, P-I-U e I-U-P [...] são as três figuras tradicionais da teoria aristotélica do silogismo. Na sua interpretação mais abstrata[,] essas três figuras compõem o*

---

Smith utiliza a palavra inglesa *Individuality* (individualidade) para traduzir o termo alemão *Einzelheit*. Embora, na língua portuguesa, utilize-se nas traduções de Hegel, em seu lugar, o termo "Singularidade". No presente artigo, manteremos o termo "Individualidade" considerando as aplicações que o autor faz em sua análise.



*silogismo da Existência [Ser aí]. No próximo nível [...], o silogismo da reflexão, as mesmas três figuras recebem uma interpretação provisória mais adequada no silogismo da totalidade [Tódidade], o silogismo da indução [...] e o silogismo da analogia. Uma interpretação ainda mais concreta e complexa deles vem com o silogismo Categórico, o silogismo hipotético e o silogismo disjuntivo. Em conjunto, estas três figuras compõem o silogismo da necessidade. Finalmente, o silogismo da existência, o silogismo da reflexão e o silogismo da Necessidade [...] são interpretados em termos das imagens I-P-U, P-I-U, e I-U-P [...]. [...] o que é importante notar é a insistência de Hegel que, em qualquer nível[,] [...] um dos três deve ser mediado pelos outros dois a fim de fornecer uma explicação adequada. (Hegel também aborda o silogismo matemático no final da seção sobre o silogismo da existência [ser aí], mais para induzir o que ele considerava ser o axioma básico de matemática do que para qualquer outra coisa) (Smith, 1993, nota n° 5, p. 12, tradução dos autores).*

Para silogismos operarem como princípios, um sistema de todas as três figuras do silogismo é necessário – I-P-U, P-I-U, e I-U-P. Apenas o sistema de silogismos como um todo (Ser aí, Reflexão e Necessidade) serve enquanto princípio de explicação a esse nível de teoria. Smith encontra duas características principais aqui: em primeiro lugar, cada determinação é completamente mediada com as outras duas; e, em segundo, cada determinação leva, por sua vez, o papel do meio-termo, cuja função é mediar os extremos em uma única totalidade. Cada determinação do objeto é completamente mediada com os outros dois. E não se pode exigir qualquer prioridade ontológica final ao objeto individual, para as particularidades essenciais a ele ou para o essencial universal a essas particularidades. Ontologicamente, cada um desses momentos é em si uma totalidade, cada um igualmente exige a mediação com os outros dois.

## **2 Silogismo e teorias sociopolíticas**

Retomando Hegel, Smith destaca que, na esfera prática, o Estado é um Sistema

de três silogismos<sup>8</sup>. Ele lembra que nenhum marxista pode aceitar a maneira hegeliana de categorizar o reino sociopolítico em que instituições do Estado podem ter um grau considerável de autonomia relativa. Na sociedade capitalista, as instituições estatais tendem a favorecer os interesses do capital. Neste sentido, contra Hegel, para Marx, o Estado não pode ser classificado como uma instituição neutra, acima dos interesses particulares da sociedade civil, pois os interesses do capital exercem uma influência desproporcional sobre a política de Estado, o que impede que este encarne a universalidade reivindicada por Hegel. Da mesma forma, Smith lembra que o nível da sociedade civil não é, como Hegel acredita, simplesmente um reino da particularidade em que os interesses particulares da classe agrícola, a classe executiva e a classe de servos estão em um balanço relativamente harmonioso. Smith remete a Marx e recorda que há um antagonismo de classe irreconciliável dentro da classe agrícola, entre fazendeiros capitalistas e assalariados agrícolas, e, dentro da classe industrial, entre capitalistas industriais e trabalhadores assalariados industriais. Assim, ainda que Smith considere Hegel um crítico do capitalismo nascente de seu tempo – embora visse seu próprio trabalho como uma contribuição à regeneração moral e intelectual –, o aparato lógico-ontológico da sua teoria do silogismo é incorporado à teoria de Marx mesmo quando a teoria sócio-política hegeliana é rejeitada. Neste sentido,

*[a] dimensão crítica da Lógica do Conceito de Hegel não deve ser surpreendente àqueles familiarizados com suas avaliações normativas da tirania do antigo Egito, comunidades religiosas sujeitas aos ditames de um Deus externo [...], ou o Terror Absoluto de Robespierre. Todos foram condenados por Hegel por terem*

---

<sup>8</sup> "[O] Estado é um sistema de três silogismos. 1 - O *singular* (a pessoa) conclui-se juntamente, por meio de sua *particularidade* (as necessidades físicas e espirituais, o que, mais desenvolvido para-si, dá a sociedade civil), com o *universal* (a sociedade [política], o direito, a lei, o governo). 2 - A vontade, atividade dos indivíduos, é o mediatizante, que dá satisfação, implementação e efetivação, às *necessidades do indivíduo*. 3 - Mas o universal (Estado, Governo, Direito) é o meio-termo *substancial no qual os indivíduos e sua satisfação têm e mantêm sua realidade, mediação e subsistência implementadas*. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente com o outro extremo, precisamente aí se *conclui-junto* consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza dess[e] "concluir-juntamente", por meio dessa tríade de *silogismos* com os mesmos *termini*, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização" (HEGEL, 2005, §198).

*institucionalizado uma Lógica da Essência em que um poder externo domina os sujeitos humanos (Smith, 2014, nota nº 42, p. 36, tradução dos autores).*

A questão torna-se, então, se Hegel contribuiu não-intencionalmente ao entendimento do capitalismo ao desenvolver uma Lógica do Conceito homóloga à "lógica do capital". Entretanto, isso seria verdade, ele sustenta, apenas se fosse possível reconstruir racionalmente a ordem social da troca generalizada de mercadorias como um sistema de silogismos mediando universalidade, particularidade e singularidade. "A lógica do Conceito de Hegel demanda a 'distinção entre a forma individual do universal o qual [...] é contínuo com aquele que é diferenciado e idêntico [...]' (Smith, 2014, p. 30). Isso, entretanto, não pode ser feito no capitalismo. O modo de produção capitalista, de acordo com a leitura de Smith, carecia, pois, de racionalidade no sentido fortemente normativo de Hegel. Neste sentido, a Lógica do Conceito de Hegel fornece a "estrutura categorial dentro da qual *O capital* pode ser submetido à crítica, embora o próprio Hegel, sem um conceito adequado de capital, não o reconhecesse" (Smith, 2014, p. 36, tradução dos autores).

A apresentação de *O capital* não é unilinear, mas tem um formato em espiral, em que há um retorno repetido para um nível subjacente de abstração na medida em que as categorias abstratas explicitam-se em formas cada vez mais complexas e concretas de determinação (Smith, 1990).<sup>9</sup> Assim, o volume I de *O capital* começa com a mercadoria como categoria imediata e abstrata – definida simplesmente como bens e serviços produzidos para venda – e termina com um capítulo em que a

---

<sup>9</sup> O ponto de partida de *O Capital* é uma totalidade dada, o modo de produção capitalista. Cada nível categorial na teoria sistemática é uma tentativa de compreender essa totalidade. Os primeiros estágios não conseguem definir um todo que possa se reproduzir satisfatoriamente. No entanto, desde o início, sabemos que estamos tentando reconstruir no pensamento um modo de produção que se reproduz. Esta consideração fornece uma justificativa teórica para se passar para outro nível categorial, definido por uma maneira mais complexa e concreta de compreender a mesma totalidade. A metodologia das teorias sociais dialético-sistemáticas envolve tanto um movimento de 'empurrar' como um 'puxar' [...]. As deficiências de um determinado nível categorial, ou seja, a incapacidade desse nível de abstração em responder adequadamente à autorreprodução da totalidade dada, 'empurram' a teoria para a próxima fase. O imperativo teórico de não concluir a ordenação sistemática até que a totalidade dada tenha sido plenamente compreendida 'puxa' a teoria até seu ponto final [...]" (SMITH, s.d., p. 1, tradução dos autores). Ao longo de "*The Place of the World Market in Marx's Systematic Theory*", Smith apresenta mais detalhadamente as distintas descrições dessa totalidade (i.e., o modo de produção capitalista) a partir, especialmente, do local sistemático da categoria "Mercado Mundial" ("*World Market*"). Sobre isso, ver também SMITH, T. *Globalisation: A Systematic Marxian Account*. Boston: Brill, 2006.

mercadoria é apresentada não apenas como produto do capital, mas como uma das suas formas em seu circuito produtivo. Marx, porém, evita uma análise mais detalhada do assunto e conforme ele mesmo reconhece, no famigerado posfácio à segunda edição alemã do volume I de *O Capital*, que o método que ele empregara fora muito pouco compreendido<sup>10</sup>. No entanto, para Smith, é possível reconstruir seus protocolos de investigação em geral (Smith, 1990). Pode-se pensar o pensamento e construir uma ordenação das suas categorias essenciais como nos textos de *O capital* ou da *Ciência da Lógica*. Assim, no âmbito da Economia Política, a análise de Marx emprega uma estrutura desenvolvida a partir da teoria do silogismo da Lógica de Hegel na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade.

Smith clarifica a estrutura de *O capital* comparando as principais características do conceito marxiano de capital às perspectivas não-marxistas. Não obstante esses teóricos não marxistas possam discordar a respeito de uma série de temas, de acordo com uma leitura marxiana, suas opiniões compartilham da mesma falha fundamental – nenhuma reconhece a subordinação sistemática dos circuitos "Mercadoria-Dinheiro- Mercadoria" aos circuitos "Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro":

*[...] O capital é simplesmente um termo geral que se refere a qualquer coisa utilizada nos processos de produção e distribuição – de ferramentas, matérias-primas e [...] o assim chamado "capital humano" [...] ao capital que compra esses insumos. Mas o uso de ferramentas, matérias-primas e ["capital humano"] precedera os primeiros hominídeos, e inúmeras formações sociais pré-capitalistas usaram o dinheiro para comprar produtos. Esse uso [...] oculta a natureza historicamente específica do capital no capitalismo contemporâneo. Para Marx, o "capital" é inicialmente definido como o princípio unificador subjacente aos circuitos D-M-D' [Dinheiro-Mercadoria- Dinheiro']. Na medida em que a dominação desses circuitos é historicamente específica do capitalismo moderno, também o é esta definição (Smith, 2014, p. 22, tradução dos autores).*

---

<sup>10</sup>Para Smith (1993, p. 47), isso acontece porque Marx deliberadamente minimizou as referências metodológicas em *O Capital*.

De maneira geral, "o capital como valor-em-processo começa com o dinheiro, continua na produção e circulação de mercadorias e culmina com uma apropriação de dinheiro superior ao investimento inicial, pronta para reinvestimento". No próximo estágio de complexidade e concretização, então, "os circuitos [Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro'] são expandidos através da distinção entre mercadorias-*inputs* (M) (meios de produção, tais como matérias-primas, maquinaria, planta, força de trabalho etc.), mercadorias-*outputs* e o processo produtivo (P) em que a força de trabalho é ajustada para trabalhar em outros insumos para produzir *output*" (Smith, 2014, p. 23). O autor esclarece:

*[e]m um mundo social dominado pelos circuitos de capital, é legítimo falar de: 1) o dinheiro inicial investido [...] [na] sociedade como um todo em um determinado período; 2) o conjunto agregado de mercadorias produzidas e distribuídas nesse período; e 3) a soma total do capital- monetário apropriado das vendas dessas mercadorias na sua conclusão, depois de circuitos individuais de capital terem seguido seu curso. Nesta perspectiva, o "capital" pode ser definido como valor em processo no nível agregado. Nenhuma formação histórica anterior tornou a expansão incessante da mais-valia (a diferença entre D [Dinheiro] e D' [Dinheiro']) o fim último da vida social (Smith, 2014, p. 23, tradução dos autores).*

Para Smith, Marx – por um lado, desprovido de uma interpretação realmente adequada do método de Hegel; e, por outro, procurando minimizar referências à ciência dialético-sistemática hegeliana em *O capital* –, não reconheceu precisamente "quais categorias da Lógica de Hegel entram em jogo na crítica da economia política" (Smith, 2014, p. 36). Para ele, um exame da teoria marxiana do capitalismo sob o ponto de vista da ontologia social revela que esta articula um silogismo dialético em que *O capital* representa o universal; o Particular, o movimento "Capital Monetário – Meios de Produção/Força de Trabalho → Mercadoria' → Dinheiro'" e, por fim, o individual (ou singular) é representado pelos agentes individuais:

*O capital representa um princípio universal que é diferenciado em um número de tendências particulares. A tendência mais básica é que O capital passa por*

*diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital. Primeiro, assume a forma de capital monetário a ser investido (CM). O investimento é então feito na compra de dois tipos diferentes de mercadorias, os meios de produção (MP) e força de trabalho (FT). A força de trabalho é, então, ajustada para trabalhar sobre esses meios de produção em um processo de produção (P), [cujo] resultado é um novo tipo de mercadoria (M<sup>1</sup>). Com sorte, a mercadoria produzida é [...] vendida por uma quantidade de dinheiro que excede o investimento inicial (D'). Quando isso acontece, o circuito do capital foi concluído. Capital foi acumulado e agora pode ser reinvestido, começando o circuito novamente. [...]. Finalmente, O capital universal, progride através dos momentos particulares de seus circuitos somente através das ações de homens e mulheres individuais agindo como investidores, trabalhadores assalariados, consumidores e assim por diante (Smith, 1993, p. 27, tradução dos autores).*

O que Marx estaria defendendo, para Smith, em síntese, é que *O capital* deve ser compreendido como um "sujeito" absoluto no sentido hegeliano do termo (Smith, 2014). Marx considerou o Absoluto de Hegel um "universal 'auto-efetivante'" que exterioriza a si mesmo e volta a si, em uma série de formas -desdobramento que encarna uma "Lógica do Conceito". Essas determinações específicas não são de interesse nelas, senão na contribuição à autorrealização do Absoluto. No modo como Smith analisa a relação Hegel-Marx, o capital, autovalorização do valor, deve ser compreendido exatamente nos mesmos termos e as determinações particulares do valor-em-processo constituem a autoexternalização do capital e retornam a si mesmas. Para Smith, então, quando Marx nos fala em "sujeito" e "substância automovida" para fazer referência ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica de Hegel do Conceito e que *O capital* é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital (Smith, 2014).

A homologia entre a Lógica do Conceito de Hegel e a lógica do capital parece exata e completa. Entretanto, Smith atenta que "[a] relação de troca se estabelece como [...] extern[a] e independente aos produtores" e o que, originalmente, apareceu como "meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores" (Smith, 1993, p. 29, tradução dos autores). O capitalismo é definido,

então, através de uma Lógica da Essência contraditória, "do qual não podemos escapar sem a criação histórica de uma nova forma de sociabilidade" (Smith, 2014, 36). Colocando-se mais pormenorizadamente,

*[a] ontologia social da produção generalizada de mercadorias é definida por duas Lógicas da Essência completamente incomensuráveis no sentido hegeliano do termo. Por um lado, o valor é a essência que as mercadorias devem possuir para desempenhar um papel na reprodução social. Essa essência aparece adequadamente na forma do dinheiro que valida a produção dessas mercadorias. Mas o valor das mercadorias é um reflexo da forma tomada pela socialidade humana em nossa época e o dinheiro que manifesta valor não é senão a aparência fetichizada desse tipo de essência completamente diferente. Cada afirmação da essência é incompatível com a outra; nenhuma pode ser reduzida ou explicada pela outra (Smith, 2014, p. 32-3, tradução dos autores).*

Smith esclarece sua leitura:

*Essa lógica da essência [...] peculiar [...] não é superada quando Marx se move para o nível mais concreto da investigação. As mesmas contradições e antagonismos fundamentais permanecem depois que Marx estabelece que a produção generalizada de mercadorias é a produção capitalista. Em contraste com a dialética sistemática afirmativa de Hegel, na qual os níveis posteriores superam as contradições e deficiências fundamentais examinadas anteriormente, na dialética crítica sistemática de Marx, os níveis teóricos mais complexos e concretos reproduzem e aprofundam as contradições e as lacunas iniciais. Mais especificamente, o conceito de capital de Marx não supera o fetichismo que era [...] característica do nível inicial da [sua] teoria [...]; o conceito de capital é o conceito de capital-fetichismo (Smith, 2014, p. 33, tradução dos autores).*

De acordo com a chave de leitura de Smith à estrutura de *O Capital*, o capitalismo não instituiria a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico. No caso do modo de produção capitalista, "[o] caráter social da atividade, bem como a forma

social do produto e a participação dos indivíduos na produção, aparecem [...] como algo estranho [...], não como [...] relação [de] uns com os outros, mas como sua subordinação às relações que subsistem independentemente deles" (Smith, 1993, p. 30). A produção generalizada de mercadorias envolve uma forma de sociabilidade em que "os produtores não têm garantias *ex ante* de que seus esforços terão realmente um papel na reprodução social" (Smith, 2014, p. 30), de modo que sua "produção privada deve ser socialmente validada *ex post* através de troca ou então seus esforços terão sido desperdiçados" (Smith, 2014, p. 30). Em outras palavras, "[o] intercâmbio geral de atividades e produtos, que se tornou uma condição vital para cada indivíduo-sua interligação mútua-aparece aqui como algo estranho a eles" (Smith, 1993, p. 30, tradução dos autores).

Em síntese, na leitura que Smith faz de Marx, ainda que Marx estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Para Smith, deve-se procurar por isso noutra lugar:

*[...] o momento da universalidade ("autoconsciência universal") surge apenas na comunidade. [...] podemos concluir que a dissolução de uma universalidade externa não precisa resultar na "emancipação completa dos propósitos da universalidade imediata da ordem universal e o desprezo de tal individualidade por essa ordem[,] [...] uma individualidade reconciliada com uma universalidade não-externa dentro de sua própria comunidade. [...] A democracia socialista pressupõe a base material da capacidade produtiva avançada; no entanto, também pressupõe solidariedade. E o que é solidariedade por um princípio universal que une os indivíduos dentro de uma comunidade de uma forma não-externa? (Smith, 1993, p. 34, tradução dos autores).*

### **Considerações finais**

Uma leitura informada de *O capital* precisa fazer escolhas metodológicas. O cerne das disputas entre as distintas interpretações de Marx de *O capital* são as relações entre história e desenvolvimento sistemático-conceitual. As novas leituras



hegelianas de *O capital* enfatizam a transição de uma categoria para a outra e colocam-se na contrapartida das leituras histórico-materialistas, que procuram descrever o desenvolvimento e a sucessão de padrões distintos de formação social a partir de relações de produção em geral. De maneira sucinta, as abordagens relacionadas à *Nova Dialética* defendem leituras não- metafísicas de Hegel e o argumento de acordo com o qual Marx utiliza categorias da sua Lógica para organizar sua exposição por meio de uma série de movimentos em um sistema autossustentado envolvendo relações de interdependência e de necessidade dialética. Assim, na medida em que Marx viu o capitalismo como um sistema de elementos e processos interdependentes, diversos aspectos da ciência dialético-sistemática hegeliana são relevantes à compreensão de *O Capital*.

Para Tony Smith, a lógica de Hegel pode ser interpretada de forma materialista. Neste sentido, o que Smith pretende provar é que *O Capital*, em seu método de apresentação das categorias da economia política, deriva a sua capacidade de crítica e cientificidade do recurso à teoria hegeliana do silogismo na medida em que também explora as mediações dialéticas que ligam a universalidade, a particularidade e a individualidade. De acordo com a leitura não-metafísica de Smith, a Lógica hegeliana representa a progressão de categorias articuladas em crescente complexidade e sistematicidade, ou seja, as categorias devem ser ordenadas de acordo com os princípios sistemáticos e suas relações dialéticas explicadas. Para ele, esse é o mesmo método que Marx utiliza nas análises de *O Capital*, apresentado através de uma progressão sistemática de categorias socioeconômicas que reconstróem o modo de produção capitalista no pensamento, começando com a categoria abstrata mais simples e avançando a um todo concreto. Smith destaca que a teoria do silogismo de Hegel não apenas exige uma abordagem sistemática para o que deve ser explicado, mas cada termo, "Individual", "Particular" e "Universal", por sua vez, deve tomar a posição do meio-termo, constituindo a totalidade que faz com que o objeto seja o que ele é. Um exame da teoria marxiana do capitalismo, sob o ponto de vista da ontologia social, revela que este é articulado em uma estrutura silogística em que *O capital* representa o universal; o particular, os diferentes estágios de um circuito de acumulação de capital e, por fim, o individual é representado pelos agentes individuais.

Quando utiliza “sujeito” e “substância automovida” para fazer referência ao capital, Marx está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica de Hegel do Conceito e que *O capital* é um universal distinto de seus momentos, ao mesmo tempo, contínuo e idêntico a esses momentos, que, juntos, constituem o processo de autovalorização do capital. No entanto, a relação de troca aparece como um poder externo e alheio aos produtores e o que, originalmente, apareceu como meio à promoção da produção torna-se, pois, uma relação estranha aos produtores. Desse modo, enquanto, na lógica hegeliana, as contradições da Lógica da Essência são superadas no avanço para a Lógica do Conceito, na dialética marxiana, essas contradições repetem-se de maneiras sucessivamente mais complexas e concretas. Para Smith, ainda que Marx estivesse correto em ter pensado que as categorias hegelianas iluminam a ontologia social do capitalismo, no âmbito das práticas e instituições sociopolíticas, o conceito marxiano de capital não se encaixa no que Hegel designou a Lógica do Conceito. Assim, o capitalismo não institui a reconciliação da universalidade, da particularidade e da singularidade que instanciam a Lógica do Conceito no âmbito sociopolítico.

## Referências

FRASER, I.; BURNS, T. Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection. In: BURNS, T.; FRASER, I. (Eds.). *The Hegel-Marx connection*. New York: St. Martin's Press, 2000. p. 1-33.

HARTMANN, K. Die Ontologische Option. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, v. 33, n. 4, p. 638-641, 1979.

\_\_\_\_\_. *Hegel: A Non-Metaphysical View*. In: Hegel: A Collection of Critical Essays. [s.l.: s.n.], 1972, p. 101-24.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A ciência da lógica*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de P. Meneses et al. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*. Trad. F. Orsini. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

LEVINE, N. *Divergent Paths: The Hegelian foundations of Marx's method*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política. O processo de produção do capital*. Trad R. Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

PINKARD, T. P. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. The Logic of Hegel's Logic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n. 4, p. 417-435, 1979.

SMITH, T. *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*. New York, NY: SUNY Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. New York, NY: SUNY Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Role of Ethics in Social Theory: Essays from a Habermasian Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism. In: MOSELEY, F.; SMITH, T. (Eds.). *Marx's Capital and Hegel's Logic*. Leiden: Brill, 2014. p. 15-40.



### 3. Alienação, exteriorização e reflexão em Hegel e Marx<sup>1</sup>

#### Introdução

A teoria da reflexão, que Hegel desenvolve no primeiro capítulo da lógica da essência, desempenha um papel ontológico e epistemológico na teoria marxiana do trabalho alienado e na teoria da propriedade privada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Qual é o ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e marxiana? É a teoria da alienação. Em Hegel, temos a alienação do pensar no pensar reflexionante, ou seja, no modo de operar do entendimento; e, em Marx, temos a alienação do trabalho sob as condições da propriedade privada. Marx defende, sobretudo nos *Manuscritos* (1844), uma teoria da exteriorização do trabalho. O trabalho como atividade tem, para Marx, tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesma. Porém, a alienação do trabalho impede que o trabalho como exteriorização possa efetuar seu retorno para dentro de si mesmo. O trabalho torna-se exteriorizado, sai de si e permanece fora de si, pois é apropriado pela propriedade privada.

(i) Apresentamos, inicialmente, a teoria da reflexão hegeliana. A tese de que a lógica da essência é uma teoria da alienação do pensar implica que a lógica da reflexão trata de uma teoria da exteriorização e do retorno da exteriorização, mas de um retorno que permanece deficitário ou incompleto. Isso significa que, nas determinações de reflexão, como são apresentadas pelas leis do pensar da lógica tradicional, a reflexão está fora de si. Elas são determinações alienadas do pensar especulativamente dialético. Para Hegel, a lógica formal, enquanto segue as leis do pensar, simplesmente não pensa. Se a lógica formal opera com um pensar que não pensa, isso é uma contradição. Diferentemente do pensar da lógica formal (reflexão externa do entendimento subjetivo), a reflexão determinante (reflexão objetiva) permanece reflexão também em face das suas determinações alienadas. A reflexão

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste capítulo foi publicada em: BAVARESCO, A.; IBER, C.; LARA, E. Alienação, exteriorização e reflexão em Hegel e Marx. *Philosophica*, v. 54, p. 99–118, 2020. Agradecemos a leitura rigorosa, as observações críticas e as sugestões interpretativas de Federico Orsini.

determinante abre, portanto, uma dupla dimensão: a da lógica formal e, ao mesmo tempo, a da crítica à lógica formal. Trata-se de uma autocrítica da reflexão exteriorizada de modo alienado nas determinações de reflexão, isto é, uma autocrítica da reflexão alienada na forma do entendimento reflexionante.

(ii) Depois, explicitamos a teoria da alienação marxiana. Para Marx, a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito,<sup>2</sup> mas com as relações materiais entre indivíduos que constituem a sociedade. A norma imanente<sup>3</sup>, afirma Marx, é o estar junto a si mesmo do ser humano no seu outro, tanto no pensar como na realidade social. Nesse caso, o outro significa a efetividade objetiva que está configurada pela sociedade. Essa norma imanente da realidade social implica uma crítica ao trabalho alienado, que produz a propriedade privada que apropria os resultados do trabalho dos quais os trabalhadores estão excluídos. A relação excludente do trabalho alienado e da propriedade privada é uma oposição que se desenvolve no sentido da contradição, que é uma relação que tende à dissolução.

(iii) Enfim, apresentamos aproximações e diferenças entre Hegel e Marx. Enquanto Hegel sujeito é os indivíduos.

1 O pensar e a realidade social têm uma finalidade imanente: verdade e reconciliação que, para Hegel e Marx, têm a estrutura do estar junto a si mesmo no seu outro. Essa finalidade imanente pode ser designada como "norma imanente".defende um idealismo realista, Marx sustenta um realismo idealista. Embora Hegel não negue a realidade independente do pensar, este tem a primazia, porque é capaz de configurá-la. Para Marx, o mundo objetivo não pode ser um produto da criatividade do conceito teórico. O mundo objetivo apenas pode ser mudado pela prática. Isso significa que a racionalidade do mundo e a sua reflexividade não são o produto do conceito, mas da prática social.

---

2 O espírito é, para Hegel, um sujeito supraindividual, acima do nível individual; para Marx, o verdadeiro sujeito é os indivíduos.

3 O pensar e a realidade social têm uma finalidade imanente: verdade e reconciliação que, para Hegel e Marx, têm a estrutura do estar junto a si mesmo no seu outro. Essa finalidade imanente pode ser designada como "norma imanente".

## 1 A reflexão absoluta como movimento circular

Na *Doutrina da Essência* (Hegel 2017), Hegel apresenta a teoria da reflexão como unidade da aparência e da essência, ou seja, "a aparência é o mesmo que a *reflexão*" e "a essência é *reflexão*" (id. p. 42-43). A reflexão em sentido absoluto é explicada assim: "o *movimento do nada para o nada, e, através disso, de retorno a si mesmo*" (p. 43). Trata-se de um movimento circular que é imanente, uma negatividade pura em que nada está fora ou exterior, mas tudo está num movimento reflexivo interior. O movimento da reflexão desdobra-se em três momentos: ponente, exterior e determinante.

### 1.1 Circularidade desenvolvida: a reflexão ponente como unidade do pôr e do pressupor

O conceito de reflexão hegeliano não é uma reflexão subjetiva da consciência, nem uma reflexão do entendimento, mas uma estrutura lógico-objetiva de todo o efetivo. A reflexão ponente tem a estrutura lógica da reflexão absoluta, isto é, o movimento do nada para o nada. A essência reflexiva junta-se consigo como igualdade imediata, uma igualdade que é negativa. Dessa forma, a reflexão é a unidade da negatividade e da imediatidade, ou seja, é a dialética da negatividade que se relaciona consigo mesma.

A reflexão ponente desdobra-se na dialética do pôr e do pressupor. O ser posto é o produto do retorno para dentro de si da essência enquanto reflexão. A reflexão é pôr como retornar, ou seja, é o negativo que se relaciona consigo e, ao mesmo tempo, é negação de si mesmo. Ao negar o negativo (enquanto pôr), a reflexão é pressupor. Então, temos a reflexão que é pôr e pressupor. O pôr tem a estrutura da negação como retorno do negativo para dentro de si mesmo: essa é a atividade da reflexão. A estrutura da negação como pressupor resulta daquela do pôr, pois a reflexão suprassume o pôr em seu pôr. "O retorno da essência é seu repelir-se de si mesma. Ou seja, a reflexão dentro de si é essencialmente o pressupor daquilo a partir do qual ela é o retorno" (Hegel 2017, p. 45, §5). A reflexão, ao repelir-se de si, pressupõe-se e, então, retorna para dentro de si. Esse é o jogo dialético do pôr da reflexão e do

pressupor como repelir-se para retornar dentro de si. Aqui, ocorre a duplicação da reflexão a que Hegel chama movimento reflexionante, enquanto "*contrachoque absoluto dentro de si mesmo*" (id., p. 46, §7). Trata-se de um movimento de progressão que se volta imediatamente para dentro de si mesmo, ou seja, é um automovimento do pensamento como unidade do pôr e pressupor, como um movimento circular de ir e vir incessantemente. Esse movimento é destituído de substrato e, nessa circularidade da reflexão ponente, que se relaciona dentro do outro apenas consigo mesmo, há, ao mesmo tempo, um déficit que impede de pensar uma relação de alteridade efetiva. Porém, como a estrutura da essência é a reflexão circular, ela contém a negatividade dentro de si, capaz de romper a própria estrutura da reflexão ponente e de aparecer, então, como reflexão exterior (ver Iber 2018a, p. 5-8). A reflexão torna-se exterior e alheia a si, na medida em que se opõe a um imediato, a outro, com o qual se relaciona externamente.

## 1.2 Exteriorização da reflexão: a reflexão exterior

Na Observação a respeito da reflexão exterior, Hegel refere-se ao modo como a reflexão é habitualmente compreendida, isto é, como uma atividade subjetiva. Hegel afirma: "O que a reflexão externa determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo", isto é, ao imediato pressuposto. A reflexão externa age sobre o imediato dado como uma forma que molda o conteúdo e a matéria a partir de fora.

A reflexão exterior relaciona-se negativamente consigo e relaciona-se com um outro que tem um caráter de substrato real. Na reflexão exterior, a reflexão está exteriorizada e duplicada, enquanto tem um outro pressuposto, com o qual se relaciona externamente. Assim, criou-se uma situação em que a reflexão está diante de si como exteriorizada, porque o outro ou imediato com o qual se relaciona não aparece mais como seu produto. Aqui, temos a alteridade ou dualidade entre a reflexão e seu outro que forma o modelo para a estrutura da consciência natural.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cabe destacar que a lógica de Hegel é sempre uma apresentação especulativamente dialética de formas não especulativas do pensar. Assim, a reflexão exterior não é idêntica à consciência intencional do objeto da consciência natural, mas explica a estrutura intencional da consciência natural de modo dialético perante o pano de fundo da duplicação e da exteriorização da reflexão que



### 1.3 Transição para a reflexão determinante: imersão da reflexão no seu outro

Na reflexão ponente não se alcança a autossubsistência do ser posto, pois ela é imediatamente suprassumida. Porém, na reflexão exterior, o imediato torna-se o outro imediato: o pressuposto. O imediato obtém subsistência com a duplicação da reflexão. Como é que essa situação é superada? A superação não ocorre pela retirada da exteriorização, mas pela transformação da exteriorização na autoexteriorização. "A autorrenúncia (negar do negar) da reflexão é um pôr extraordinário, pelo qual a reflexão se determina ela mesma como idêntica ao seu objeto, ao imediato. A reflexão que nega a si mesma e a imediatidade, ambas estão postas como idênticas no lado da imediatidade" (Iber 2018b, p. 3), ou seja, não mais distintas, uma imediatidade essencial. Aqui, a reflexão exterior está superada em relação ao imediato, pois a reflexão torna-se imanente no outro, ou seja, "a exteriorização da reflexão exterior é a imersão da reflexão no imediato" (*id*, p. 4).

O avanço em relação à reflexão exterior não se dá pelo retorno à reflexão ponente, mas pelo aprofundamento de sua exterioridade. Trata-se de manter a autossubsistência da imediatidade e de não a suprassumir na unidade em si da reflexão ponente. A reflexão instância-se, agora, na própria imediatidade pressuposta. "O objetivo é que a reflexão se reencontre dentro do outro, ou seja, superar a exterioridade juntando-se com o imediato". Em outras palavras, "a unificação da reflexão e da imediatidade realiza-se na própria imediatidade" (Iber 2018b, p. 2). A reflexão torna-se, assim, seu próprio outro, isto é, ela é uma "reflexão imanente da própria imediatidade" (Hegel 2017, p. 48), uma reflexão que existe no outro. Imediatidade e reflexão coincidem no lado do ser posto. Com isso, acentua-se a exterioridade, que terá primazia no desenvolvimento da essência. Porém, a

---

conduz à reflexão exterior. Há uma diferença entre a Fenomenologia e a Lógica no que diz respeito ao movimento de "alienação": A Fenomenologia mostra tanto o caminho para dentro da alienação quanto a saída da alienação. No sentido epistemológico, a oposição da consciência já é uma exteriorização de modo alienado. O espírito que se aliena no sentido mais estrito (Ver Fenomenologia: B. O espírito alienado de si. A cultura) refere-se à Idade Média e à modernidade inicial. Porém, com a sociedade civil e o Estado moderno, a alienação começa a ser suprassumida. No saber absoluto, como saber verdadeiro que é o princípio da lógica, a alienação é completamente suprassumida. Quanto ao conceito de alienação na lógica da essência, Hegel apresenta a crítica da alienação da reflexão. Isso implica, desde já, uma saída da alienação que será completa apenas na passagem para a lógica do conceito.

exterioridade despoja-se de seu dualismo, uma vez que ela subsiste unida como "imediatidade essencial" (Hegel 2017, p. 47). Dessa forma, a reflexão não é mais exterior, mas imanente à própria imediatidade. A reflexão que é em si e para si seu outro será a reflexão determinante (ver Iber 2018b, p. 1-2). Em outras palavras, a objetividade enquanto exterioridade carrega em si a interioridade da reflexão. Essa imersão da reflexão no imediato pressuposto é, ao mesmo tempo, o sair de si da reflexão, isto é, a autoexteriorização da reflexão.

Esquema (Iber 2018b, p. 4):

I. Reflexão exterior	→ o imediato
II. Reflexão põe-se no outro: Junta-se consigo no imediato	→ "a imediatidade essencial": a reflexão é imanente ao imediato
III. Reflexão determinante	→ a reflexão existe como ser posto que é reflexão dentro de si: a determinação da reflexão ou a reflexão determinante

A tese principal é a seguinte: a reflexão exterior é superada assim que a reflexão torna-se a si mesma externa. Ela existe somente como reflexão imanente ao seu outro. A reflexão não se torna exterior como na reflexão exterior, mas exterior a si mesma, isto é, ela torna-se alheia a si mesma, vem para fora de si, existe apenas como determinação de reflexão. Hegel expressa-se da seguinte maneira: "a reflexão determinante é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é o que domina" (Hegel 2017, p. 51).

#### **1.4 A reflexão determinante e a determinação de reflexão como ser posto refletido dentro de si**

A reflexão determinante é apresentada por Hegel em três itens: 1. Resumo da reflexão ponente e exterior. 2. A determinação de reflexão como ser posto autorreflexivo. 3. A estrutura relacional da determinação de reflexão (ver Iber 2018c, p. 1-6).

1. A reflexão determinante é a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior. A ponente apenas põe o outro como uma alteridade efêmera que desaparece imediatamente, pois é uma autorrelação negativa da reflexão, ou seja, é uma imediatidade da reflexão que é, imediatamente, suprassumida. Porém, com a reflexão determinante emerge a unidade da reflexão ponente com a reflexão exterior. Hegel apresenta a correspondência entre o ser aí (*Dasein*) da esfera do ser com o ser posto (*Gestztsein*) na esfera da essência. O ser aí contém a negação de modo imediato, enquanto o ser posto é a imediatidade refletida, portanto, suprassumida pela negatividade. O ser aí torna-se um ser posto através da constituição da negatividade da essência, ou seja, o ser aí é silogizado pela essência. O ser posto é, então, superior em relação ao ser aí, porque o ser posto é a explicitação do processo da reflexão objetiva da essência. O ser aí na esfera do ser é o ser posto na lógica da essência. “O ser aí é apenas ser posto; essa é a proposição da essência do ser aí” (Hegel 2017, p. 50).

2. A determinação da reflexão é o ser posto que se reflete dentro de si, pois consegue reunir em si a reflexão ponente e exterior como o todo da reflexão, absorvendo-a como seu produto. A determinidade no ser é diferente da determinação da reflexão na essência. Hegel afirma que ambas são determinidades em relação ao outro, mas a determinidade do ser posto da essência é reflexão dentro de si, isto é, trata-se de uma determinação correlativa que, na medida em que se relaciona com a outra, é, ao mesmo tempo, independente.

Na categoria da qualidade, o ser determinado é apresentado como negação do outro. Porém, é uma negação desigual, porque a qualidade é um passar incessante para o outro, incapaz de se igualar em si. Ao contrário, a determinação de reflexão tem, no ser posto, a reflexão dentro de si e não é, por isso, desigual a si dentro de si mesma, a “determinidade essencial” (Hegel 2018, p. 51). Em outras palavras, na lógica da essência, a relação reflexiva do ser posto é igual a si mesma, não é um passar para o outro como ocorria na lógica do ser da qualidade, que é um passar incessante para outro. O ser posto subsiste em si mesmo, refletindo-se como correlativo essencial.

Por causa da perda da unidade da essência nas determinações de reflexão, alcançamos um ponto em que identidade, diferença, contradição e fundamento

aparecem como “essencialidades livres”, ou seja, essencialidades abstratas e formais, sem a tensão dialética imanente – separadas, portanto, pela abstração do entendimento.

As determinações de reflexão são produtos da reflexão determinante e constituem a aparência da essência de modo determinado. Então, a reflexão é dominada pelo seu outro posto como negação, ou seja, a reflexão saiu de si e alienou-se no outro. A reflexão determinante é como pôr um “pressupor absoluto” (Hegel 2017, p. 50): a reflexão identifica-se com o seu outro, de tal modo que ela existe somente no seu outro. Por causa disso, ela não aparece como fundamento das determinações de reflexão e estas afirmam-se como um fato originário da razão (ver Iber 2018c, p. 4).

A determinação da reflexão tem dois lados em tensão dentro da essência: (i) De um lado, o ser posto como mero negativo da unidade consigo mesma da essência. A reflexão permanece uma essência que não sai de si e as diferenças são postas, isto é, retomadas novamente dentro da essência. (ii) O outro lado é a reflexão dentro de si em que as diferenças não são postas como outro, mas refletidas dentro de si em igualdade compacta consigo. O que temos, então, é a essência dividida, ou seja, ela ficou dominada pelo ser posto refletido dentro de si. Ela carregará essa predominância da perda da unidade da essência ao longo de todo o percurso lógico da identidade, diferença e contradição. Hegel explicitará as determinações de reflexão como predomínio alienante da negação ou do ser posto refletido dentro de si sobre a unidade da reflexão. As determinações de reflexão são formas abstratas ou formais de explicação de uma coisa, porque, dentro delas, o ponto de referência da essência plena de conteúdo substancial ainda não está presente. Por isso, as determinações de reflexão são submetidas à dialética até alcançar a contradição, em que serão dissolvidas para encontrar, novamente, no fundamento, a unidade que perderam no início (ver Iber 2018c, p. 4, nota 1).

3. A estrutura relacional da determinação da reflexão: Hegel explica o conceito de determinação de reflexão em três passos: (1) A determinação de reflexão constitui-se no ser posto e na reflexão dentro de si. O ser posto e a reflexão dentro de si são momentos diversos que, na sua unidade, constituem a determinação de reflexão. (2) Como reflexão dentro de si, a determinação de reflexão tem

autossustentabilidade. Como ser posto, ela é um momento negativo numa relação com outro. Ela é uma determinação correlativa que é autossustentável na sua relação com a outra. (3) Depois, porque a determinação de reflexão é unidade do ser posto e da reflexão dentro de si, ela relaciona-se com o outro nela mesma, inclui esse dentro de si e, como reflexão consigo mesmo, suprassume o seu ser posto e exclui o seu correlato. "Com isso, as determinações de reflexão geram a aparência da sua fixação absoluta uma contra a outra, que, na sequência, será submetida a uma crítica lógica de reflexão" (Iber 2018c, p. 5; ver Hegel 2017, p. 52).

Em todas as determinações de reflexão, temos o seguinte comportamento da essência: a determinação de reflexão contém em si uma contradição. A determinação de reflexão inclui a sua determinação correlativa e a exclui ao mesmo tempo. Em outras palavras, a reflexão dentro de si é um caráter do ser posto que, ao mesmo tempo, suprassume o ser posto. Então, caberá ao programa da lógica das determinações de reflexão tornar explícita essa contradição imanente na estrutura da determinação de reflexão, em que a reflexão dentro de si exclui o ser posto. Hegel fará isso dissolvendo cada determinação de reflexão (identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição). Em cada caso, a reflexão dentro de si incluirá o ser posto. Tornar explícita a contradição da determinação de reflexão significa mostrar que ela é mero momento de uma unidade mais elevada, da unidade do fundamento que é a contradição dissolvida.

A essência está sob o poder do ser posto refletido dentro de si, o que a impede de desenvolver a identidade plena da essência. Isso apenas será alcançado com o fundamento. "Apenas no fundamento a essência alcançará sua explicitação, porque com a dissolução da contradição das determinações de reflexão autossustentáveis, ela se toma novamente livre como instância ponente. No fundamento, a essência está posta como essência" (Iber 2018c, p. 5).

Porém, aqui temos ainda a alienação da essência na sequência das determinações de reflexão (o ser posto como reflexão dentro de si): identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. O conflito interno das determinações de reflexão autossustentáveis conduz à contradição.

As determinações de reflexão estão no fundamento dos princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do

terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento, o que causa a alienação da reflexão em relação a si mesma. Mas a lógica dialética mostra que as determinações de reflexão são susceptíveis de um tratamento racional. A lógica das determinações de reflexão é uma apresentação crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante, na medida em que ela põe em liberdade o outro lado do ser posto, da relacionalidade das determinações que o entendimento não alcança.<sup>5</sup>

A tríade da reflexão consiste em três momentos:

Reflexão ponente:	Círculo, reflexão dentro de si
Reflexão exterior:	Dualismo, reflexão para dentro de outro
Reflexão determinante:	Contradição, reflexão para dentro de outro como reflexão dentro de si

A reflexão efetua-se como retorno circular para dentro de si, como exteriorização em relação ao outro e como autoexteriorização nas determinações de reflexão, o que é equivalente à alienação da reflexão de si mesma. A alienação da reflexão está definida pela exteriorização sem retorno completo. Sob o título das determinações de reflexão, Hegel critica as categorias da lógica e da metafísica tradicionais como pensamentos alienados do pensar, atravessados por contradições. Marx retoma a teoria hegeliana da reflexão como alienação para decifrar a estrutura do fenômeno central da sociedade moderna. Ele critica a propriedade privada, que exclui os trabalhadores dos produtos do seu trabalho, como alienação social. O objeto da crítica é, em ambos os pensadores, a contradição, seja no pensar tradicional, seja na realidade social alienada.

---

<sup>5</sup> Federico Orsini, em suas observações e sugestões interpretativas, comenta que as determinações de reflexão não podem ser identificadas simplesmente com os princípios da lógica formal e da metafísica tradicional (o princípio da identidade, da diversidade, do terceiro excluído e da contradição excluída). Esses princípios são a fixação das determinações por meio do entendimento, que é a alienação da reflexão em relação a si mesma nessas determinações. Mas a lógica dialética explicita as determinações de reflexão como um processo de determinação da razão especulativa. Em outros termos, a lógica dialética apresenta a crítica da alienação da reflexão no entendimento reflexionante e, ao mesmo tempo, a relacionalidade das estruturas da razão objetiva reflexiva.

## 2 Trabalho: exteriorização e alienação no jovem Marx

O ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e marxiana é a teoria da alienação. Em seus primeiros escritos, Marx já discute modalidades distintas de alienação (e.g., a alienação religiosa, filosófica e política), em que uma determinada entidade também adquire capacidades propriamente humanas (respectivamente, a partir do exemplo de Deus, da abstração da Ideia hegeliana e do Estado). Entretanto, não obstante as especificidades e as aplicações de seu uso do conceito de alienação já permitirem marcar os contornos de seu engajamento crítico com o pensamento dos autores da Esquerda Hegeliana (especialmente Ludwig Feuerbach e Moses Hess) na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e em *A Ideologia Alemã* (1845/46), foi a partir dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), quando se engaja com os trabalhos de Economia Política de autores clássicos como Adam Smith, James Mill e Jean-Baptiste Say, que o uso da categoria trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*) permite efetivamente transportar “a problemática da alienação da esfera filosófica, religiosa e política para a esfera econômica da produção material” (Musto 2014, p. 64).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx anuncia que a tarefa imediata da filosofia é desmascarar, então, a autoalienação nas suas formas não sagradas – na forma da crítica do direito e da política (Marx 2010, p. 146). Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, contudo, é a alienação na esfera econômica que se torna “o pressuposto para compreender e superar as primeiras” (Musto 2014, p. 64): ela permite a Marx mostrar como os próprios produtos do trabalho tomam uma forma estranha ou hostil em relação ao produtor, na medida em que o trabalhador encerra a sua vida no objeto (“passa a pertencer ao objeto”) (Marx 2015, p. 80-1). Para Marx, essa alienação do trabalho no capitalismo aparece sob quatro aspectos distintos: na alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho; na alienação do trabalhador em relação à atividade produtiva (“de sua própria função ativa, de sua atividade vital”, que “mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”); na alienação do trabalhador em relação ao seu “ser genérico” (*Gattungswesen*); e, finalmente, na alienação do trabalhador em relação aos demais trabalhadores – o “estranhamento do homem pelo [próprio] homem” (Marx 2015, p. 84, 86). Marx entende a alienação

do homem em relação ao produto do trabalho como apenas “o resumo (*Résumé*) da atividade, da produção”. Em outras palavras, a alienação do trabalhador não se reduz apenas na sua relação com os produtos do seu trabalho; em vez disso, essa alienação mostra-se, ademais, na própria atividade produtiva (Marx 2015, p. 82-3).<sup>6</sup>

Entre exteriorização (*Entäußerung*) e alienação (*Entfremdung*), existe, pois, uma distinção de gênero e espécie, de acordo com a qual toda a alienação é uma exteriorização, mas nem toda a exteriorização é uma alienação. No capitalismo, o trabalho toma a forma de uma exteriorização alienante: o trabalho não pertence ao trabalhador e, tampouco, este afirma-se em seu trabalho – ele não pertence ao seu ser. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx descreve o trabalho como “atividade vital do homem”, sua “atividade de espécie”, “essência espiritual” do homem, “sua essência humana”. O trabalho desempenha um papel essencial na distinção entre os seres humanos e os demais animais, segundo a qual os primeiros não são mais seres puramente naturais, mas autoconscientes, com “ser para si”, na medida em que deixam de consumir apenas objetos diretamente presentes em seus ambientes naturais, “sob o domínio da carência física imediata” (Marx 2015, p. 85). O trabalho como atividade tem, para Marx – tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel –, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesmo.

O problema de uma teoria da estrutura do trabalho em que este atua na exteriorização da subjetividade na objetividade permeia a trajetória intelectual de Hegel desde o período de Jena e perpassa a filosofia do direito da maturidade. Embora o problema da alienação colocado na forma de *Positivität* já aparecesse em seus primeiros escritos, à época da *Fenomenologia do Espírito*, a alienação passa a configurar-se como uma espécie particular da atividade humana, que dá origem a formações sociais específicas (Lukács 1975). Em *Der Junge Hegel* (O jovem Hegel), Lukács refere que Hegel começa a utilizar o conceito de exteriorização à medida que passa a interessar-se pelos avanços da economia política, no final do período de Frankfurt, e desenvolve sua tríade básica (necessidade, trabalho e gozo) juntamente

---

<sup>6</sup> O tradutor dos *Manuscritos* traduz *entfremdet* como “estranhado”. Nós optamos por “alienado” para manter a coerência terminológica com a tradução da *Doutrina da Essência* de Hegel e com o mesmo termo usado por Marx.



com a ideia de trabalho como aniquilação do objeto (Lukács 1975). Para Hegel, a alienação consistia na dificuldade de apreender o fato de que o mundo não é externo ao Espírito e de que apenas a atividade humana produz a eliminação do positivo.

Na tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*, Labarrière e Jarkczyk explicam que, em sua “[...] acepção lógica, [alienação, *Entfremdung*] conota a impossibilidade de um retorno a partir de uma exterioridade radicalmente ‘estranha’” (*Fremd*), ao passo que “a saída de si que expressa a interioridade como exterioridade se expressa através do termo ‘exteriorização’ (*Entäußerung*)” (1993, nota de rodapé na p. 82). O neologismo externação, entendido como “simples saída de si” (Jarkczyk 2004, p. 118), utilizado para traduzir *Äußerung*, distingue-se tanto de “exteriorização” quanto de “alienação” na tradução francesa da *Ciência da Lógica* e expressa uma situação em que o sujeito não se torna completamente externo a si, em que não há um esvaziamento completo de seu interior no exterior.<sup>7</sup> Em vez disso, “mantém seu caráter interior ainda distinto do exterior, com o qual ele, ao mesmo tempo, se relaciona” (Iber 2018d, p. 130). Trata-se de uma distinção que Hegel desenvolveria na explicitação das figuras fenomenológicas, bem como na *Doutrina da Essência*, em que interior e exterior formam a dualidade da “relação essencial” (segunda secção).

Na medida em que Hegel denomina a exteriorização do pensar na oposição sujeito-objeto igualmente como alienação, a exteriorização acaba sendo tomada como alienação. A partir daqui, começa-se a delinear a crítica de Karl Marx. Se, por um lado, Marx atribui a Hegel o mérito de, por exemplo, na secção “B. Consciência-de-si” da *Fenomenologia do Espírito*, ter logrado apreender “[...] a essência do trabalho e [conceber] o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (Marx 2015, p. 123); por outro, Hegel acabaria por, ainda assim, inserir-se no ponto de vista da economia política clássica, na medida em que “[...] vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo” (Marx 2015, p. 124). Embora contenha os gérmenes de sua própria crítica, Marx assinala que, como crítica da alienação, a *Fenomenologia do Espírito* permanece dentro da

---

<sup>7</sup> Ver também Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 24; Meneses, Paulo. *Entfremdung e Entäusserung. Agora Filosófica*, v. 1, n° 1, p. 27-42, 2001.

alienação, pois apresenta somente a suprassunção teórica da alienação, “que deixa existir a realidade alienada e, ao mesmo tempo, acredita tê-la superado, na medida em que ela é tomada como “autoconfirmação” da autoconsciência pensante” (Iber 2018d, p. 128; Marx 2015, p. 125).

Para Marx, “na medida em que [o trabalho] não reserva nada de sua essência” e, “em sua exposição completa de sua essência, altera e consome sua própria essência” (Iber 2018d, p. 130), o ser humano exterioriza-se. Contudo, no trabalho sob o modo de produção capitalista, o ser humano também se aliena: a conexão entre os dois conceitos, alienação e exteriorização, consiste, pois, no fato de que, em sua exteriorização, a atividade é “impedida no seu retorno para dentro de si mesma”, de tal modo que a alienação separa essa conexão entre exteriorização e retorno da exteriorização. Expresso de outra forma, enquanto por exteriorização se entenderia o fato de que o trabalho produz um produto externo, por alienação dever-se-ia entender o fato de que “o produto se torna um alheio pela sua ocupação pela propriedade privada” (Iber 2018d, p. 131). Para Marx, a alienação não se relaciona apenas com o pensar ou com o espírito, mas com as relações materiais que constituem a sociedade. Com efeito, a norma imanente seria o estar junto a si mesmo do ser humano no seu outro, tanto no pensar como na realidade social, o que, por sua vez, implica uma crítica ao trabalho alienado que produz a propriedade privada e que se apropria dos resultados do trabalho dos quais os trabalhadores estão excluídos. Ainda assim, a relação excludente do trabalho alienado e da propriedade privada é uma oposição que se desenvolve no sentido da contradição, uma relação que tende à dissolução.

### **3 Explicação de Marx da propriedade privada recorrendo à lógica hegeliana das determinações de reflexão<sup>8</sup>**

Nos *Manuscritos Econômicos-filosóficos*, de 1844, Marx esclarece em três passagens a relação da propriedade privada enquanto relação entre *trabalho e capital* com ajuda da lógica das determinações de reflexão de Hegel. A propriedade

---

<sup>8</sup> A lógica das determinações de reflexão encontra-se no 2.º capítulo da lógica da essência de Hegel. Cf. Hegel 2017, p. 53-92.

privada é a relação fundamental da sociedade burguesa; contudo, ela é uma relação excludente e, como a relação da essência em Hegel, uma relação da negatividade. Como tal, a relação da propriedade privada é a causa da pobreza e da riqueza, tal como a relação do trabalho e do capital na sociedade moderna.

Na primeira passagem, Marx parte da propriedade privada como relação fundamental (ver Marx 2015, p. 93). A relação da propriedade privada mostra-se como relação entre dois correlatos: *trabalho e capital*. O fato de, por um lado, a propriedade privada enquanto trabalho e, por outro, a propriedade privada enquanto capital relacionarem-se uma com a outra é esclarecido com a ajuda da lógica hegeliana da essência.

Na lógica das determinações de reflexão, a essência inteira como negatividade que se relaciona consigo apresenta-se na sua diferencialidade interna, primeiramente, como identidade e diferença. Identidade e diferença são produtos da relação da essência como negatividade absoluta. A relação da diferença da identidade e da diferença (= a diferença absoluta) determina-se, progressivamente, no sentido da relação da diversidade de igualdade e desigualdade até a relação de oposição do positivo e do negativo, que passa para a contradição do positivo e do negativo. Na contradição, a essência como relação da negatividade se suprassume finalmente e regressa a seu fundamento (cf. Iber 2018).

Tanto a atividade humana enquanto trabalho, a redução do ser humano à "existência *abstrata*" de "um puro *homem que trabalha*" (Marx 2015, p. 93), como a "produção do objeto da atividade humana como capital" são produtos da relação da propriedade privada. Por um lado, o ser humano que – excluído da riqueza objetiva – exerce trabalho assalariado para o capital, vive no "seu pleno nada" e, no caso do desemprego, está em perigo de "precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na efetiva (*wirkliche*) não existência [*Nichtdasein* = não ser aí]" que ameaça sua vida; por outro lado, com *O capital* extingue-se "toda determinidade natural e social do objeto", porque este tem sua utilidade apenas para o capital. *O capital* é indiferente em relação ao seu conteúdo objetivo. Como valor monetário, *O capital* pode ser investido em quaisquer bens materiais. Quando a propriedade privada toma a forma do capital, deixa de ser confundida ingenuamente com relações puramente humanas (propriedade privada da escova de dentes, da bicicleta etc.).

A propriedade privada aliena o ser humano da própria atividade que a produziu, na medida em que o separa do produto do seu próprio trabalho e torna independente o “objeto da atividade humana”, separando-o da sua unidade com a atividade e transformando-o em capital. Aqui, revela-se a contradição da propriedade privada. A atividade que deveria efetivar a plenitude do ser humano, o trabalho, torna-se a sua aniquilação quando o trabalho torna-se trabalho assalariado ao serviço da propriedade privada. A contradição da propriedade privada torna-se evidente na autonegação e autoexclusão do trabalho como atividade que visa à satisfação das carências do ser humano.

A propriedade privada é, como relação do trabalho e do capital, uma oposição que, no auge da contradição, conduz necessariamente ao declínio de toda a relação. Essa caracterização segue a determinação progressiva da oposição do positivo e do negativo para a contradição dessas determinações em Hegel. Na contradição, ambos os correlatos da relação “vão ao fundo” e, como afirma Hegel, “regressam a seu fundamento” (Hegel 2017, p. 82). Em suma, como relação excludente, a propriedade privada tem, por correlatos, o trabalho e o capital, que se relacionam numa oposição um com o outro e entram em contradição um com o outro — o que, por fim, conduz ao declínio de toda a relação. Devido ao seu caráter contraditório, a propriedade privada não é, no final de contas, sustentável. Em vez disso, a propriedade privada é tornada sustentável apenas pelo Estado moderno e o seu poder.

Na segunda passagem (ver Marx 2015, p. 97-98, notas de rodapé suprimidas), Marx explica o decurso “do movimento da propriedade privada” (p. 97) como relação entre trabalho e capital. O movimento parte de uma “unidade *imediata*”, na qual o trabalho e *O capital* ainda estão unidos. No caso da unidade imediata do trabalho e do capital, trata-se da propriedade que se baseia no trabalho próprio dos pequenos camponeses e dos artífices. Por meio da separação do trabalho e da propriedade que surge com a monopolização dos meios de produção pela propriedade privada, o trabalho e *O capital* entram em tensão: nessa tensão, por um lado, elevam-se e fomentam-se “reciprocamente enquanto condições *positivas*” e, por outro lado, excluem-se mutuamente como oposição. Na oposição entre capital e trabalho — na qual se sabem como não ser aí e procuram arrancar seu ser aí do outro (por exemplo,

o salário e o ganho desenvolvem-se em sentido contrário) -, ambos entram em "oposição [...] um *contra si mesmo*".

Como oposição *contra si mesmo*, cada correlato da oposição é ele mesmo e seu outro e é, por isso, contraditório. O *capital* é, enquanto "trabalho acumulado", ele mesmo e seu outro, o trabalho. Ao mesmo tempo, decompõe-se também "em si e nos seus *juros*", isto é, em capital material (propriedade dos meios de produção) e capital monetário. Por exemplo, caso o capitalista não possa mais pagar os *juros* do capital monetário, ele tem que se sacrificar como capitalista e "decai na classe trabalhadora". Também o trabalhador pode tornar-se capitalista, "mas só excepcionalmente".

Na *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta essa inversão dos momentos da oposição quando aborda o positivo e o negativo. Ambos mostram-se como o outro de si mesmos. O positivo e o negativo têm seu outro tanto na sua relação com seu outro quanto neles mesmos. Assim, o positivo e o negativo são negativos um em relação ao outro: estão em oposição um ao outro e, ao mesmo tempo, em oposição a si mesmos. Para Hegel, essa inversão pertence à natureza das determinações de reflexão (cf. *lógica da essência*. Cap. 2. C. A contradição. Observação 1, Hegel 2017, p. 83-86).

Enquanto "momento do capital" (Marx 2015, p. 98), o trabalho como dedução do ganho impõe "*custos*" e é, portanto, um item negativo, que precisa ser minimizado. O salário apresenta-se como "*sacrifício do capital*". Como trabalho assalariado, o trabalho decompõe-se "em si e no salário". O trabalhador é como que "ele mesmo um capitalista", porque trata seu trabalho como "*mercadoria*". Entre capital e trabalho, existe uma "oposição recíproca hostil" que é mantida politicamente pelo Estado moderno.

Na terceira passagem (Marx 2015, p. 103), Marx usa explicitamente o conceito de contradição da lógica hegeliana da essência. Marx explica a "oposição entre *sem propriedade* e *propriedade*", quer dizer, entre pobreza e riqueza, mediante a "oposição entre o *trabalho* e o *capital*". Na oposição entre trabalho e capital, a oposição entre pobreza e riqueza é apreendida "em sua *relação ativa*, em sua relação interna" e, com isso, como "*contradição*". O trabalho, como "essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade", produz seu outro, o capital, como

dominação sobre si mesmo. Inversamente: o capital, “o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho”, produz o trabalho como trabalho assalariado.

“Sem o movimento avançado da propriedade privada”, a oposição da propriedade privada assume a “primeira figura” da oposição “ainda indiferente” da pobreza e da riqueza, mas que ainda não aparece posta ou produzida pela própria propriedade privada. Como relação excludente da oposição entre trabalho e capital, a propriedade privada mostra-se causadora da oposição entre pobreza e riqueza – como “relação desenvolvida da contradição, e, por isso, uma relação enérgica que tende à solução (melhor: dissolução)”.

Para Marx, a dissolução da contradição é inevitável, porque a relação da contradição entre os correlatos trabalho e capital é, ao mesmo tempo, “a contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo” (Marx 2015, p. 88). Se o trabalho alienado torna-se consciente de sua alienação, ele não pode permanecer alienado. Marx constata: “o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada. Consequentemente, com um dos lados tem de cair também o outro” (Marx 2015, p. 88). Do lado dos trabalhadores, a dissolução da contradição põe-se, inevitavelmente, em movimento com a consciência da alienação, uma consciência da contradição. Ao impulso da dissolução da contradição, que se realiza com a consciência da alienação do trabalho, opõe-se o poder do Estado moderno, que insiste na manutenção da propriedade privada contraditória.

Aqui, deve ser observado o seguinte: a diferença entre Marx e Hegel não consiste, conforme entende Ernst Michael Lange, no fato de que existe, em Marx – diferentemente de Hegel –, uma “assimetria fundamental dos correlatos da relação da oposição” (Lange 1980, p. 191). Uma assimetria dos momentos da oposição encontra-se tanto em Hegel como em Marx. Do mesmo modo que, em Hegel, o positivo é apenas a contradição em si e o negativo é a contradição posta; em Marx, a contradição do capital como “trabalho acumulado” funda-se na “contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo” (Marx 2015, p. 88). A diferença entre Hegel e Marx consiste unicamente no fato de que Hegel examina as determinações de reflexão nos moldes da lógica, ao passo que Marx emprega-as no contexto científico da crítica da economia política – uma ciência específica. Apesar dessa aplicação, o seu significado não se altera.

A assimetria das determinações da contradição é também a razão pela qual o "regresso ao fundamento", em Hegel, procede, essencialmente, por meio da negatividade posta do negativo e, em Marx, por meio da consciência da contradição dos trabalhadores. Qual é o resultado da dissolução da contradição em Hegel e Marx? Em Hegel, com a dissolução da contradição, a essência enquanto reflexão encontra sua identidade positiva em sua negatividade; em Marx, com a dissolução da contradição da relação do capital e do trabalho, os trabalhadores podem apropriar-se da organização do próprio trabalho social, com vista a suprasumir sua alienação e "estar junto de si mesmos" no seu outro objetivo, isto é, nos produtos de seu trabalho.

Para a emancipação da sociedade em relação à propriedade privada, para a qual só os trabalhadores dispõem de recursos materiais, é necessária a "*forma política* da emancipação dos trabalhadores" (Marx 2015, p. 88), quer dizer, a luta contra o Estado moderno que apoia a propriedade privada por meio de seu poder. Para Marx, na emancipação dos trabalhadores em relação à propriedade privada capitalista, está contida também a emancipação "humana universal", "porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação" (Marx 2015, p. 89). A emancipação humana forma o análogo marxiano do "retorno ao fundamento" de Hegel.

### **Considerações finais**

Qual é a diferença entre Hegel e Marx no que diz respeito à teoria da reflexão como exteriorização e alienação? Hegel desenvolve sua teoria da reflexão na *Doutrina da Essência*, que examina a atividade do pensar como exteriorização: ou seja, a reflexão realiza um movimento de exteriorização e retorno da exteriorização. Na lógica da essência, a reflexão ainda não está consumada. Trata-se como que de um retorno reduzido à metade, isto é, a reflexão e seu retorno permanecem na exterioridade. Neste sentido, a reflexão está alienada. O retorno ainda não suprassume, completamente, a exteriorização. Isso distingue a lógica da essência da lógica do conceito: na essência, o retorno da reflexão da sua exteriorização

permanece marcado pela alienação; ao passo que, no conceito, o movimento da reflexão supera essa deficiência.

Para Marx, o mundo objetivo não pode ser um produto da criatividade do conceito teórico. Ele apenas pode ser transformado pela prática. Isso significa que a racionalidade do mundo e a sua reflexividade não são o produto do conceito, mas da prática social. O conceito apenas pode antecipar essa racionalidade no pensar, mas ela é realizada apenas pela atividade prática do ser humano. A razão entra na realidade pela práxis. Hegel defende um idealismo absoluto como unidade do idealismo e do realismo. Marx propõe um materialismo verdadeiro como naturalismo realizado, ou seja, um humanismo como unidade do idealismo e do realismo. O ser humano não é, em primeiro lugar, uma essência espiritual como em Hegel, mas uma essência natural-espiritual. É isso que faz a verdadeira diferença entre Hegel e Marx (ver os *Manuscritos de 1844*).

### Referências

HEGEL, G. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. C. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

IBER, C. *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão. Manual renovado 2018-01*. Porto Alegre, 2018.

\_\_\_\_. *A reflexão ponente*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018a.

\_\_\_\_. *A passagem da reflexão exterior para a reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018b.

\_\_\_\_. *A reflexão determinante*. Seminário: A contradição na Lógica da essência de Hegel. PUCRS/PPGFILOSOFIA: Porto Alegre, 2018c.

\_\_\_\_. *Revolução como negação da negação?* *Revista Dialectus*, v. 5, nº 12, 2018d, p. 121-138.

JARCZYK, G. *O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel*. In: *Filosofia Política 1*. Porto Alegre: L&PM, 1984.



LANGE, E. *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1980.

LUKÁCS, G. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R Enderle; L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MUSTO, M. Revisitando a concepção de alienação em Marx. In: ROIO, M. (Org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p. 61-94.



## **4. Pessoa, propriedade e contrato: um diálogo crítico com Hegel a partir de Marx<sup>1</sup>**

A teoria hegeliana é uma justificativa do direito moderno e a legitimação dos institutos da teoria da propriedade garantidos pelo Estado Moderno. A abordagem reconstrói os três institutos jurídicos: pessoa, propriedade e contrato a partir de uma perspectiva marxista. A pesquisa dialoga com Hegel, no entanto, tematizando as contradições imanentes em sua teoria a partir da leitura de Marx.

Na teoria do direito abstrato, Hegel apresenta os conceitos estruturais do direito civil e criminal. Os conceitos fundamentais do direito civil abstrato são a pessoa, a propriedade e o contrato. O capítulo defende a tese de que o Estado, ao reconhecer esses conceitos estruturantes normativos como direito estabelecido, põe a sociedade burguesa em ação. Em primeiro lugar, trata-se da discussão dos conceitos de pessoa e de propriedade; depois, a relação entre os dois conceitos e, enfim, considera-se a fundamentação da doutrina hegeliana do contrato e suas peculiaridades. Os conceitos jurídicos acima mencionados do direito civil são reconstruídos como momentos estruturais da vontade livre na sociedade burguesa.

### **1 A pessoa**

Hegel interpreta os princípios do direito abstrato e do sistema jurídico em geral a partir do viés teórico da vontade.<sup>2</sup> Os conceitos desenvolvem-se no âmbito da personalidade da vontade livre racional em si e para si, que é objetivamente a vontade

---

<sup>1</sup> Este capítulo baseia-se no ensaio em língua alemã de Christian Iber. *Person, Eigentum und Vertrag – der Wille auf dem Rechtsweg in die bürgerliche Gesellschaft*. In: Ensaio de Filosofia Social e Política: Esfera Pública, Justiça e Reconhecimento. Agemir Bavaresco, Henrique Assai, Jozivan Guedes (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, p. 66-86. Uma versão anterior em inglês deste capítulo foi publicada em: BAVARESCO, A; IBER, C. Person, Property and Contract: A Critical Dialogue with Hegel from Marx. *Revista de Humanidades de Valparaíso*. nº 18, 9-26, 2021.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz, Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010. Alemão: G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Theorie-Werkausgabe (= TW) in 20 Bänden. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.). Bd. 7. Frankfurt am Main 1969-1971. As citações e referências são dadas a seguir apenas com o § entre parênteses. Para citações de adendos e de notas manuscritas (N), TW 7 é citado com número de página.

universal do Estado moderno. Hegel conceitua a pessoa jurídica abstrata como um momento da vontade livre que é em si e para si. No direito abstrato, a vontade universal do Estado garante que a vontade na sua forma elementar como vontade singular de um sujeito isolado, atomisticamente, mantenha a sua autoafirmação enquanto liberdade abstrata no mundo (§ 34).<sup>3</sup>

Essa derivação teórica da vontade do conceito de pessoa, assim interpretado, permite conhecer que a subsunção sob o direito abstrato transforma um sujeito numa pessoa que apenas diz respeito ao aspecto da universalidade abstrata da vontade, ou seja, não leva em conta os conteúdos e finalidades particulares da vontade. O conceito de pessoa denomina, em primeiro lugar, a vontade singular atomisticamente isolada de um sujeito em sua universalidade abstrata, pois a pessoa jurídica é uma pessoa privada. Em segundo lugar, no conceito de pessoa, reside a consciência do sujeito de si mesmo como um Eu completamente vazio, indeterminado, autorreferente, ao qual todos os impulsos particulares da vontade do sujeito estão ligados.<sup>4</sup> A igualdade de todos os sujeitos singulares, pensado no conceito de pessoa, consiste no fato de que eles têm uma tal autoconsciência abstrata. O conceito de pessoa expressa a inviolabilidade e a autorização do uso prático desse aspecto da liberdade da vontade em seu favor.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Hegel conceitua o direito como a objetivação da atividade final da vontade universal, supra-individual, que quer a vontade livre (§§ 28, 29), através da qual a vontade livre como tal, e, com isso, também a vontade livre individual, ganha um ser aí (§ 29). O conceito do direito assevera: Através da vontade universal do Estado, a vontade (individual) deve poder querer livremente. O direito é o "ser aí da vontade livre" (§ 29) garantido pelo Estado. A teoria da vontade de Hegel (§§ 5-29) é caracterizada pela tensão entre o conceito supra-individual da vontade e a vontade individual empírica. A derivação do direito está situada nessa relação tensa entre as duas vontades.

<sup>4</sup> Contra a tentativa de Michael Quante de derivar o conceito da pessoa do conceito da vontade em geral (cf. idem. *„Die Persönlichkeit des Willens‘ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* In: G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Ludwig Siep (Org). (Reihe: Klassiker Auslegen. Otfried Höffe (Org.). Bd. 9). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, p. 73-94) Friederike Schick afirma que a determinação essencial da personalidade de ser autoconsciência abstrata não coincide com o conceito mais amplo da autoconsciência da subjetividade prática, isto é, a personalidade do sujeito não pode ser derivada das determinações gerais da subjetividade humana. Ela entende que a determinação jurídica da vontade como pessoa conceitua a vontade como abstração do seu momento da particularidade. Essa determinação não é um resultado evidente da autodeterminação racional da vontade, mas um imperativo imposto de fora. (cf. F. SCHICK. *Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“.* In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates.* Mirko Wichke, Andrzej Przylebski (Orgs.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 71).

<sup>5</sup> Comparada com o conceito da personalidade, a pessoa é o conceito mais pobre, o modo abstrato como a personalidade relaciona-se consigo mesma, na qual a abundância das determinações

A capacidade jurídica está diretamente ligada ao conceito de pessoa, que constitui a base da ordem jurídica, porque a autorrelacionalidade consciente do sujeito é a condição para atribuir-lhe imputabilidade e responsabilidade por seus atos (§ 36). Em sua autorrelacionalidade, o sujeito pode controlar a si mesmo e seus impulsos da vontade. Como pessoa, o sujeito torna-se sujeito que tem capacidade jurídica, quer dizer, ele tem competência para deter direitos e deveres.

O imperativo jurídico assinala "*seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas*" (§ 36). O reconhecimento mútuo dos sujeitos como pessoas permite-lhes em geral, primeiramente, serem pessoas. Enquanto a autorrelação da pessoa como tal não é ainda uma relação jurídica, o reconhecimento mútuo das pessoas como livres e iguais é uma relação jurídica que, ao mesmo tempo, limita a inviolabilidade da vontade expressa pela pessoa.

Isso é confirmado pela constatação de que, no reconhecimento mútuo dos sujeitos como pessoas, reside uma abstração da particularidade da vontade (§ 37). A particularidade da vontade não está considerada no conceito de pessoa. Não depende nem dos interesses particulares nem do discernimento e nem da intenção dos sujeitos, mas de seu comportamento jurídico em relação consigo mesmo e para com os outros.

Hegel sublinha que o conteúdo do imperativo jurídico é uma proibição jurídica. Ao contrário do imperativo moral, não é necessário fazer pleno uso do que o direito permite. O imperativo jurídico, *seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas*, é, portanto, uma proibição jurídica segundo o seu conteúdo, o que significa que a prossecução dos interesses particulares dos sujeitos deve ter lugar sob a condição de "*não lesar a personalidade e o que segue dela*" (§ 38), à qual, além da integridade física, pertence também a honra. Portanto, com o estatuto da pessoa dos sujeitos está também excluída a violência direta entre eles, bem como a autoescravidão dos sujeitos. Sob as condições do direito abstrato, a dominação social só pode existir como objetivamente mediada.

---

concretas que ela tem em si mesma não desempenha nenhum papel (§ 35, § 37). A ambivalência do conceito de pessoa entre alto e baixo (§ 35 N. TW 7, p. 94) reside no fato de que, por um lado, ele é um momento necessário da vontade como personalidade, que deve ser juridicamente assegurada e, por outro lado, nisso, a vontade da personalidade em sua particularidade ainda não foi realizada.

Em resumo, pode-se dizer que a autorreferência e a referência intersubjetiva são constitutivas para o conceito de pessoa jurídica.<sup>6</sup> A pessoa é uma determinação social da vontade, porém, Hegel não deriva de modo social as determinações da pessoa e da propriedade, mas da relação com a natureza (coisas e objetos) e nega, assim, o caráter social dessas determinações, isto é, ele defende uma vontade solipsista. A pessoa realiza a si mesma e sua liberdade em relação à natureza (coisas, objetos) na forma de posse e de propriedade. Hegel desenvolve, portanto, posse e propriedade dentro da estrutura de uma teoria da vontade solipsista (§ 41). Marx assume uma posição crítica em relação a essa redução legal do conceito hegeliano de pessoa. Esse conceito de pessoa conduz à luta do interesse privado individual de todos contra todos, dominando, assim, seu conflito contra os assuntos privados da comunidade. Hegel propõe a mediação dos diversos interesses egoístas existentes na sociedade civil burguesa através do contrato entre proprietários. Assim, cada pessoa, motivada pelo interesse privado e egoísta de autopreservação, luta para mediar seu interesse.

### 2 A propriedade

Hegel distingue a propriedade da posse. A propriedade é o direito de dispor sobre coisas à diferença da posse como o mero ter prático de coisas. A propriedade não significa, portanto, apenas a relação de uma pessoa com um objeto, mas a relação excludente dessa pessoa da interferência de outras pessoas em relação a um determinado objeto, ou seja, uma relação social exclusiva. A propriedade é o direito exclusivo de disposição de uma pessoa em relação às coisas que constituem a esfera *exclusiva* da *sua* liberdade (§ 45). Contudo, Hegel não mantém, conseqüentemente, firme essa determinação, porque ele pensa a posse e a propriedade como dois lados de uma relação que é, para ele, no seu todo, uma relação de posse. Por conseguinte, ele interpreta a propriedade como conclusão da tomada de posse, ou seja, ele elimina a dimensão social específica da propriedade. A teoria solipsista da vontade de Hegel

---

<sup>6</sup> Cf. Kurt SEELMANN. *Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?* In: *Anfang und Grenzen des Sinns*. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (Orgs.). Weilerswist 2006, p. 250-263, esp. p. 260-263.

pode ser considerada como causa dessa ambivalência, que nós perseguiremos a seguir.<sup>7</sup>

Decisiva é a intelecção de Hegel que, na propriedade, o essencial não consiste no fato – tal como a posse – de ser um meio para a satisfação de necessidades, mas que a propriedade tem seu fim dentro de si mesmo, precisamente na exclusão de outras pessoas no domínio dessas coisas, portanto, nisso, reside o aspecto jurídico da posse transformada em propriedade (§ 45 Adendo).

Hegel afirma que a propriedade, ao contrário da posse de coisas úteis para o uso, é a esfera exclusiva da vontade livre indiferente à satisfação de necessidades. Porém, Hegel não está atento para a relação entre posse e propriedade, na medida em que ele pensa ambas como dois lados de uma relação que ele conceitua, no seu todo, como uma relação de posse. Por isso, ele considera necessário, na determinação da propriedade, tratar em pormenores a tomada de posse, o uso e a utilidade de uma Coisa.<sup>8</sup>

A divisão do capítulo sobre a propriedade em posse, uso e exteriorização mostra a distinção insuficiente entre propriedade e posse, porque é feita ao longo de “suas determinações mais precisas na relação da vontade à Coisa” (§ 53). O déficit de Hegel na determinação da propriedade reside no fato de que, apesar de não identificar a propriedade com a posse de uma Coisa útil, que tem sua finalidade no

<sup>7</sup> Sujeito de pessoa e propriedade é a vontade como “singularidade *excludente*” (§ 34, § 39). Hegel teria que entender essa singularidade como excludente em relação a uma outra singularidade e, com isso, como uma singularidade social. Contudo, em primeiro lugar, ele entende-a como uma relação negativa com outra coisa (§ 13). A relação a outros sujeitos, portanto, tem – como Hegel observa, ele mesmo – um *status* marginal em sua doutrina da pessoa e propriedade (§ 29 N. TW 7, p. 82s., § 38 N. TW 7, p. 97). Por causa do solipsismo de sua teoria da vontade, Hegel negligencia o lado de exclusão social da propriedade e conceitua-o unilateralmente como a realização da liberdade da pessoa a respeito de uma Coisa. Sobre o encobrimento da intersubjetividade na concepção da vontade de Hegel e suas razões cf. Michael THEUNISSEN. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts [A intersubjetividade reprimida na filosofia do direito de Hegel]*. In: Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Orgs.). *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Stuttgart 1982, p. 317-381, esp. p. 329-335. Cf. também Karl Heinz ILTING. *Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit*. In: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (Org.). Stuttgart 1982, p. 233.

<sup>8</sup> Márcio Schäfer mantém firme essa ambivalência como um déficit decisivo da teoria da propriedade de Hegel: “Independentemente do fato de Hegel separar a determinação da propriedade da posse ou das necessidades, isto é, ele não determina a propriedade em relação às necessidades, ele não mantém consistentemente firme nessa distinção [entre posse e propriedade]” (Márcio SCHÄFER. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. Würzburg, 2018, p. 216. Cf. também Ina Schilbach. *Armut als Unrecht [Pobreza como in-justica]*. Bielefeld 2018. p. 121)

seu uso, ele, todavia, afirma que a propriedade está numa relação positiva com o uso e a utilidade de uma Coisa. A propriedade realiza-se no uso da Coisa, portanto, é a esfera verdadeira da liberdade da pessoa, que lhe possibilita e permite a exercer a satisfação de suas necessidades.<sup>9</sup>

Por outro lado, e em contradição com isso, experimenta-se, em primeiro lugar, que, sem propriedade, não se pode fazer uso da Coisa, portanto, esta está subordinada àquela (§ 59 Obs.) e, em segundo lugar, que o uso não é de modo algum a finalidade da propriedade e o ponto crucial da propriedade não se perde, se o proprietário não usa as coisas úteis que ele tem à sua disposição (§ 62). Em terceiro lugar, constata-se que mesmo se o proprietário não mostre interesse no uso das coisas, outros que poderiam fazer bom uso delas não podem usá-las (§ 62 Obs.). Resta, portanto, pouco da relação positiva entre propriedade e satisfação de necessidades. Com isso, Hegel enfatiza a diferença entre propriedade e posse, que ele constantemente nega.

O item sobre a exteriorização<sup>10</sup> da propriedade conduz ao contrato (§§ 65-70). Hegel não distingue suficientemente a propriedade da posse e, por causa disso, reduz a propriedade ao uso da Coisa. Cabe a pergunta como se pode ainda exteriorizar a Coisa, quando ela foi consumida? Uma resposta seria que se pode consumir uma parte da Coisa e pode-se exteriorizar uma outra parte, isto é, pode-se ter diferentes relações da vontade com a Coisa. A categoria fundamental do direito abstrato é a "possibilidade" (§ 37 Adendo, TW 7, p. 96). Porém, se a sequência das diferentes formas de relação da vontade em relação a uma Coisa fossem apenas uma sequência possível, a necessidade da exteriorização da propriedade reivindicada por Hegel não poderia ser explicada (§ 41).

Sob a condição de que todas as Coisas tenham se tornado propriedade, a aquisição da propriedade não pode mais ser limitada à tomada de posse, nem a

---

<sup>9</sup> Hösle concorda com a visão de propriedade de Hegel quando ele afirma: "A finalidade da propriedade é o uso" (cf. Vittorio HÖSLE. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert [Moralidade e Política. Fundamentos de uma Ética Política para o Século XXI]*. München 1997, p. 825). Ele ignora a separação entre o uso e a disposição peculiar dada pela propriedade moderna, que corresponde à duplicação de todos os bens da economia de mercado em valor de uso, por um lado, e valor de troca, por outro.

<sup>10</sup> Traduzimos "Entäußerung" por "exteriorização". No sentido jurídico também é utilizado o termo: alienação.



propriedade pode exaurir-se em relação com o uso da Coisa. Então, apenas se pode adquirir propriedade, na medida em que me exteriorizo de minha propriedade. Na *universalização* da propriedade, reside a necessidade de sua exteriorização.

Hegel pensa que um contrato de salário é possível, sem tornar o trabalhador propriedade do outro, se aquele que exterioriza sua força de trabalho a um outro apenas deixa sua força de trabalho a este último para "um uso *limitado no tempo*" (§ 67). O aspecto decisivo dessa restrição é evidenciado pelo contraste entre trabalhadores diaristas e escravos (§ 67 Adendo, TW 7, p. 145). Hegel entende que, no trabalho assalariado, coincidem a exteriorização da força do trabalho do trabalhador e a compra e o uso dessa força pelo proprietário. Em outras palavras, a utilização da força de trabalho do trabalhador pelo capitalista e a exteriorização da força de trabalho pela sua venda pelo assalariado são duas faces da mesma moeda. O trabalhador recebe o valor da sua força de trabalho, enquanto o capitalista usa a força de trabalho. O conceito de propriedade que Hegel tem em vista, aqui, é a relação de trabalho assalariado que está dada pela universalização da propriedade. Isso já antecipa o que Marx dirá posteriormente.

Em resumo, a teoria da propriedade de Hegel ofusca a diferença da gênese histórica da propriedade pela tomada de posse e da validação jurídica da propriedade. Trata-se do declínio do feudalismo e da emergência da sociedade burguesa que se afirma em seu lugar e do capitalismo que já se anuncia no horizonte histórico. O paradigma da teoria da propriedade de Hegel está baseado na propriedade da terra. Na modernidade, a propriedade privada da terra é separada do seu uso econômico, constituindo-se em propriedade privada livre, ou seja, o poder de dispor da propriedade privada juridicamente reconhecida de pessoas sobre a terra é separada das condições econômicas particulares de seu uso. Esse é o resultado da dissolução da ordem social feudal, na qual a propriedade da terra era o centro da organização econômica, social e política da sociedade.<sup>11</sup> A propriedade da terra adquire, com isso, o caráter da "propriedade *livre, plena*" (§ 62), porque se estabelece um direito ao tributo (aluguel, arrendamento etc.) para residência (moradia) e uso

---

<sup>11</sup> A transformação da propriedade feudal em propriedade privada moderna foi associada à libertação dos camponeses servis e à expropriação dos camponeses que trabalhavam livremente na propriedade feudal, passando, com isso, ao surgimento do proletariado emergente.

(produção de alimentos, matérias-primas, rotas de transporte). Ela torna-se, portanto, um meio do aumento do dinheiro e uma esfera do investimento popular do capital.

Hegel deriva o conceito de propriedade da relação da pessoa à natureza ou ao objeto externo. Assim, ele inverte a ordem lógica da propriedade e da pessoa. Hegel sabe que a propriedade não pode ser derivada, unicamente, da relação da vontade à natureza ou ao objeto externo. A finalidade da propriedade não é possuir um objeto para ter com ele os meios de sua autopreservação, mas a finalidade está dentro de si mesma (§ 45 Obs.), ou seja, com a propriedade privada, toda utilidade depende da propriedade. Não é por causa do interesse particular em um objeto que ele é apropriado (= posse), mas independentemente da utilidade particular de um objeto, trata-se do direito soberano de disposição da vontade livre sobre um objeto (*ius de re perfecte disponendi*), que exclui outros sujeitos e, portanto, está fora do alcance de outros indivíduos e da esfera pública.<sup>12</sup> Com a instituição jurídica da propriedade, a equação de utilidade e propriedade torna-se universalmente válida, de tal forma que toda utilidade depende da propriedade adquirida. Se essa equação funciona para os proprietários num sentido positivo ou negativo, ele é determinado pela extensão e qualidade da propriedade.

Não é a vontade como pessoa que torna necessária a propriedade, mas, inversamente, a determinação específica da forma da vontade como pessoa é fundada na propriedade. A oposição dos interesses dos sujeitos sociais dá-se com a propriedade. Isso torna necessário o reconhecimento mútuo dos sujeitos como pessoas, que é expresso no imperativo jurídico "*seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas*" (§ 36). Esse imperativo jurídico funda-se, portanto, no conflito de interesses dos sujeitos como proprietários. Qual seria outra razão para impor respeito uns aos outros como pessoas, senão por causa dos seus interesses constituídos, os quais entram constantemente em confronto? Hegel afirma: "*Propriedade: colisão, inveja, inimizade, conflito, guerras*" (§ 46 N. TW 7, p. 110). O

---

<sup>12</sup> "O exterior que é o meu é aquilo em cujo uso perturbar-me seria uma lesão, embora eu não estivesse imediatamente na posse do mesmo (não detentor do objeto)". (Immanuel KANT. *Metaphysik der Sitten* [Metafísica dos costumes]. In: Werke in zwölf Bänden. Wilhelm Weischedel (Org.). Frankfurt am Main 1968 Vol. VIII, I § 5, BA 62).

imperativo do reconhecimento mútuo dos sujeitos como pessoas baseia-se em seu conflito de interesses como proprietários. Portanto, o conflito não é eliminado por aquele imperativo, mas apenas deslocado para uma forma civil garantida pelo Estado.

No item sobre a pessoa jurídica, Hegel determinou o conceito de pessoa apenas em termos abstratos: pessoa é a determinação da universalidade formal da vontade que é livre para si de um sujeito singular isolado, que não leva em conta seus conteúdos e finalidades particulares (§ 35). Nesse caso, o conceito de pessoa expressa a sua inviolabilidade e, portanto, a autorização de ser aplicado como a universalidade da liberdade da vontade.

Na teoria da propriedade, a ordem correta de propriedade e pessoa, agora, faz-se valer pelo fato de que Hegel aqui concretiza o esboço preliminar abstrato do conceito de pessoa. Apenas a partir do ser proprietário dos sujeitos torna-se retroativamente compreensível porque a vontade aparece como a vontade de um singular isolado, ao qual Hegel atribui o conceito de pessoa no item sobre a pessoa jurídica. Finalmente, as concretizações do conceito de pessoa que Hegel faz no capítulo sobre propriedade mostram que, com o conceito de pessoa, a relação de propriedade sobre as coisas passa para a autorrelação dos sujeitos (§§ 47, 48, 57). Uma pessoa é um sujeito que não pertence a mais ninguém, mas apenas a si mesmo, que tem uma relação de posse ou de propriedade exclusiva consigo mesmo, com seu corpo e com suas faculdades mentais.

A internalização da relação de propriedade em relação às Coisas na autorrelação do sujeito no conceito de pessoa torna compreensível que o ser humano pobre e desamparado, incapaz de subsistência no sentido do direito civil, não pertença a ninguém além de si mesmo. O indivíduo é definido como aquilo que é "objetivamente" útil e utilizável em sua pessoa, isto é, sua capacidade de trabalho como sua propriedade. Do ponto de vista do direito de propriedade, como afirma Hegel, de fato, aparece como uma "contingência jurídica", "*o quê e quanto eu possuo*" (§ 49), ou seja, a qualidade e a quantidade da propriedade é uma contingência jurídica. Isso pode prejudicar a pessoa, mas não constitui a pessoa. Na sociedade burguesa, também a pessoa sem propriedade vale absolutamente. Ademais, um ser humano desabrigado tem dignidade humana, embora seja uma pessoa apenas em

abstrato. A pobreza pode não causar indignação na sociedade civil, porque aqui há um reducionismo do conceito de pessoa em sua dimensão abstrata, privada.<sup>13</sup>

Isso também concretiza o imperativo jurídico: os conflitos de interesses dos sujeitos sociais – não importa o que e quanto eles possuam como proprietários, seja terra, bens/ativos de capital ou trabalho – devem ser realizados com reconhecimento da propriedade e da pessoa.

O princípio da propriedade pode entrar em conflito com a finalidade da reprodução, porque esta não é sua finalidade. Então, o Estado intervém para garantir a reprodução individual da pessoa. O Estado precisa resolver a contradição da propriedade quando a quantidade ou a qualidade da propriedade não é suficiente para alimentar uma pessoa; a propriedade, todavia, tem que ser artificialmente aumentada para que ela possa servir à reprodução da pessoa. Ao lidar com o direito de necessidade [*Notrecht*] (§ 127), Hegel coloca o direito à vida acima do direito à propriedade. Com a finalidade de salvar vidas, o direito de propriedade pode até ser violado (§ 127 Adendo, TW 7, p. 240s.).

Em resumo, as considerações de Hegel sobre o conceito de pessoa sugerem que a categoria da pessoa pressupõe o conceito da propriedade como sendo a primeira categoria do direito civil, sem a qual o conceito jurídico da pessoa não é compreensível. Cabe objetar, contra Hegel, que o conceito de pessoa, enquanto um princípio do direito abstrato, apresenta uma determinação social da vontade. Isso pressupõe condições sociais determinadas que tornam essa forma social da vontade necessária, ou seja, ser uma pessoa não é o resultado do conceito da vontade em geral, mas das determinações sociais da propriedade privada em um sistema econômico determinado. A pessoa privada é, portanto, uma forma social determinada da vontade em um contexto sócio-histórico no qual predomina a propriedade privada. Por sua vez, o conceito de propriedade privada é uma combinação do conceito de pessoa com os interesses dos proprietários que serão objeto da crítica marxista à *Filosofia do Direito* de Hegel. A filosofia da consciência e a teoria do direito do século XVIII e início do século XIX fundamentam a propriedade privada na relação

---

<sup>13</sup> Hegel tematiza um conceito mais amplo de pessoa sob o título “personalidade” (cf. § 35 adendo, TW 7, p. 95). Porém, a personalidade concreta da vontade não pode ser desenvolvida na esfera do direito abstrato.

de um sujeito de direito com uma coisa e dessa relação deriva um direito subjetivo garantido pelo direito positivo. A *Filosofia do Direito* de Hegel ratifica essa teoria jurídica. Hegel parte do conceito universal de direito ao definir o direito como uma vontade livre e autorreflexiva (§ 4, 21, 27), que se determina como seu "ser aí" (Dasein), ou seja, como sua realidade histórico-social (§ 29). Essa propriedade jurídica materializa-se em um ordenamento jurídico válido, cuja finalidade é garantir a manutenção e reprodução da propriedade privada e, portanto, garantir a acumulação privada do capital, dirá Marx.

### 3 O contrato

A teoria do contrato de Hegel pode-se afirmar que está entre o que de melhor ele produziu ao longo de sua trajetória intelectual. O contrato é a verdade da propriedade, na medida em que se torna explícito nele a relação intersubjetiva que está implicitamente contida na propriedade como ser aí exclusivo da vontade da pessoa.<sup>14</sup> No contrato, a propriedade é adquirida apenas "pela mediação de uma outra vontade" (§ 71). Por conseguinte, Hegel distingue entre a aquisição da propriedade através da tomada de posse e a aquisição da propriedade por contrato. Este é caracterizado pelo fato de que eu sou dependente da vontade de outros, uma vontade que está no objeto a ser adquirido, o qual eu não tenho, mas preciso. O objeto do contrato não é apenas uma Coisa, mas o correlato objetivo de uma outra vontade. Por conseguinte, a aquisição da propriedade por contrato apenas se realiza se a outra vontade retira-se do seu objeto.

De acordo com Hegel, o contrato é necessário em sua razão do direito, porque ele é um fim em si mesmo, tal como a propriedade. Nele, surge uma vontade comum, mas não como a consciência habitual entende, isto é, devido ao benefício mútuo dos participantes, mas para determinar as condições em que os contratantes transferem os seus bens de consumo. A pressuposição do contrato é que pertence às partes do contrato algo que a outra parte não tem, mas que ela necessita. Portanto, elas têm que concordar com os termos e condições sobre como elas podem acessar,

---

<sup>14</sup> Cf. Vittorio HÖSLE *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 2.: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988, p. 500.

reciprocamente, a propriedade da outra parte. Os proprietários dependem ao mesmo tempo uns dos outros, por isso, eles concordam no contrato sobre o que eles têm de exteriorizar da sua propriedade para obter a propriedade do outro.

Com isso, Hegel transforma o reconhecimento dos contratantes como pessoas e proprietários, o que se torna necessário devido à sua dependência fundada pela exclusão mútua, em uma Coisa positiva e interpreta-o [o reconhecimento] como um momento decisivo da universalização da vontade subjetiva (§ 71 Adendo, TW 7, p. 155).

Na fundação de sua teoria do contrato, Hegel conceitua o contrato como uma contradição enquanto processo de mediação. Trata-se de uma contradição, porque, no contrato, "eu *sou* e *permaneço* proprietário que exclui e na identidade com outras vontades ao mesmo tempo "eu *cesso* de ser proprietário" (§ 72), porque eu me desfaço da minha Coisa. Como posso ser e permanecer um proprietário, na medida em que eu cesso de ser um proprietário? A questão é como mediar essa contradição.

Hegel interpreta a contradição discutida do contrato como auto-exteriorização da vontade do proprietário, que tem o "caráter de uma *alteração* [*Veränderung*: tornar-se outro]".<sup>15</sup> A base comum ou a identidade das vontades no contrato não é apenas uma objetivação da possessividade [*Meinigkeit*] exclusiva de minha vontade em uma Coisa como na propriedade, mas uma auto-exteriorização da minha vontade exclusiva de ser proprietário *necessário* sob as condições da universalização da propriedade. Essa é uma auto-exteriorização que altera meu *status* de ser proprietário, porque, com isso, *associo-me à comunidade de proprietários que trocam propriedade enquanto um entre outros*. O contrato constitui, com isso, a "unidade" (§ 73) de vontades de proprietários que se excluem reciprocamente, na qual eles renunciam sua vontade excludente de proprietários e, ao mesmo tempo, retêm a vontade de proprietários.

A contradição da relação contratual encontra sua forma progressiva na mediação de que todos *permanecem* proprietários, *deixando de ser* proprietários e ao mesmo tempo *tornando-se* proprietários (cf. § 74). No contrato, todos tornam-se

---

<sup>15</sup> Cf. Michael THEUNISSEN. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts* [A intersubjetividade reprimida na filosofia do direito de Hegel], 1982, p. 362.

proprietários, desfazendo-se da Coisa particular, recuperando o universal dessa Coisa: o seu valor (cf. § 77).

Embora o contrato seja de importância decisiva na gênese da universalidade objetiva da vontade do Estado, ele apresenta um déficit: porque as vontades contratantes comportam-se entre si como pessoas privadas, o contrato baseia-se, em primeiro lugar, na arbitrariedade das partes contratantes; em segundo lugar, a identidade realizada é apenas uma base comum produzida pelas partes contratantes, não uma universalidade que antecede à vontade singular e, em terceiro lugar, a mediação ocorre apenas numa "Coisa singular exterior" (§ 75).<sup>16</sup>

Por essas razões, casamento e Estado, de acordo com Hegel, não podem ser conceituados em termos da teoria do contrato (§ 75 Obs.). Hegel visa desenvolver a 'identidade que é em si' (§ 81) do Estado que está pressuposta no contrato. Ela está desenvolvida no Estado como a universalidade objetiva da vontade, porque a base comum no contrato pressupõe a identidade da vontade universal do Estado, ele não pode ser fundamentado no contrato. Estaríamos entrando no círculo vicioso de pressupor o Estado no contrato, enquanto o Estado deveria surgir através do contrato. Em outras palavras, o argumento é o seguinte: (1) O Estado deve surgir através do contrato. (ii) O Estado, porém, é a instância que garante o contrato. (iii) Portanto, o Estado não pode depender do contrato. Na explicação do Estado através do contrato, há um círculo vicioso porque o Estado não pode ser explicado pelo contrato, uma vez que o Estado está pressuposto no contrato, ou seja, a explicação já deve fazer uso daquilo que deve ser explicado.

O fato de que o contrato pressupõe o poder coercitivo do Estado mostra-se na transição para a in-justiça [*Unrecht*], uma vez que as partes contratantes apenas combinam-se de forma seletiva para formar uma vontade comum, continuam a ser vontades particulares que podem, por conseguinte, colocar-se contra sua vontade comum e contra o que é "direito em si" (§ 81), ou seja, contra a ordem jurídica estatal legítima em geral.

---

<sup>16</sup> Ina SCHILDBACH sublinha que o contrato apresenta a "constituição de uma conexão social" (p. 124) de proprietários mutuamente excludentes "que carecem de universalidade efetiva" (p. 126). Idem. *Armut als Unrecht [Pobreza como in-justiça]*. Bielefeld: transcript Verlag, 2018.

A razão pela qual o contrato é celebrado, o interesse particular na propriedade da outra parte é também a razão pela qual as partes não querem necessariamente executar o contrato. Por conseguinte, não reside na forma do poder dos participantes garantir sua base comum, mas porque eles devem firmar à sua interdependência. Uma vez que a possibilidade de sua violação é inerente ao próprio contrato, as partes contratantes são dependentes de um poder soberano sobre elas que faz valer sua vontade contratual comum.

Os teóricos do Estado da Modernidade enfrentam o problema de assumir, por um lado, que os indivíduos são livres para agir arbitrariamente e, por outro, de pensar essa liberdade juntamente com uma autoridade estatal que pode garantir a coexistência dos indivíduos livres por direito e lei. Hegel rejeita as tentativas teóricas do contrato para resolver esse problema. A solução de Hobbes é um Estado que, enquanto força coercitiva soberana, restringe externamente a liberdade dos indivíduos, mas não exige mais da razão dos indivíduos do que o reconhecimento da necessidade dessa restrição para a manutenção da paz. Isso contrasta com a solução de Rousseau de pensar o poder do Estado como *volonté générale* e de formar a vontade particular a essa vontade universal. Hegel simpatiza com a solução de Rousseau, mas ele, todavia, rejeita-a, porque aqui a vontade universal surge da vontade particular de modo teórico do contrato e permanece dependente dela (§ 258 Obs.).

A estratégia de Hegel é elevar a vontade individual à vontade universal através do processo educativo de tal forma que o direito e o Estado, por assim dizer, despojam seus aspectos violentos. O direito abstrato ainda é direito coercivo (§ 94). Contudo, já com a transição do direito abstrato para a moralidade, o acento passa da sanção externa para a constituição moral da vontade universal (§ 103). Finalmente, no conceito de Estado de Hegel, é a moralidade dos cidadãos que se tornou um costume praticado, que mantém o Estado junto e enche-o com espírito ético, de forma que o poder da disposição de ânimo cívico, que se torna um hábito (§ 268 Adendo), substitui-se a autoridade do Estado. Com efeito, é irrefutável que os cidadãos mantêm e consolidam a ordem cívica com suas disposições de ânimo. Porém, estão juntos a moralidade cívica e o poder exteriormente obrigatório do Estado. Hegel pensa um Estado ideal em que a violência não precisa impor-se por si



mesma, na medida em que o Estado vive da disposição de espírito ético de seus cidadãos, isto é, uma boa disposição de espírito ético dos cidadãos torna supérflua a violência do Estado. Isso depende de uma boa formação ou educação dos cidadãos, porém, esse ideal não se efetiva porque o Estado não consegue garantir a resolução das contradições da sociedade civil burguesa.

A crítica marxista do direito em geral, e do conceito de contrato em particular, encontra-se em *O capital*. No início do Capítulo 2, O Processo de Troca, do Livro I, Marx afirma: "Esta relação jurídica, cuja forma é o contrato, legalmente desenvolvido ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica" (MARX, 2013, p. 159-160). A relativa autonomia das vontades contratantes durante a troca contratual – debate sobre preços, formas de pagamento etc. – é mera aparência de que movimentam e dominam o circuito mercantil, quando, na verdade, são movidas por ele.

Particularidades da teoria do contrato de Hegel: Hegel divide os contratos em contratos *formais* e *reais*, quer dizer, em contratos de doação e contratos de troca (§ 76).<sup>17</sup> Os contratos de doação são deficitários em comparação com os contratos de troca, porque apenas esses últimos implicam uma transferência recíproca de propriedade, ao passo que os contratos de doação são transferências unilaterais de propriedade. Os contratos de doação incluem o empréstimo de Coisas, empréstimos sem juros e custódia gratuita (*depositum*). Aos contratos de troca pertencem, além da troca própria, os contratos de compra, aluguel, salário, serviço e trabalho, bem como a ordem de mandato.

Há também um terceiro grupo, a "*consolidação de um contrato (cautio) por penhora*" (§ 80). Aqui, é dada uma garantia a um contratante, que atua, em primeiro lugar, contra a falha da prestação contratual do outro contratante na forma de um crédito. No direito civil alemão, esses contratos distinguem-se dos contratos reais como contratos obrigatórios ou contratos-promessa dos contratos do direito das coisas [*dingrechtliche Verträge*].

---

<sup>17</sup> Na sua classificação dos contratos, Hegel orienta-se pela classificação de Kant dos contratos. In: *Metaphysik der Sitten* [Metafísica dos costumes]. idem I § 31, AB 118s.

A preferência de Hegel por contratos reais leva-o a defender o *laesio enormis* [violação excessiva de contrato] como juridicamente racional (§ 77). Uma vez que é constitutivo para o contrato real que eu continue a ser o proprietário tal como deixe de ser um proprietário, tem que, de acordo com Hegel, ser preservada a equivalência do valor das Coisas trocadas. Com sua consideração, Hegel restringe uma autonomia privada compreendida puramente formal e pleiteia por uma justiça contratual material.

Ao mesmo tempo, com o recurso a essa determinação jurídico-romana e medieval, Hegel contradiz o seu próprio modelo contratual, que parte do acordo de duas vontades, enquanto a doutrina do *laesio enormis*, com a qual as transações usurárias deveriam ser impedidas, pressupõe uma terceira instância, a equivalência de valor dos serviços, de modo que não só deve ser assegurado formalmente o acordo contratual, mas também a base de valor material do contrato. Decorre dessa particularidade que, para Hegel, apenas pode haver contratos de dívida limitados, assim chamados contratos obrigatórios, o que se tornou obsoleto com a substituição da usura pelo crédito como meio do capital industrial e comercial.

A modernidade da teoria do contrato de Hegel mostra-se no fato que, para Hegel, a alternância da propriedade já ocorre com o acordo contratual, portanto, com a conclusão do contrato, não só com o desempenho da execução do contrato, que ele conceitua como mera alternância da posse (§ 78). Ele confirma esse ponto de vista recorrendo ao instituto jurídico romano da estipulação, no qual a expressão contratual da vontade é feita com explicitação formal (§ 79). Com o princípio pelo qual a transferência de propriedade não acontece, primeiramente, com a transferência de posse, Hegel segue o *Código Civil*.

Com essa visão da validade jurídica do contrato, Hegel opõe-se à fundação do contrato na "mera promessa" (§ 79 Obs.).<sup>18</sup> Hegel fundamenta sua visão com uma crítica a Fichte, para quem a obrigatoriedade apenas inicia com o começo da execução do contrato pela outra parte para mim, porque nunca pode ser descartado que o outro não é sério, pelo qual a obrigatoriedade da execução é mais da natureza

---

<sup>18</sup> Cf. Adolf REINBACH. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. [Os alicerces a priori do direito civil]* In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913), p. 685-847.

moral do que da natureza jurídica (idem).<sup>19</sup> De acordo com Hegel, a visão de Fichte pressupõe uma desconfiança geral e elimina, de fato, a obrigatoriedade jurídica do contrato, porque, com uma execução passo a passo, "o elemento jurídico do contrato seria colocado na má infinitude, no processo ao infinito" (§ 79 Obs.).

Por trás da crítica de Hegel a Fichte, está sua crítica ao dever ser sem objetividade, que permanece na interioridade moral. A transferência de propriedade é um dever ser que ainda não foi resgatado. Hegel, pelo contrário, afirma que, com a transferência de propriedade na formalização do contrato, é fundamentada uma obrigatoriedade jurídica para a execução real. A transferência de posse está juridicamente vinculada à transferência de propriedade e não o inverso. No direito civil alemão, isso corresponde ao princípio da abstração, à distinção entre negócio da obrigação e operação de venda [*Verfügungsgeschäft*].

É interessante notar que, em sua teoria do contrato, Hegel contradiz o seu próprio conceito de propriedade, de acordo com o qual a propriedade é ligada à posse e ao uso da Coisa, de forma que se poderia ter esperado que, para ele, a propriedade apenas passa com a transferência de posse. Mas a visão teórica de contrato de Hegel mostra-se, nesse ponto, no qual ela contradiz o seu próprio conceito de propriedade, como mais moderna. A autoridade do Estado assegura que o direito jurídico à execução do contrato não se limite ao mero dever ser (intenção), mas seja complementado pela execução efetiva do contrato, isto é, os contratos podem ser efetivados em tribunais segundo procedimentos específicos.

Com sua crítica da fundação do contrato na promessa e seu recurso à estipulação, Hegel rejeita a juridicidade de contratos informais, evidentemente por causa de suas consequências incalculáveis, portanto, por razões da segurança jurídica (§ 79 N. TW 7, p. 164s.). Contrário à cultura jurídica praticada na sociedade burguesa em desenvolvimento, Hegel defende um formalismo jurídico romano. Carl Friedrich von Savigny mostra na estipulação, que, na antiguidade, era uma norma jurídica estritamente formalizada, que, na Europa Central, desde a Idade Média, ela

---

<sup>19</sup> Cf. Johann Gottlieb FICHTE. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [Contribuições para a correção das opiniões públicas sobre a Revolução Francesa] (1793). In: Fichtes Werke Bd. VI. Immanuel Hermann Fichte (Org). Berlin 1971, p. 111s.

transformou-se em um contrato informal, que se tornou acionável.<sup>20</sup> O contrato sem forma e acionável também prevaleceu no *Código Civil alemão* desde 1891. A falta de forma, a liberdade e a juridicidade do contrato, ademais, tornaram-se uma importante instituição jurídica da economia de mercado em desenvolvimento no *Código Napoleão* (1804).<sup>21</sup>

### Considerações finais

Pode-se concluir que, nos conceitos da propriedade, da pessoa e do contrato, fica demonstrado que a vontade constituída na sociedade burguesa segue um trajeto que é marcado pelos princípios do direito abstrato. Hegel volta-se contra as opiniões do senso comum que pretendem encontrar, nos conceitos de pessoa, propriedade e contrato, algo que seja útil para seu bem-estar imediato. Ao contrário, ser uma pessoa não tem nenhuma implicação com as necessidades ou desejos particulares do sujeito, mas apenas com o fato de que a vontade, em sua universalidade, é abstratamente válida para si; a diferença entre posse e propriedade mostra que a propriedade não é um meio de satisfazer necessidades, mas o direito de disposição sobre coisas que excluem outros sujeitos; o contrato não é um instrumento para produzir benefício mútuo ou comum, mas o meio para manter a contradição da propriedade quando o outro é-me útil, lançando, assim, uma ponte sobre a oposição dos interesses.

Hegel considera esses conceitos do direito abstrato como algo racional, porém, a afirmação de que uma Coisa é racional, não pode implicar que ela esteja sistematicamente numa relação negativa com o benefício de alguém. Essa afirmação contém, a nosso ver, portanto, uma falha teórica. A justificação dos conceitos de pessoa, propriedade e contrato como racionais ocorre através da sua derivação do conceito da vontade livre. Eles são apresentados como realizações da vontade livre, portanto, eles correspondem à vontade livre. Mas a transição da vontade livre para a pessoa, propriedade e contrato fornece apenas a prova contraditória que a vontade

---

<sup>20</sup> Cf. Carl Friedrich VON SAVIGNY. *Das Obligationsrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts. Bd. 2. [O direito das obrigações como parte do direito romano contemporâneo. Vol. 2].* Berlin 1853, p. 240.

<sup>21</sup> Cf. Gerald HARTUNG. *Vertrag II.* In: Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Orgs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 14.* Berlin 2001, p. 965-975, esp. p. 974.

livre realiza-se na sua limitação pelo direito. Essa contradição tem seu fundamento no fato de que Hegel não analisa suficientemente esses conceitos jurídicos na sua determinação enquanto forma social. Ser uma pessoa privada, ser um proprietário e realizar contratos são determinações sociais da vontade e não podem ser derivadas da própria vontade livre. Essa deficiência da derivação é particularmente evidente na relação entre pessoa e propriedade, porque a determinação do sujeito como pessoa *pressupõe* a propriedade, isto é, o meio da negação recíproca da existência dos sujeitos, a derivação da propriedade a partir da pessoa é errada. Não é a pessoa, mas a propriedade que é a primeira categoria do direito abstrato. Isso mostra que propriedade, pessoa e contrato não correspondem à vontade livre em si e para si, mas as relações sociais em que a vontade é ativa. O núcleo racional da derivação de Hegel dos conceitos do direito abstrato da vontade livre é que eles não apenas são factualmente reconhecidos pelos sujeitos da sociedade burguesa, mas também são considerados dignos de reconhecimento, porque correspondem à vontade dos sujeitos quererem alcançar êxito dentro da sociedade burguesa

A teoria hegeliana dos conceitos jurídicos de pessoa, propriedade e contrato enquanto constitutivos do direito moderno e estruturantes da sociedade burguesa é uma justificação jusfilosófica do sistema jurídico moderno. Na sociedade burguesa, a vontade apenas existe como proprietário, pessoa e parte contratante. Com a ajuda desses conceitos, a vontade é silogizada com a sociedade burguesa pelo Estado. Sim, deve ser dito: com a ajuda desses conceitos, o Estado põe, em primeiro lugar, a sociedade burguesa em ação e, inversamente, ela torna-o necessário como Estado moderno. Assim, já no começo da *Filosofia do Direito* de Hegel, mostra-se que a sociedade burguesa realiza-se por sua formação jurídica e, portanto, não poderia ter existido sem o Estado. O Estado e a sociedade burguesa pressupõem-se reciprocamente, ou seja, ambos pertencem, necessariamente, um ao outro e apenas juntos formam um todo. Uma das elaborações mais importantes de Hegel é que a sociedade burguesa não é um todo que se reproduz a si mesmo, mas ela precisa do Estado para seu funcionamento. Com os conceitos do direito, o Estado não apenas põe a sociedade burguesa em ação, mas esta também não tem subsistência sem a intervenção do Estado nela.

Queremos concluir a nossa investigação com uma observação metodológica. Hegel, na *Filosofia do Direito*, apresenta o desenvolvimento conceitual do Direito e não o desenvolvimento histórico da sociedade jurídica. Hegel aplica o mesmo método como na *Lógica*, em que ele faz uma leitura especulativa das formas do ser e do pensar, na medida em que o conceito "cria" as categorias lógicas. Assim como Hegel na *Lógica* defende uma metafísica do automovimento performativo do conceito, também na *Filosofia do Direito*, ele sustenta uma metafísica do desenvolvimento da vontade livre. Assim como na *Lógica*, o conceito que é em si e para si é o princípio do desenvolvimento lógico das categorias do ser e do pensar, também na *Filosofia do Direito*, a vontade que é em si e para si livre é o princípio da derivação das categorias jusfilosóficas do direito abstrato através da moralidade à eticidade e ao Estado. Na *Lógica*, o conceito que é em si é o princípio das categorias do ser, o conceito que é para si é o princípio das determinações da reflexão da essência, e o conceito que é em si e para si é o princípio das categorias lógicas do conceito da subjetividade pensante e da objetividade mundial.<sup>22</sup> Na *Filosofia do Direito*, a vontade que é em si livre é o princípio do direito abstrato (pessoa, propriedade, contrato), a vontade que é para si livre é o princípio da moralidade e a vontade que é em si e para si livre é o princípio da eticidade e do Estado. Assim como Hegel na *Lógica* faz do conceito a forma do pensar que averigua a identidade específica da Coisa em um princípio metafísico da dedução da lógica, também na *Filosofia do Direito*, ele transforma a liberdade como forma universal da vontade em uma metafísica da vontade subjacente ao sistema do direito:

*Cada degrau ou estágio do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito próprio, porque ele é o ser aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade com o direito, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito próprio, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser aí da liberdade (§ 30 Obs.).*

---

<sup>22</sup> Cf. Introdução. Divisão geral da lógica. In: Hegel, G.W.F. *Ciência da Lógica*. 1. *A Doutrina do Ser*. Tradutores: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016, p. 62-67.

A partir da vontade que é em si e para si livre no § 27, ela “é, em princípio, a vontade livre que quer a vontade livre”<sup>23</sup>, Hegel faz a transição para o direito no § 29, segundo o qual o “direito” é o “ser aí da vontade livre”. A vontade livre, que tem como objeto a própria vontade livre, é a instância que dá à vontade livre a *licença* do seu ser aí. Racionalmente considerada, essa instância é o Estado moderno, que garante à vontade livre a esfera do direito ou as esferas diversas do direito dentro das quais à vontade livre é permitido querer. Hegel, no entanto, compreende esse estado de coisas de tal forma que ele transforma a vontade livre que é em si e para si livre num princípio metafísico da derivação das formas do direito, do qual o Estado apenas no final emerge como resultado. A transição da vontade para o direito não resulta do conceito da vontade, mas pressupõe relações sociais nas quais a vontade está constantemente em perigo de ser negada, ou seja, depende de uma instância que lhe dá a licença para querer.

Resumindo, a vontade moderna constituída pelo direito não é compreendida por Hegel como um produto da organização histórico-econômica de certas relações sociais pelo Estado, ao contrário, é como se a vontade livre se desse a si – nas várias instituições jurídicas, nas relações morais e ético-estatais – um ser aí que correspondesse ao seu conceito e fosse, portanto, racional. A verdade é que a vontade moderna é constituída pelo direito abstrato, pelas relações morais e pelas instituições ético-estatais, que Hegel também traz à tona. De fato, o que ocorre na *Filosofia do Direito* de Hegel é a realização de uma unidade contraditória da explicação científica dos conceitos jurídicos, morais e ético-estatais que formam a vontade e sua respectiva legitimação como se fossem racionais, porque todos são apresentados como produtos derivados da vontade que é em si e para si livre.

Em outras palavras, o déficit teórico de Hegel na *Filosofia do Direito* em geral é que os conceitos jurídicos correspondem à vontade abstrata: A propriedade e a pessoa tornam a vontade em uma vontade abstrata. Hegel afirma que os conceitos jurídicos são produtos da vontade livre que é em si e para si. O mesmo repete-se, hoje, quando se afirma que o Estado e a sociedade correspondem à essência do ser humano como se eles fossem uma emanção da sua essência. Assim faz Hegel em

---

<sup>23</sup> No § 27 Hegel conceitua a vontade livre com o título da “ideia da vontade” como unidade do conceito e da realidade da vontade, da vontade livre em si e da vontade livre para s

sua descrição jusfilosófica, isto é, o sistema jurídico do Estado moderno é produto do desenvolvimento da vontade livre no sentido metafísico especulativo. A verdade é que a vontade moderna é constituída pelo direito abstrato e pelas relações morais e as instituições ético-estatais, ou seja, a propriedade e a pessoa constituem a determinação social da vontade moderna. A apresentação legitimadora de Hegel confirma que a pessoa e a propriedade são produtos da vontade que é em si para si livre.

Nossa pesquisa permite uma dupla abertura: reincorporar à crítica marxista do direito à preocupação e aos debates relacionados à dialética marxista em diálogo com o método dialético de Hegel. Em *O Capital*, há a apresentação das formas do direito e da propriedade privada como elementos constitutivos do movimento de produção, circulação e acumulação do capital. Portanto, a contribuição que a crítica marxista do direito tem a oferecer precisa ser unida à crítica do capital. A tarefa é desafiadora e nossa pesquisa faz parte desse viés crítico.

## Referências

BAVARESCO, A. O silogismo da propriedade hegeliana e o individualismo possessivo de C.B. Macpherson. *Filosofia Unisinos*, 12(1):70-86, jan/apr 2011.

EICHENSEER, G. *Die Auseinandersetzung mit dem Privateigentum im Werk des jungen Hegel. Privateigentum als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis in der politischen Philosophie des jungen Hegel in den Jahren 1793-1805*. Gießen: Focus, 1989.

FICHTE, J. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793). In: Fichtes Werke Bd. VI. Immanuel Hermann Fichte (Org.). Berlin: De Gruyter, 1971.

HARTUNG, G. Vertrag II. In: Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Orgs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 14*. Basel: Schwabe, 2001, p. 965-975.

HEGEL, G. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Trad. C. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.). Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.



HEGEL, G. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et al. São Paulo: Loyola; São Leonardo: Unisinos, 2010.

HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 2.: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

\_\_\_\_\_. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 1997.

HÜNING, D. *Die "Härte des abstracten Rechts"*. In: Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag. Dieter Hüning, Gideon Stiening, Ulrich Vogel (Orgs.). Berlin: Duncker&Humbolt Verlag, 2002, p. 255-262.

IBER, C. *Person, Eigentum und Vertrag – der Wille auf dem Rechtsweg in die bürgerliche Gesellschaft*. In: Ensaio de Filosofia Social e Política: Esfera Pública, Justiça e Reconhecimento. A. Bavaresco, H. Assai, J. Guedes (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 66-86.

ILTING, K. *Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit*. In: Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen. Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (Orgs.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 225-254.

KANT, I. *Metaphysik der Sitten*. In: Werke in zwölf Bänden. Wilhelm Weischedel (Org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. Bd. VIII.

MARX, K. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Editorial Avante!, 1982

QUANTE, M. *„Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ludwig Siep (Org.). (Reihe: Klassiker Auslegen. Otfried Höffe (Org.). Bd. 9). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, p. 73-94.

MARX, K. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. \_\_\_\_\_. *O capital*. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. Para a Crítica da Economia Política. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Editorial Avante!, 1982

REINBACH, A. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1. Halle a. d. S., 1913, p. 685-847.

SAVIGNY VON, C. *Das Obligationsrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts*. Bd. 2. Berlin: Veit, 1853.

SCHAEFER, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

SCHICK, F. *Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*. In: Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates. Mirko Wischke, Andrzej Przylebski (Orgs.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 65-81.

SCHILDBACH, I. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*. Bielefeld: Transcritp Verlag, 2018.

SEELMANN, K. *Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?* In: Anfang und Grenzen des Sinns. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (Orgs.). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, p. 250-263.

THEUNISSEN, M. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen. Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Orgs.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 317-381.

## 5. Segunda natureza em Hegel e Marx<sup>1</sup>

No conceito "segunda natureza", resume-se a crítica de Lukács e Adorno à sociedade e à cultura modernas. Na Filosofia de Habermas, esse conceito da segunda natureza dissolve-se na oposição entre sistema e mundo da vida. A terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (Honneth, Menke) retoma esse conceito e discute-o como crítica e afirmação da sociedade atual. Considerando a relevância desse tema, nossa pesquisa tem como objetivo avaliar o conceito de segunda natureza para uma teoria crítica atual a partir da abordagem hegel-marxiana e apresentar a diferença entre as teorias da segunda natureza em Hegel e Marx.<sup>2</sup>

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel denomina a sociedade, sobretudo a comunidade ética (*sittliche Gemeinschaft*), a partir do contraste com a primeira natureza, alheia aos humanos e que deve ser dominada de modo científico e técnico, como segunda natureza. Na medida em que, nessa segunda natureza, a liberdade do ser humano poderia encontrar acolhimento e ambiente ideal, esse conceito parece ter sentido positivo, de tal modo que a negatividade e a alienação na sociedade assumiriam, igualmente, conotações positivas. Isso se mostra, por exemplo, na teoria hegeliana da cultura (*Bildung*). Embora não utilize o termo, Marx trata da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais e parece, à diferença de Hegel, apresentar um conceito permanentemente crítico da segunda natureza. Na seção sobre "O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo" de *O Capital*, ele critica a reificação e a naturalização das relações de concorrência socialmente produzidas para a consciência. Desse modo, com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, a negatividade e a alienação parecem adquirir significados permanentemente negativos.

Para Marx, a relação social no capitalismo não tem o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência da natureza (*Naturschein*)

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste capítulo foi publicada em: BAVARESCO, A.; IBER, C.; LARA, E. Segunda natureza em Hegel e Marx. *Eleuthería*, v. 5, nº 2, p. 23–45, 2020.

<sup>2</sup> Em honra de Jürgen Habermas, foi instalado, na universidade Goethe de Frankfurt, um centro de excelência com o título "O surgimento das ordens normativas". Nele, são promovidos e discutidos trabalhos referentes a esse tema: Khurana 2017, Puzic 2017, Novakovic 2017, Menke 2018 etc.

para a consciência ideológica. O que Hegel denomina como a segunda natureza, para Marx, situa-se, por sua vez, na sociedade dos seres humanos livres ("*Verein freier Menschen*", o comunismo). Marx dissolve a "ambiguidade" (Khurana, Menke) da segunda natureza em Hegel entre afirmação e crítica, na medida em que ele separa o conceito crítico da segunda natureza (*i.e.*, a pseudonatureza no capitalismo) de sua acepção afirmativa no comunismo que implicaria estabilidade e acolhimento social para o ser humano. Isso tem consequências para a compreensão da emancipação e da liberdade. Marx propõe a liberdade social do ser humano e não apenas a liberdade no espírito absoluto, isto é, no pensar filosófico (*cf.* o saber absoluto como estar junto a si mesmo no outro).

Podemos partir da seguinte definição da segunda natureza: como "segunda natureza" deve ser compreendido um ser que é, com efeito, um resultado do devir ou um posto, mas que atua assim como que ele se originasse a partir de si mesmo. Aristóteles define a natureza como aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo (*cf.* ARISTÓTELES. *Física II*, 1 192b4). Aristóteles associa o conceito da natureza humana com a educação (*paideia*). A educação insere o ser humano, primeiramente, num estado que corresponde a sua natureza, ou seja, pela educação dá-se a humanização (*cf.* ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152a29-33, 1999). Depois, Cícero afirma que, pelo "hábito", nasce uma segunda natureza no ser humano, ou seja, as ações produzem uma segunda natureza (*cf.* CICERO, 1988, p. 382s.).

Na modernidade, a posição de que o ser humano transforma-se pela educação é defendida especialmente por Rousseau, ao qual se juntaram Kant e os filósofos do idealismo alemão. Eles elaboram o ponto de vista da educação em teorias abrangentes da história da formação ou da cultura (*Bildung*), pelas quais se desenvolve a teoria da segunda natureza. Marx não usa o conceito da segunda natureza, ele usa o conceito de "naturalidade" (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais.

Seguindo Hegel e Marx, Adorno e Lukács utilizam o conceito de segunda natureza para uma crítica cultural ao mundo moderno alienado e reificado. Em *Teoria do romance* (1920) de Lukács, o mundo moderno aparece estranho ao sujeito, no qual não se pode encontrar o sentido da vida (*cf.* LUKÁCS, 1963, p. 61s.). Na sua lição

inaugural em Frankfurt, sobre a *Ideia da história natural* (1932), Adorno interpreta o mundo moderno como "história estarecida" (*erstarrte Geschichte*), cujo fundamento deve ser atribuído ao "mundo das mercadorias". Em *História e luta de classes* (1923), Lukács identifica segunda natureza e reificação e associa-as ao fetichismo das mercadorias. Compreendida assim, a segunda natureza seria uma servidão da qual é preciso emancipar-se para que o ser humano encontre novamente sua essência verdadeira perdida. Segundo a *Dialética Negativa*, de Adorno, a teoria da segunda natureza de Hegel é importante para uma teoria crítica (cf. ADORNO, 1970, p. 46). Também Honneth e Menke, a terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, empregam, atualmente, o conceito da segunda natureza no sentido da crítica social e cultural formulada por Lukács e Adorno.

Nossa pesquisa irá limitar-se a apresentar o conceito de segunda natureza em Hegel e Marx. O problema da segunda natureza é sua precariedade, pois, ela tem a tendência de negar a liberdade do espírito ao cair na primeira natureza, ou seja, a segunda natureza do espírito objetivo é uma "pátria precária".<sup>3</sup> Contra esse perigo, o espírito objetivo finito recorre ao espírito absoluto. Em Marx, as relações sociais não são uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza do capitalismo.

## 1 Segunda natureza em Hegel

Na Filosofia de Hegel, há uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva do conceito de segunda natureza. Na transição da natureza para o espírito da teoria do espírito subjetivo (antropologia) (i), o conceito da segunda natureza surge na discussão do hábito (*Gewohnheit*), no qual capacidades subjetivas são objetivadas. O hábito é uma segunda natureza dos indivíduos produzida pela educação (*Erziehung*). Na filosofia do espírito objetivo (ii), a eticidade é denominada segunda natureza. As instituições éticas estão produzidas pelos sujeitos éticos e têm,

---

<sup>3</sup> Hegel diz: "Ser e pôr – mistério da liberdade" (HEGEL. *Filosofia do Direito* FD, § 347, nota à margem; TW 7, 256). O segredo da segunda natureza do espírito é o pôr do ser. O conceito da segunda natureza indica, por um lado, a estabilidade necessária da sociedade e, por outro lado, as estruturas de poder não justificadas na sociedade. Isso faz com que esse conceito seja difícil de compreender (cf. Menke 2018, p. 119).

contudo, a aparência de um ser não posto. No espírito absoluto (iii), as obras de arte, as representações e os rituais da religião são apresentados como exteriorizações do espírito – as figurações que o espírito desenvolveu para alcançar sua liberdade – que formam o espírito absoluto. Entretanto, essas objetivações, porque elas alcançam uma estabilidade frente aos sujeitos que as produzem, precisam ser superadas pelo conhecimento puramente pensante da filosofia, que suprassume o “representar” e a “forma da objetividade”, para estar “junto a si no seu ser outro como tal” (cf. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. O saber absoluto).

### 1.1 Dialética da segunda natureza no espírito subjetivo

No âmbito da *Enciclopédia*, é na Antropologia que Hegel trata da alma como uma realidade do espírito dada pela natureza. Na medida em que a alma apodera-se da natureza, o espírito engendra-se na sua liberdade. A Antropologia é desenvolvida em três momentos: a alma natural, a alma que sente e a alma efetiva. No segundo momento, quando trata da alma que sente, Hegel descreve o fenômeno do hábito.<sup>4</sup> Ele afirma que “o *hábito* consiste em que a alma se faça assim um ser abstrato universal, e reduza nela o [que há de] particular nos sentimentos (e também na consciência) a uma determinação apenas *essente*” (Enc. III § 410). O hábito é o ato de introjetar no corpo um conteúdo espiritual externo por meio da repetição, isto é, “o engendramento do *hábito*, como exercício” (Enc. III § 410). O hábito é o mecanismo pelo qual a alma apodera-se do seu corpo natural e objetiva suas capacidades nele.

Na *Lógica do Conceito*, na introdução ao capítulo do mecanismo, Hegel compara o mecanismo material ao mecanismo espiritual: “Como o mecanismo *material*, assim também o mecanismo *espiritual* consiste no fato de que os [termos] relacionados no espírito permanecem externos uns aos outros e a ele mesmo” (HEGEL 2018, p. 187). Em nível de mecanismo espiritual, o exemplo que Hegel fornece-nos é o do modo mecânico de representação dos objetos pela linguagem. A memória repete o que está gravado no cérebro (os movimentos mecânicos repetitivos de sentar, levantar, caminhar etc.), que, de fato, mostram tratar-se de

---

<sup>4</sup>O hábito pertence “às determinações mais difíceis” da teoria do espírito e costumam “ser ignoradas nas considerações da alma e do espírito” (Enc. III § 410 Obs.).

hábitos que se incorporaram pela aprendizagem do ser humano. Este age mecanicamente, por hábitos apreendidos ao longo do tempo, sem a necessidade de consciência, ao repeti-los automaticamente. Por isso, Hegel afirma que, nesses atos, "faltam a penetração peculiar e a presença do espírito" (idem, 187). Hegel descreve o hábito como uma segunda natureza:

*O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: natureza, porque é um ser imediato da alma; uma segunda [natureza] porque é uma imediatez posta pela alma, uma introjeção e penetração da corporeidade, que pertence às determinações de sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (Enc. III § 410 Obs.).*

No hábito, por meio do próprio processo de introjeção e repetição das ações corporais (representações mentais, atos volitivos etc.), a alma forma uma segunda natureza. O problema é que "no hábito, o homem está no modo de uma existência natural, e, por isso, não é livre nele" (idem). Os hábitos englobam dois momentos: primeiro, eles são incorporações de finalidades e capacidades espirituais por meio da "repetição" e do "exercício", isto é, o corpo fica moldado e formado pelas capacidades espirituais (i); depois, esses hábitos encarnam-se como uma figura de um mecanismo habitual, ou seja, a mecanização da ação conduz a um agir de modo natural como algo já permanente em sua estrutura anímica (ii) (cf. Enc. III § 410 Adendo).

Com a mecanização do hábito, as finalidades espirituais são executadas involuntariamente, sem que o sujeito reflita ou precise pensar para uma tomada de decisão. O hábito faz com que o ser humano atue sempre do mesmo modo e crie um caráter de universalidade em seu agir. Contudo, ao sujeito que age conforme o hábito adquirido falta a capacidade de aplicar a regra universal aos casos particulares. Falta ao hábito a liberdade de discernir e articular, voluntariamente, a regra universal ao caso particular. Em outras palavras, o sujeito que incorporou o hábito fica preso a uma regulamentação rígida.

No hábito, o espírito "é essencialmente isto: estar *junto a si mesmo*, mas aqui o mesmo enquanto *exteriorizado dentro de si mesmo*, sua atividade como um

mecanismo" (Enc. III § 463 Obs.). A identidade do sujeito do hábito é adquirida pela repetição e pelo exercício – portanto, espiritualmente gerada. Essa identidade está posta e aparece, ao mesmo tempo, como ser, como não posta. A segunda natureza assume, com isso, a aparência da primeira natureza. O hábito que se tornou completamente mecânico, no qual se extingue todo o processo espiritual, não é outra coisa do que "a própria morte" (Enc. III § 410 Obs.).

Há uma dialética específica da segunda natureza no espírito subjetivo. No hábito que se tornou segunda natureza, o espírito efetiva-se, mas, ao mesmo tempo, ainda não adquire sua liberdade. Essa contradição é a dialética da segunda natureza no espírito subjetivo. A mecanização do espírito que reside no hábito não deve ser absolutizada.

No espírito subjetivo, a dialética da segunda natureza conduz à passagem ao espírito objetivo: o hábito é necessário para a formação do sujeito, mas tem que ser rebaixado ao estatuto de momento. Isso ocorre na medida em que o corpo é completamente submetido à dominação da alma, quer dizer, a alma torna-se totalmente objetiva no corpo.

O corpo tem que ser completamente permeado pelo hábito, assim que o espírito está plenamente presente no corpo, de modo que se origina "uma influência imediata do espírito ao corpo" (Enc. III § 410, Adendo) e faz dele seu instrumento. Isso permite ao sujeito atuar de maneira prática sobre o mundo objetivo. O hábito mostra-se, assim, uma pressuposição do agir em conformidade a fins.

## **1.2 Dialética da segunda natureza no espírito objetivo**

Na passagem do espírito subjetivo para o objetivo, o hábito mostra-se necessário para a formação do sujeito ético. No nível do espírito objetivo, Hegel trata da segunda natureza objetivada na comunidade ética. Aqui, o ser humano distingue-se e emancipa-se da primeira natureza e alça-se a sua segunda natureza para obter estabilidade. No entanto, essa estabilidade do espírito objetivo na segunda natureza ameaça sua liberdade. Desenvolve-se uma dialética da segunda natureza no espírito objetivo.



Na introdução da *Filosofia do Direito* (FD § 4), Hegel afirma que o fundamento do direito é o espírito, ou seja, o ponto de partida é a vontade livre que se objetiva. A liberdade constitui a substância e a determinação da vontade. O "sistema do direito" precisa ser compreendido como uma efetividade produzida pela vontade livre entendida como uma segunda natureza: "O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza" (FD § 4).

O espírito precisa realizar-se subjetiva e objetivamente. Isso resulta necessariamente do movimento da efetivação do espírito subjetivo. Em virtude da sua essência espiritual, o ser humano está, para Hegel, determinado para a auto-efetivação da sua liberdade – isto é, para a liberdade jurídica, moral e ético-política. Na eticidade, a liberdade configura-se "para a efetividade de um mundo" (Enc. III § 484). "A determinação [o destino] dos indivíduos é levar uma vida universal" (FD § 258 Obs.), isto é, uma vida na comunidade ética e no Estado.

A auto-efetivação do ser humano como espírito objetivo implica a libertação da natureza. A libertação da natureza é definida, em geral, para Hegel, como ação do espírito:

*De onde ele vem, – é da natureza; para onde ele vai, é para sua liberdade. O que ele é, é justamente esse próprio movimento de libertar-se da natureza (Hegel. Fragment zur Philosophie des Geistes. In: TW 11, p. 528, tradução nossa).*

A eticidade descreve um "reino da liberdade efetuada" (FD § 4), no qual a vontade livre efetuada no mundo recebe sua "segunda natureza" (idem). Na eticidade, a liberdade efetua-se no mundo e torna-se segunda natureza da autoconsciência humana: "A eticidade é o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência" (FD § 142).<sup>5</sup>

Hegel formula sua teoria da eticidade como uma teoria da substância, portanto, formulada em termos da potência e da dominação das instituições éticas sobre os indivíduos, e acentua que as leis e poderes éticos têm "uma autoridade e

---

<sup>5</sup> Numa observação da margem referente ao § 29 Hegel afirma sobre a eticidade: "Que o espírito – como uma natureza – seja enquanto o sistema de um mundo" (FD § 29, TW 7, p. 81).

uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza" (idem), sendo sabidos como tais pelos indivíduos. Na eticidade, o que se torna segunda natureza é a potência e a dominação da substância ética sobre os indivíduos. A eticidade é a unidade da substância e da autoconsciência. Na sua estabilidade, a substância ética é garantida pela autoconsciência cidadã sábia. Ao mesmo tempo, a substância ética, compreendida como objetivação da vontade livre dos cidadãos, é, ela mesma, a garantia de sua estabilidade institucional:

*A substância, nessa sua autoconsciência efetiva, tem um saber de si, e é, com isso, o objeto do saber. A substância ética, suas leis e poderes têm para o sujeito, por um lado, como objeto a relação que eles são no sentido mais alto da autossustentação, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza (FD § 146).*

Qual é a importância que o hábito tem na eticidade? No espírito objetivo como eticidade, o hábito e o costume combinam-se um com o outro:

*Mas na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como costume, – o hábito dele como uma segunda natureza, que está posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e é a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser aí, o espírito vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito (FD § 151).*

Em seu agir singular, os indivíduos, membros da eticidade, identificam-se com o ético universal. A vontade primeira, meramente natural, transforma-se na vontade ética como segunda natureza dos indivíduos, que é, agora, a "efetividade que penetra seu ser aí, o espírito vivo e presente enquanto mundo" (idem). Desse modo, a substância ética é "somente assim como espírito" (idem). A interação do hábito e do costume não é algo exterior, mas relacional. A eticidade é, essencialmente, costume como modo universal do agir dos indivíduos, isto é, como costume que se tornou segunda natureza dos indivíduos. Mais precisamente, o hábito e o costume

constituem os dois momentos da segunda natureza do espírito objetivo: o momento subjetivo e o momento objetivo da eticidade.<sup>6</sup>

O hábito ético pressupõe a cultura (*Bildung*) dos cidadãos. A consciência ética dos cidadãos precisa do processo da cultura e da socialização, a fim de chegar à intelecção da necessidade da eticidade:

*Esse suprasumir e esse submeter-se sob o ético e a familiarização com o fato de que o ético, o espiritual se torna segunda natureza do indivíduo, é em geral a obra da educação e da formação. Nesse ponto de vista, por que ele é o ponto de vista da liberdade autoconsciente, essa reconstrução do ser humano tem que ser chegar a consciência, de modo que essa conversão [Umkehrung] é conhecida como necessária (Hegel. Preleções sobre a filosofia da religião I, TW 17, p. 146, tradução nossa).*

A cultura (*Bildung*) desempenha a libertação da natureza entendida como submissão sob a segunda natureza da potência social da substância ética. Em suma: "A eticidade é a consumação do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo" (Enc. III § 513). Nela, a "liberdade subjetiva" tem sua "efetividade universal, ao mesmo tempo, como costume", com que "a liberdade autoconsciente se tornou natureza" (idem).

A dialética da segunda natureza consiste no fato de que a eticidade, não obstante, posta ou produzida pelo ser humano, aparece como um ser não posto – ou seja, conforme Hegel, "o ser humano ético seria não consciente de si mesmo" (FD § 144 Adendo. TW 7, p. 294).

O ser humano ético afirma que ninguém sabe de onde vêm as leis e trata-as assim, como se fossem determinações eternas que fluem da natureza da Coisa (cf. FD § 145 Adendo. TW 7, p. 294). A eticidade não é, com isso, reconduzida ao ser humano ativo, porque os indivíduos acabam esquecendo que as leis da eticidade são postas de modo coletivo pelo próprio espírito. Com isso, a eticidade contradiz a definição da liberdade de Hegel, segundo a qual a liberdade consiste na "vontade livre

---

<sup>6</sup> Um exemplo: "Quando alguém vai à noite seguramente na rua, não lhe sobressai que isso poderia ser diferente, pois esse hábito da segurança se tornou outra natureza" (FD § 265 Adendo. TW 7, p. 414). No Brasil de hoje, esse exemplo de Hegel para o hábito ético pode ser surpreendente.

que quer a vontade livre" (FD § 27). Uma liberdade compreendida desse modo exige que o ser humano ético saiba que o mundo ético é produzido por ele mesmo. Todavia, a eticidade recai numa eticidade acrítica, porque a forma pura da identidade sem relação da autoconsciência e da eticidade é, para Hegel, o hábito. A dialética da segunda natureza da eticidade repete, com isso, a dialética da segunda natureza do hábito no nível do espírito objetivo.

Além dessa dialética da segunda natureza ética, Hegel apresenta outra contradição no interior do espírito objetivo. Trata-se da cisão social da eticidade por meio da exclusão social dos pobres. Hegel descreve com precisão a contradição que ocorre quando a 'administração pública' não é capaz de resolver o problema da "queda de uma grande massa" de indivíduos abaixo do nível de subsistência. Esses indivíduos serão excluídos e não serão mais membros da sociedade, porque serão rebaixados ao que Hegel chama de "população" (*Pöbel*). A exclusão social dos indivíduos produz "a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio" (FD § 244). O resultado é, de um lado, a miséria da população e, de outro, a concentração "em poucas mãos, [de] riquezas desproporcionais" (FD § 244). Para Hegel, a pobreza não é somente um escândalo, mas uma "iniquidade" (*Unrecht*) instalada no interior da sociedade burguesa (FD § 244 Adendo, TW 7, p. 390). Contudo, a sociedade burguesa não é capaz de implantar medidas para remediar esse problema. Essa é a contradição imanente da sociedade burguesa que é diagnosticada por Hegel.<sup>7</sup> A eticidade tornada segunda natureza agrava esse problema, porque os seres humanos acostumam-se à pobreza e consideram-na um fenômeno naturalmente pertencente à eticidade moderna.

O ser humano efetua-se na sua liberdade, primeiramente, de modo ético-político, depois, encontra sua efetivação na arte, religião e filosofia. Qual é a justificação para a passagem ao espírito absoluto? Na Filosofia de Hegel, a cisão social da eticidade entre a pobreza e a concentração da riqueza não é suprassumida pelo Estado social, mas pelo espírito absoluto. Arte, religião e filosofia desempenham a função da reconciliação dos indivíduos com a efetividade e sua negatividade e preservam o Estado da dissolução como universalidade substancial.

---

<sup>7</sup> Cf. o trabalho extraordinário de Ina Schildbach sobre *Pobreza como iniquidade* (2018).

### 1.3 Dialética da segunda natureza no espírito absoluto

Apresentamos, acima, a evolução da natureza humana, em primeiro lugar, no espírito subjetivo, depois, no espírito objetivo, enfim, no espírito absoluto. Hegel descreve os três momentos do espírito absoluto como arte, religião e filosofia.

a) *A Arte como intuição da ideia*:<sup>8</sup> A obra da arte é a expressão da “imediatidade natural apenas [como] o *signo* da ideia” (Enc. III § 556), ou seja, a obra de arte torna-se a expressão da ideia como uma intuição da ideia ou do conceito do espírito que é reproduzido plasticamente, através de pinturas, esculturas, romances etc. Embora a liberdade do espírito objetiva-se na arte, o conteúdo da ideia é apreendido na obra de arte apenas como uma intuição (não como pensamento conceitual). A obra de arte é a transfiguração da realidade enquanto expressão da ideia. Todavia, a arte não consegue consumir a libertação do espírito do mundo, pois ela permanece ligada à materialidade do signo – apresentando, com isso, uma exterioridade e autossustentação frente ao próprio sujeito que a produziu. A transfiguração em nível estético da realidade é uma libertação deficitária do mundo. Na ideia de beleza, o conceito do espírito está designado somente de modo ilustrativo, isto é, ainda não foi realizado conceitualmente.

b) *A Religião como representação da ideia*: O espírito absoluto não se configura apenas como uma segunda natureza na obra de arte, mas também na criação do mundo, ele cria para si uma segunda natureza.<sup>9</sup> O espírito religioso supera o déficit da arte, na medida em que ele efetua-se na religião assim que se torna finito de modo radical. O espírito religioso não transfigura a efetividade na beleza, mas a reconhece como finitude radical. O espírito religioso confronta-se com a negatividade da efetividade. Ele não ignora a miséria do mundo, mas dá aos pobres e aos seres humanos em geral a esperança da participação na auto-efetivação do

---

<sup>8</sup> O conceito da ideia é um termo técnico em Hegel e denomina o princípio da natureza e do espírito. Desde o início, a filosofia de Hegel é inspirada pela consciência de que o compreender da relação do espírito com a natureza é a tarefa determinante da filosofia (cf. Enc. I § 18).

<sup>9</sup> Hegel articula o conceito de segunda natureza, em primeiro lugar, a partir do conceito grego como formação de uma segunda natureza no ser humano; depois, conforme a concepção moderna ou cristã, como exteriorização de Deus no mundo. A religião cristã busca a reconciliação do espírito com a primeira natureza e a reconciliação do espírito com a segunda natureza na eticidade. Nisso, reside uma ambiguidade da religião cristã: um elemento afirmativo e crítico (cf. Menke, 2018, p. 174).

espírito, especificamente, nas comunidades religiosas. O espírito religioso é resignado e, ao mesmo tempo, indignado com a negatividade da realidade. Ele contém a reconciliação, apenas na forma da representação do "mundo exteriorizado com a essência eterna" (Enc. III, § 566), ou seja, a reconciliação do infinito e do finito, de Deus e do mundo em nível representacional.

c) *A Filosofia como pensar da ideia*: Na filosofia, a reconciliação com o mundo criado e reconhecido na sua finitude radical é "elevada ao pensar autoconsciente" (Enc. III § 572). Hegel destaca o caráter idealista da filosofia, a unidade do pensar e do ser:

*Os que nada entendem da filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: o pensar é o ser. No entanto, na base de todo nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser. Fazemos essa pressuposição como seres racionais, como seres pensantes (Enc. III § 465 Adendo).*

A razão não apenas conhece o mundo, mas produz um mundo racional de modo atuante — é, portanto, o princípio reinante do mundo. Para Hegel, a dialética não é apenas um método do pensar, mas o princípio que governa o mundo. No pensar autoconsciente, a filosofia conhece esse princípio. Por causa disso, a liberdade do espírito efetua-se em Hegel, em última análise, no pensar filosófico.

A questão principal que se coloca em relação à segunda natureza é o problema da auto-falha do espírito. O espírito subjetivo e o espírito objetivo têm sua auto-efetivação na segunda natureza, porém, eles experimentam, ao mesmo tempo, sua auto-falha — i.e., não são completamente livres, na medida em que a segunda natureza apresenta-se como primeira natureza. O espírito absoluto não está libertado dessa auto-falha pelo fato de alcançar a segunda natureza, mas ele é capaz de compreender essa auto-falha como um momento necessário de sua auto-efetivação. O saber em torno da regularidade da auto-efetivação do espírito como unidade da exteriorização e do retorno da exteriorização implica que a esse movimento do espírito pertence, necessariamente, o momento da alienação. Para Hegel, o momento da alienação pertence necessariamente à auto-efetivação da

liberdade do espírito. Assim, Hegel afirma a segunda natureza na sua ambiguidade, no seu aspecto positivo e negativo – fermento do processo do desenvolvimento do espírito:

*Os graus diversos dessa atividade, nos quais deter-se como na aparência e os quais percorrer é o destino do espírito finito, são graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta são um e o mesmo: o encontrar de um mundo como um contraposto, o criar do mesmo como um posto por ele e a libertação do mundo e no mundo, – uma verdade, à cuja forma infinita a aparência se purifica como o saber da mesma (Enc. III § 387).*

Aqui, Hegel discute a relação entre espírito subjetivo, objetivo e absoluto: o espírito subjetivo encontra um mundo contraposto a ele (i.e., primeira natureza) (i); o espírito objetivo produz pelo seu atuar o mundo posto por ele (segunda natureza) (ii), o espírito absoluto liberta-se do mundo, de fato, somente dentro do mundo (iii). A libertação do mundo é uma libertação do mundo dentro do mundo.

O saber da verdade absoluta, o saber filosófico que se purifica da aparência da autossustentação do mundo, conhece que esse processo inteiro é “um e o mesmo” – o processo da auto-efetivação do espírito na sua exteriorização e do retorno da exteriorização, ao qual está inscrita a auto-alienação mundana como momento necessário. Nesse saber filosófico, entendido como a “forma infinita” da “verdade absoluta”, trata-se, simplesmente, do autoconhecimento da essência do espírito, segundo a qual o espírito, apesar da alienação no mundo, está junto a si mesmo no mundo exteriorizado.

*O mundo deve de novo ser deixado livre pelo espírito; o que é posto pelo espírito deve ser apreendido, ao mesmo tempo, como um ente imediato. Isso ocorre no terceiro grau do espírito, do ponto de vista do espírito absoluto, isto é, da arte, da religião e da filosofia (Enc. III § 385 Adendo).*

Segundo a posição cristã da segunda natureza, o mundo é produto da exteriorização do espírito divino, que, ao mesmo tempo, tem que ser apreendido como um ente imediato. O mundo, entendido como produto da manifestação do espírito, é,

ao mesmo tempo, exterior e autossubsistente frente ao espírito. Essa alienação do espírito divino de si mesmo no mundo é, como vimos, um momento necessário de sua exteriorização e auto-efetivação.

Thomas Khurana analisa a ambiguidade do conceito hegeliano da segunda natureza:

*A ambiguidade reside no fato de que tanto a segunda natureza do início como a do fim descreve uma forma da libertação da natureza, pela qual, ao mesmo tempo, a não liberdade da natureza ameaça também se reproduzir (Khurana, 2017, p. 400; cf. Menke, 2019, p. 41-46).*

A ambiguidade expressa-se nessa contradição: de um lado, a segunda natureza é necessária, porque, aqui, a liberdade do espírito adquire estabilidade. De outro, a segunda natureza ameaça recair na primeira natureza, o que conduz à perda da liberdade do espírito.

O espírito está entre o ainda-não (primeira natureza) e o não-mais do espírito (a segunda natureza que se apresenta como primeira natureza), entre a liberdade e a não liberdade. Isso significa: como exteriorização e retorno da exteriorização, ele não deve permanecer em um retorno reduzido à metade da exteriorização. Caso o retorno da exteriorização não ocorresse completamente, ter-se-ia a alienação do espírito e o parar na negatividade. O espírito precisa estar em processo de libertação, para que o lado afirmativo da segunda natureza, em que ele encontra sua estabilidade e objetividade torne-se seu habitat. De outra maneira, há a ameaça da recaída na primeira natureza e, com isso, o retorno à não liberdade, ou seja, à alienação.

Esse "espírito", contudo, não encontramos em Hegel, mas nos jovens hegelianos de esquerda<sup>10</sup>, em seus sucessores na Teoria Crítica e em Marx. Nossa tese é que o conceito positivo da segunda natureza não é alcançado pela filosofia hegeliana, porque Hegel também afirma o momento negativo da segunda natureza e equipara o mundo objetivo com o mundo alienado.

O resgate dos momentos produtivos da segunda natureza precisa da distinção

---

<sup>10</sup> Entre os jovens hegelianos de esquerda, incluem-se Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ruge, Hess etc.



entre mundo objetivo e mundo alienado. Na Filosofia de Hegel, a apropriação teórica do mundo alienado conduz à supressão do mundo objetivo no pensamento filosófico. Para Marx, a apropriação do mundo alienado pela práxis social supera a alienação da objetividade sem supressão do mundo objetivo. Para Hegel, a filosofia é, como em Aristóteles, uma teoria pura, quer dizer, uma teoria que abstrai do seu outro, isto é, da práxis dos seres humanos como motor da realização da razão no mundo<sup>11</sup> – algo que Marx irá desenvolver, entendendo-a como emancipação das relações sociais reificadas. A função crítica da filosofia conduz-nos à teoria de Marx.

## 2 Segunda natureza em Marx

Analisemos, neste ponto, o item 4 do capítulo 1 do primeiro volume de *O Capital*, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O que procurar-se-á argumentar é que Marx trata da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais, mas, à diferença de Hegel, ele apresenta um conceito crítico da segunda natureza. A crítica marxiana da economia política conduz, contudo, a partir do diagnóstico da irracionalidade imanente à socialização no modo de produção capitalista, a uma interpretação de suas potencialidades subjacentes, que se tornam fundamento de sua própria superação (e.g., o desenvolvimento da produtividade do trabalho, a riqueza material produzida, a produção social do saber). Colocando-se de maneira distinta, na medida em que trata de uma pseudonatureza no capitalismo e reserva a segunda natureza para a sociedade dos homens livres (*Verein freier Menschen*), ele distingue entre os elementos críticos e os elementos afirmativos imbricados no conceito hegeliano de segunda natureza.

### 2.1 O caráter fetichista das coisas econômicas

Marx localiza a origem do caráter fetichista do mundo das mercadorias no “caráter peculiar” do trabalho que as produz. Diferentemente, por exemplo, das abordagens subjetivas para o valor, que formulam o princípio da economia por meio

---

<sup>11</sup> Na *Lógica do Conceito*, Hegel conhece, com efeito, também a racionalidade prática e ética, mas apenas no âmbito do desenvolvimento do conceito que se realiza a partir de si mesmo (cf. Hegel, 2018, p. 213-235, 309-312).

do recurso ao princípio da escassez (cf. Iber, 2013, p. 59), o argumento de Marx é que a mercadoria seria, na verdade, o oposto do valor de uso, “indiferente em relação às suas propriedades determinadas [...], visto que [...] subsume [...] a universalidade e a plenitude dos valores de uso” (idem, p. 59). Seu argumento, com efeito, sustenta que as “sutilezas metafísicas” e os “melindres teológicos” da mercadoria, seu caráter místico, não advêm do valor de uso ou do fato de que, para sua produção, trabalho humano foi despendido, mas da forma na qual os bens produzidos existem no capitalismo: na forma-mercadoria, na trocabilidade de todos os produtos entre si.

*[A] forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem [...] absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [dinglichen] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 2013, p. 206).*

Uma vez que, na produção privada, os produtores não entram em contato social até trocarem seus produtos, o caráter social específico do trabalho de cada produtor não se mostra senão no ato de troca, de tal modo que o trabalho do indivíduo afirma-se como parte do trabalho da sociedade apenas por meio das relações que o ato de troca estabelece diretamente entre os produtos e – indiretamente, através deles – entre produtores. A forma-mercadoria

*[...] reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores Marx, 2013, p. 206).*

Se, por um lado, a sociedade capitalista, na medida em que “subjugou a natureza em todas suas formas possíveis” (Iber, 2013, p. 59), livrou-se das necessidades naturais, por outro, fê-lo apenas à medida que suas leis econômicas ainda permaneceriam adstritas ao problema da escassez – na verdade, socialmente produzida, uma vez que os indivíduos precisam de dinheiro para ter acesso ao mundo

das mercadorias. Ainda na análise da mercadoria – precisamente, no primeiro fator da mercadoria, valor de uso –, mostra-se que o modo de produção capitalista baseia-se na dominação social da natureza e não se deixa prescrever suas regularidades pela falta dos usos de valores. À medida que entram em relações de troca, os produtos do trabalho adquirem um estatuto social uniforme, ou seja, distinto de suas variadas formas de existência como valores de uso. Todos os artigos fisicamente diferentes que são produtos do trabalho têm uma qualidade comum, valor, que converte todo produto em um “hieróglifo social”.<sup>12</sup> Para Marx, a descoberta de que “[...] produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção” não “elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho” (Marx, 2013, p. 209), porque isso “continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo” (Marx, 2013, p. 209). Ele explica:

*A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [sachlich] (Marx, 2013, p. 210).*

## 2.2 A naturalização das relações sociais na consciência do ser humano

Marx denomina as relações sociais de dominação mediadas por meio de coisas no capitalismo como “por natureza” ou “naturais” (*naturwüchsig*). Na crítica marxiana do capitalismo, contudo, as relações sociais não têm o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência de natureza (*Naturschein*). A reificação das relações sociais no capitalismo está ligada, necessariamente, a uma consciência falsa<sup>13</sup>, ideológica, dessas relações sociais. Seu

---

<sup>12</sup> “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (Marx, 2013, p. 208). O trabalho abstrato caracteriza a subsunção do trabalho sob a produção do valor.

<sup>13</sup> Sobretudo nos *Grundrisse*, Marx desenvolve uma abordagem crítica para o processo de instrumentalização mútua dos possuidores de mercadorias no processo de troca como o de

argumento é que as categorias da economia burguesa são “formas de pensamento socialmente válidas [...] dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (Marx, 2013, p. 210).

Ao analisar o recalcamento da sociabilidade da produção nos produtos e no processo de troca na produção privada de mercadorias, Marx aponta para o modo por meio do qual o fetichismo da mercadoria naturaliza as condições sociais-estruturais da produção privada, bem como transforma os sujeitos ativos em “coisas vivas” (Chagas, 2013, p. 30), conferindo aos produtos de seus trabalhos um poder sobrenatural que oculta sua origem no trabalho social (idem). Para Marx, o fetichismo da mercadoria possui tanto um sentido objetivo quanto um sentido subjetivo. Enquanto, em seu sentido objetivo, ele concerniria ao fato de que a “violência de comando dos produtores privados sobre o trabalho social recebe sua forma de [aparecimento] objetiv[o] desfigurad[o] no caráter de valor dos produtos do trabalho” (Iber 2013, p. 127), seu aspecto subjetivo diz respeito à falsa consciência que, necessariamente, acompanha a ideia de que o valor dos bens é uma propriedade que lhes compete por si mesmo, por sua natureza própria. Trata-se da “condição trágica da subjetividade no mundo”, na qual o processo de produção de mercadorias conduz à criação de “objetividade que anula os próprios sujeitos”, uma “objetividade sem subjetividade” e uma “subjetividade mutilada”, para qual, por sua vez, “a realidade aparece como um mundo exterior” (Chagas, 2013, p. 30).

Enquanto, nas formas pré-capitalistas, “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho”<sup>14</sup>, no modo de produção capitalista, as relações sociais entre os trabalhos privados dos

---

“consciência falsa” e afasta-se de formulações kantiano-rousseauianas (cf. Lange, 1978; Habermas, 1985), que tomam como base o que Michael Theunissen (1978, p. 485) denomina a “proibição da mediatização”. Em vez disso, a crítica de Marx a esse processo de instrumentalização centra-se no fato de se tornarem meios para interesses incompatíveis com os seus (Iber, 2013, p. 121). Marx não critica a reificação das “relações humanas”, a frieza social no capitalismo, mas as obrigações objetivas da produção privada de mercadorias.

<sup>14</sup> “A forma natural do trabalho, sua particularidade – e não, como na base da produção de mercadorias, sua universalidade – é aqui sua forma imediatamente social”. Por exemplo, “[a] corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despense a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (Marx, 2013, p. 213).

produtores aparecem “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (Marx, 2013, p. 148). Essa reificação das relações sociais é, por sua vez, acompanhada de uma naturalização dessas relações na consciência dos seres humanos e, em vez de determinarem-se como agentes autoconscientes em suas relações sociais, eles deixam-se dominar por elas como uma potência alienada – o “enfeitiçamento” (*Verhexung*) do socialmente produzido em ente natural.

### 2.3 A superação da reificação das relações sociais na sociedade dos seres humanos livres

Na contrapartida, Marx propõe uma “associação de seres humanos livres” – “[...] que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente dependem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (Marx, 2013, p. 214), na qual o “produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção” (Marx, 2013, p. 214)<sup>15</sup> – um modelo no qual as relações sociais dos trabalhadores com seus trabalhos e com os produtos de seus trabalhos permaneceriam “transparentemente simples”, “tanto na produção quanto na distribuição”, e no qual a “distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades” (Marx, 2013, p. 215).<sup>16</sup>

Para Marx, a negação dialética do modo de produção capitalista implicaria a destruição do último modo de produção que engendra os antagonismos nascidos das condições de existência social dos indivíduos (Marx, 1982). Com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, também a negatividade e a alienação parecem adquirir significado permanentemente negativo. Já na formulação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), o comunismo consistiria na “suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano”, a “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (Marx 2015, p. 105). Para Marx, esse

---

<sup>15</sup> “Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles” (Marx, 2013, p. 214).

<sup>16</sup> Ver também: Iber, 2013, 131, p. 493-4.

comunismo seria, então, a dissolução verdadeira do antagonismo “do homem com a natureza e com o ser humano” (Marx, 2015, 105). Com a dissolução do modo de produção capitalista, encerrar-se-ia a pré-história da sociedade humana (Marx, 1982).<sup>17</sup>

Em suma, aquilo que Hegel denomina segunda natureza situar-se-ia, para Marx, na sociedade livre (*Verein freier Menschen*, ou seja, no comunismo), estabelecida por meio do consenso racional dos produtores e constituindo-se de um processo social que almeja à racionalidade e à liberdade, mas visando a evitar os perigos da ossificação – nunca passível de conclusão, caracterizando-se, assim, como uma tarefa constante. Retomando uma formulação aristotélica, de acordo com a qual natureza é aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo e caracterizar-se-ia pela estatura própria ou pelo crescimento próprio (*Eigenwüchsigkeit*, autodesenvolvimento) (Aristóteles. *Física II* 1, 192b4), Marx dissolve, então, a “ambiguidade” entre a afirmação e a crítica (Khurana, 2017; Menke, 2018) do conceito hegeliano de segunda natureza na medida em que distingue entre o conceito crítico da segunda natureza no capitalismo (*i.e.*, uma pseudonatureza) de sua acepção afirmativa no comunismo.

### Considerações finais

Na Filosofia de Hegel, o conceito da segunda natureza tem um significado positivo, na medida em que denomina a dimensão na qual a liberdade do espírito alcança sua estabilidade. O conceito da segunda natureza tem também um sentido negativo porque, nela, a liberdade do espírito também se perde, mas esse momento negativo é necessário para que o espírito possa ser o que é, ou seja, livre. Hegel descreve a recaída da segunda natureza na primeira natureza como um aspecto necessário da alienação dentro do processo em que o espírito exterioriza-se e retorna da sua exteriorização. Ele descobre, na economia do espírito de Deus, o mundo

---

<sup>17</sup> “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (Marx, 2015, p. 105). Ver também: Iber; Lara; Bavaresco, 2019, p. 341–364.

alienado de Deus como momento necessário do mundo objetivo criado. Hegel naturaliza o espírito em sua alienação e não critica a contradição imanente ao conceito de uma segunda natureza.<sup>18</sup>

Especialmente no âmbito do Espírito Objetivo, esse conceito de segunda natureza adquire um sentido de acordo com o qual, na eticidade, a liberdade do espírito poderia encontrar seu acolhimento e sua pátria, porque, nela, fica manifestada sua efetividade no mundo social e político, mesmo que o espírito, finalmente, tenha que ir além dela a fim de poder estar completamente junto a si e ser livre (na arte, na religião e na filosofia). Entretanto, o espírito humano seria completamente livre e estaria perfeitamente junto a si no outro, apenas no pensar filosófico – que abstrai, ao mesmo tempo, da constituição contraditória do mundo. O pensar pode reconciliar-se com a efetividade apenas à medida que se separa do mundo dentro do mundo, ou seja, apenas no pensamento filosófico.

Na Filosofia de Marx, não se encontra o conceito da segunda natureza. Em vez disso, Marx trabalha com o conceito da "naturalidade" (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais. Para a consciência falsa do ser humano, as relações sociais reificadas têm a aparência da natureza; contudo, trata-se apenas de uma aparência de natureza (*Naturschein*), porque as relações sociais não foram teoricamente perscrutadas.

Os jovens hegelianos de esquerda e seus sucessores na Teoria Crítica procuraram superar essa dialética da segunda natureza por meio da dissolução da dialética da exteriorização e do retorno do absoluto (Deus transcendente) no processo histórico imanente. Isso implica que a objetivação do espírito na eticidade, isto é, sua segunda natureza, não conduz mais a uma ossificação da eticidade. A eticidade social e política vive da atividade consciente e permanente de seus

---

<sup>18</sup> Hegel descreve a dialética negativa da segunda natureza, a partir da teoria teológica do pecado original, em que o ser humano está sempre marcado por essa ambiguidade, isto é, ele cai do estado de graça (sobrenatural) para o estado natural. E o esforço do ser humano é alcançar novamente o estado sobrenatural (segunda natureza), porém, ele sempre recai ao estado natural (primeira natureza) (cf. Hegel. *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW 16, p. 265s.).

cidadãos e impede a recaída da eticidade elevada à segunda natureza na primeira natureza.<sup>19</sup>

Marx radicalizou a posição dos jovens hegelianos, na medida em que, para ele, não há uma segunda natureza na eticidade do capitalismo, senão aquela da aparência de uma primeira natureza (*i.e.*, a pseudonatureza do capitalismo). Por isso, a segunda natureza e sua acepção positiva não são possíveis no capitalismo, mas apenas numa sociedade libertada desse modo de produção. Marx desloca o modelo da eticidade dos jovens hegelianos, a dissolução da dialética da segunda natureza no processo histórico, para o socialismo futuro, porque, dentro do capitalismo, considera-a uma ilusão.<sup>20</sup>

A emancipação tem sentidos diversos em Hegel e Marx. Quando o ser humano é uma essência livre? Para Hegel, ele o é quando adquire um saber filosófico abrangente; para Marx, por outro lado, o ser humano é uma essência livre apenas quando é sujeito efetivo de suas relações sociais. De fato, para alcançar esse objetivo é necessário um saber teórico abrangente, mas não é o "conceito" que reina no mundo. Em vez disso, é o ser humano que se apropria de modo teórico-prático das relações sociais como seu mundo e é, com isso, o sujeito da efetividade.

Podemos, portanto, diferenciar três posições a respeito do conceito de segunda natureza: (i) a afirmação da dialética negativa da segunda natureza por Hegel; (ii) a dissolução crítica dessa dialética no processo da eticidade moderna nos jovens hegelianos e na Teoria Crítica da escola de Frankfurt e (iii) a demonstração de que o sentido positivo da segunda natureza apenas pode ser resgatado se seu endurecimento numa pseudonatureza no capitalismo for criticado e superado em Marx.

## Referências

ADORNO, T. *Die Idee der Naturgeschichte [Ideia da história natural]*. In: idem:

---

<sup>19</sup> Isso é hoje o ponto de vista de Axel Honneth (2011). Honneth quer integrar o capitalismo na eticidade contemporânea. O capitalismo e a eticidade democrática são, segundo nossa opinião, incompatíveis um com o outro (*cf.* SCHÄFER, 2018).

<sup>20</sup> Esse processo histórico no socialismo futuro é, para Marx, a história efetiva em contraste com a história natural (*cf.* MARX 2015, p. 118, p. 128).



*Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

\_\_\_\_\_. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários Lucas Angioni. Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario Da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1999.

CHAGAS, E. *O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade*. In: Revista Dialectus, n. 2, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5116>>. Acesso em: 22 maio 2019.

CICERO. *Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum* (lat./dt.) [Sobre os objetivos do agir humano]. O. Gigon, L. Straume-Zimmermann (Orgs.). München-Zürich 1988.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3a edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HEGEL, G. Edição alemã de referência: *Theorie Werkausgabe*. K. Michel, E. Moldenhauer (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. (= TW)

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. Tradução P. Meneses et al. São Leopoldo/RS: Ed. UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica*. Vol. 3. Tradução: Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016-2018.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses, Vol. I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses, Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

IBER, C. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

IBER, C; LARA, E; BAVARESCO, A. Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx. In: Bavaresco, A.; Pontel, E.; Tauchen, J. (Orgs.). *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, 341–364.

KHURANA, T. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

LANGE, E. "Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Marx". In: *Neue Hefte für Philosophie*. Cramer, K., Bubner R., Wiehl, R. (Org.). Heft 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 1-44.

LUKÁCS, G. *Theorie des Romans [Teoria do romance.]*. Neuwied: Luchterhand, 1963.  
\_\_\_\_\_. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied-Berlin 3. Auflage 1967.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *O capital. Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Editorial Avante!, 1982.

MENKE, C. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp: 2018.

NOVAKOVIC, A. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge University Press, 2017.

PUZIC, M. *Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.

SCHÄFER, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. München: Königshausen & Neumann, 2018.

SCHILDBACH, I. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. [Pobreza como iniquidade. Para a atualidade da perspectiva de Hegel da auto-efetivação, pobreza e Estado social]*. Bielefeld: Transcript, 2018.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

## 6. Idolatria financeira, sacrificialismo e ética do amor<sup>1</sup>

### 1 Reconciliação cristã

O conceito da reconciliação cristã é um desenvolvimento lógico que engloba a conciliação do divino-humano-real. A encarnação de Deus e a ideia da morte substitutiva da expiação continuam sendo um desafio, não apenas para a teologia, mas também para a filosofia.

No judaísmo e no islamismo, a morte na cruz, frequentemente, tem sido criticada como uma recaída no mito do sacrifício humano. O antropólogo francês René Girard defende a tese de que, na morte de cruz, não há recaída no mito do sacrifício humano. No cristianismo, ao contrário, ocorre uma *inversão do sacrifício expiatório*, uma vez que o próprio Deus sacrifica-se e desce da transcendência, torna-se imanente quebrando o ciclo da violência mítica que até então exigia sacrifícios humanos reparadores.

A morte na cruz anuncia uma "troca incompreensível" (Karl Barth), que acontece na reconciliação cristã dos seres humanos com Deus. Deus humilha-se, tornando-se um ser humano no Logos encarnado e Deus exalta o ser humano ao ressuscitar Jesus morto, isto é, o Filho de Deus que morreu como ser humano. O intercâmbio diz: Somos como Deus, porque Deus tornou-se como nós. Nesse intercâmbio humano-divino paradoxal e incompreensível, realiza-se a reconciliação cristã do ser humano e Deus.

A teologia do sacrifício pressupõe a teologia da redenção. A teologia do sacrifício é deduzida da necessidade do ser humano ser redimido/salvo. Reconstruiremos um estudo da Comissão Teológica Internacional, vinculada à Sagrada Congregação da Fé, que publicou "Algumas questões sobre a teologia da redenção" (1995)<sup>2</sup>, para explicitar as principais questões sobre a teoria da redenção.

---

<sup>1</sup> Artigo no prelo.

<sup>2</sup> O estudo da teologia da Redenção foi proposto aos membros da Comissão Teológica Internacional pelo Papa João Paulo II em 1992. Uma Subcomissão, composta pelo Prof. Jan Ambaum, Prof. Joseph Doré, Prof. Avery Dulles, Prof. Joachim Gnllka, Prof. Sebastián Karotemprel, Dom Míceál Ledwith (Presidente), Prof. Francis Moloney, Mons. Max Thurian e Prof. Ladislaus Vanyo, foi designada para preparar este estudo. As discussões gerais sobre esse tema tiveram lugar durante várias reuniões da Subcomissão e nas sessões Plenárias da própria Comissão Teológica Internacional, realizadas em

O estudo é composto por quatro partes: I- A condição humana e a realidade da redenção; II- Redenção bíblica: a possibilidade de liberdade; III- Perspectivas históricas; IV- Perspectivas sistemáticas. Na parte I, o estudo começa descrevendo "a situação atual" a partir da teoria da criação, em que Deus criou o ser humano bom, porém, a história introduziu o pecado original. No entanto, apesar do pecado, a imagem divina no ser humano "jamais foi completamente erradicada ou destruída" (n. 3). O mal constitui-se a partir de uma dimensão objetiva e subjetiva. No sentido objetivo, "o mal aparece *como estando sempre presente na história e na humanidade*: o mal transcende e precede todas as nossas responsabilidades individuais e parece surgir de "forças" e até de um "espírito" que estão presentes antes de agirmos e, até certo ponto, são externos a qualquer consciência e vontade pessoal em ação aqui e agora" (n. 8); e, no sentido subjetivo, o "mal e o sofrimento que afetam a condição histórica dos seres humanos também têm, e mesmo em grande parte, sua *fonte no coração dos seres humanos*, nos seus reflexos egoístas, na sua capitulação diante do mal" (n. 9). A dialética da graça e pecado pressupõe a graça e que Deus, face ao mal/pecado, seja "o autor da redenção, pois o que precisa ser curado e salvo é nada menos do que a imagem do próprio Deus em nós" (n. 10). Então, o problema é como o "sofrimento e a morte de Cristo relacionam-se com a conquista da redenção da humanidade" (n. 40).

Na parte II, "redenção bíblica: a possibilidade de liberdade", afirma-se que a religião israelita desenvolveu uma liturgia da expiação através de ritos sacrificiais, em geral de sangue (ver n. 4). Porém, "o sangrento episódio do Calvário exigiu que a Igreja primitiva explicasse, por si mesma e por sua missão, a eficácia expiatória de uma morte sacrificial de Jesus na Cruz" (n. 11). Por isso, a "salvação não pode ser obtida por meio da mera perfeição moral e o sacrifício não pode ser considerado como um vestígio de uma religiosidade ultrapassada. O judaísmo já fornecia o paradigma da morte expiatória do mártir modelo". Então, "a cruz de Jesus envolveu o derramamento de sangue" e "o significado salvífico da morte de Jesus foi explicado em termos emprestados da liturgia sacrificial do Antigo Testamento" (n. 12). O estudo

---

Roma em 1992, 1993 e 1994. Esse texto foi aprovado em forma específica por voto da Comissão em 29 de novembro de 1994 e submetido à apreciação de seu Presidente, Sua Eminência Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, que o aprovou para publicação.

ressalta que "o sacrifício de Jesus na cruz não foi apenas *passio*, mas também *actio*", isto é, "oferta voluntária de si mesmo, com seu conteúdo espiritual", assim, a narrativa "não é um conflito entre o destino e o indivíduo" mas "pelo contrário, a cruz é uma liturgia de obediência" (n. 12,V).

Na parte III, "Perspectivas históricas", o estudo descreve as teorias mais recentes da redenção, nos movimentos do século XX, por exemplo, Rudolf Bultmann afirma que Deus redime a humanidade por meio da cruz e da ressurreição: "o significado redentor da cruz não reside em qualquer teoria "ascendente" de sacrifício ou satisfação vicária (ambas as quais têm sabor de mitologia), mas no julgamento "descendente" do mundo e sua libertação do poder do mal" (n. 25), ou seja, " crer na cruz, a saber, assumir a cruz de Cristo como sua, deixar-se crucificar com Cristo" (n. 25).

Karl Rahner acentua o sentido da ação descendente de Deus para salvar a humanidade. Por isso, ele "é bastante reservado em relação à noção de sacrifício expiatório, que descreve como uma ideia primitiva que era aceita como válida nos tempos do Novo Testamento, mas que "não oferece muita ajuda hoje para a compreensão daquilo que estamos procurando", ou seja, o significado causal da morte de Jesus" (n. 30). A teoria de Rahner afasta-se das teorias legalistas e moralistas da redenção para acentuar a iniciativa amorosa de Deus. Ele entende que "todas as religiões são consideradas redentoras, na medida em que seus "mitos" provocam a consciência do trabalho interior da graça e incitam seus seguidores à ação libertadora. Apesar de suas divergências doutrinárias, afirma-se, as várias religiões estão unidas em sua orientação para a salvação" (n. 33). Por isso, hoje, há teólogos que defendem a transição do teocentrismo ou cristocentrismo para o "soteriocentrismo". Teólogos atuais procuram manter em tensão o movimento descendente e ascendente da soteriologia clássica (ver n. 37), superando a compreensão de teorias legalistas da restituição ou substituição penal.

Na parte IV, "Perspectivas sistemáticas", com forte acento teleológico da salvação afirma-se que "o destino final dos homens, a obra redentora de Cristo afeta todos os seres humanos, já que todos são chamados para a vida eterna. Ao derramar seu sangue na cruz, Cristo estabeleceu uma nova aliança, um regime de graça, que é dirigido a toda a humanidade" (n. 47). "A reconciliação mútua dos cristãos no Corpo

de Cristo, o sofrimento de cada um é uma participação no sofrimento redentor de Cristo". Por isso "os fiéis não devem fugir do sofrimento, mas encontrar nele um meio eficiente de união com a cruz de Cristo. A redenção envolve uma aceitação do sofrimento com o Crucificado" (n. 62). "As diferentes fases da redenção revelam-se dentro da Igreja, onde a libertação, a reconciliação e a comunhão devem ser alcançadas", em que "o cristão experimenta uma libertação progressiva de todas as escravidões alienantes e encontra uma verdadeira comunidade que vence o isolamento" (n. 64). Conclui-se que "a redenção tem um aspecto cósmico, porque Deus se alegra, por intermédio de Cristo, em "tudo reconciliar por meio dele e para ele, na terra e nos céus, tendo estabelecido a paz pelo sangue de sua cruz" (Cl 1,20) (n. 74).

A questão é saber se a reconciliação implica o sacrifício e, no caso do cristianismo, o sacrifício da cruz do filho de Deus? Para as outras religiões, os ritos sacrificiais são necessários para aplacar a ira divina e obter a reconciliação? Vamos reconstruir a teoria do antropólogo René Girard para explicitar essas questões.

### **1.1 Teologia da cruz, sacrificalismo e idolatria**

O que é importante na teologia da morte na cruz é o seguinte: Jesus não é apenas o Filho do Homem, mas também o Filho de Deus. Isso leva à ideia ultrajante da morte expiatória substitutiva, na qual o próprio Deus – na figura de seu Filho – toma sobre si os pecados da humanidade.

A teoria de René Girard sobre o sacrificalismo descreve a superação da idolatria sacrificialista no sacrifício da cruz. Há muitas críticas a respeito da teoria de Girard, por exemplo, da mistura entre ciência e religião, de ser uma hipótese científica sem verificação empírica, de "procurar uma justificativa das próprias teorias antropológicas no cristianismo e transformar a mensagem do evangelho na explicação de um mecanismo antropológico" (Rostan, 2015). Levando em consideração essas ponderações, podemos verificar a sua teoria a partir da sua leitura do texto bíblico.

A tese de René Girard<sup>3</sup> é a seguinte: O fim da violência (mítica) proclamada pelo cristianismo não é o fim da dominação. O acontecimento de Cristo é antes a revelação da dominação absoluta de Deus, que, no final dos tempos, será tudo em todos ("basileia tou theou").

Através do acontecimento de Cristo, Deus torna-se, antes de tudo, o ponto de referência para a unidade dos seres humanos entre si. Somente a fé em Deus e em Jesus Cristo pode justificar a participação do ser humano no evento salvífico. A justiça das obras é substituída pela justiça da fé, o mandamento do amor e da reconciliação substitui a mera observância da lei. O amor por Deus reconciliador constitui as relações de amor dos seres humanos entre si. O mandamento incondicional do amor e da reconciliação, assim como o mandamento do perdão incondicional, sobrecarrega as pessoas. Eles dependem absolutamente da graça de Deus (Ver Franciscanos e Lutero).

Embora o mandamento do amor e da reconciliação tenha prioridade sobre a obediência à lei, ele permanece um mandamento: "Tu deves amar o teu próximo como ti mesmo" (Marcos 12,29-31).

## 1.2 Reconciliação, dominação/idolatria e ética do amor

A reconciliação cristã parece ser uma *forma de dominação*. Unicamente, o reconhecimento da dependência de Deus traz reconciliação entre as pessoas. O cristianismo é uma forma de dominação que pode renunciar à violência imediata. A dominação de Deus, a reconciliação e a liberdade humana andam juntas. De acordo com Hegel, o cristianismo é o nascimento da liberdade. "Cristo nos libertou para a liberdade" (Gálatas 5,1). Talvez o segredo da história do sucesso do cristianismo resida nessa combinação entre dominação, reconciliação e liberdade.

---

<sup>3</sup> Cf. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, ("Ich sah den Satan vom Himmel fallen, wie ein Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums". München: 2009. "Eu vi Satanás cair do céu como um raio. Uma apologia crítica do cristianismo"). René GIRARD. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012. Ver também Júlia Reyes. O texto bíblico redescoberto: notas sobre *Eu Via Satanás Cair como um Relâmpago*. 4.09. 2015. Disponível em <<http://renegirard.com.br/blog/?p=270>>

A ética cristã original do amor, na qual a ética da lei e da justiça estão *suprassumidas*, é o padrinho/a madrinha das ideias normativas de Hölderlin e do jovem Hegel (amor e liberdade), de Adorno (amor às coisas), Theunissen (liberdade comunicativa) e de Habermas (razão comunicativa). Qual é a relação com a ideia de Marx da "associação de produtores livres", ou seja, "sociedade de homens livres"?

Antes de tratarmos da teoria de Marx sobre o fetichismo das mercadorias no capitalismo, distinguimos, primeiramente, o fetichismo da idolatria. O problema é que o fetichismo é uma forma determinada da idolatria (*Bildverehrung*, *Götzendienst*), não uma idolatria em geral. O judaísmo proíbe fazer uma imagem de Deus, porque isso limita a sua absolutidade (= a dominação absoluta de Deus). O segundo mandamento afirma: "Não farás para ti nenhuma imagem esculpida" (cf. Êxodo 20:4-6:5. Êxodo 5, 8-10). Uma imagem visível de Deus não faz justiça à regra de Deus. Os Dez Mandamentos do Antigo Testamento são aceitos também pelos cristãos. A proibição de imagens é compreendida mais radicalmente pelos cristãos protestantes do que pelos católicos, mas também não lhes é permitido fazer uma imagem de Deus.<sup>4</sup>

O conceito "fetiche" nasce do português "feitiço", o que significa "a obra de magia" e deriva do latim "facticius", "faticio", o qual remete ao verbo "facere", "fazer". A palavra em português designa a força da magia, do objeto feito pelos fetiches humanos. Do ponto de vista cristão, ele designa o estado de coisas nas sociedades primitivas, em que os objetos feitos pelos homens tinham poder sobre os homens. A esses "deuses-coisas", os missionários portugueses na África deram o nome de "fetiches", a fim de caracterizar o caráter irracional desses objetos de culto, a partir de um ponto de vista iluminista<sup>5</sup>. "Fetiches" são ídolos determinados, isto é, objetos feitos pelos seres humanos que têm poder sobre eles, como, em Marx, as mercadorias, o dinheiro e o capital. A idolatria tem o significado mais amplo no cristianismo, isto é, a idolatria refere-se às imagens que escondem a absolutidade de Deus.

---

<sup>44</sup> Basicamente, a proibição de imagens refere-se a todas as religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) nas quais Deus é adorado como o Senhor absoluto.

<sup>5</sup> Cf. Christian IBER: *Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Editora FI, EDIPUCRS, 2013, p. 112s.



O contraste é: falsos ídolos X Deus verdadeiro

Pode-se dizer que fetiches são falsos ídolos, então temos essas oposições:

Falsos ídolos X Deus verdadeiro  
Fetiches como X Deus verdadeiro  
subconjunto  
dos falsos ídolos

Resumo: Os ídolos são fabricados no processo de fetichização de objetos. Nossa pesquisa explicita a idolatria na Teologia e Economia. Neste ponto, analisamos o fetichismo no capitalismo a partir de Marx.

## 2 “Sociedade de homens livres” vs fetiche das mercadorias no capitalismo

Em *O capital vol. I* Marx discute a associação de pessoas livres, o comunismo em contraste com o fetiche das mercadorias no capitalismo. O que Marx entende por fetiche das mercadorias?<sup>6</sup> Como descrevemos acima, o termo "fetiche" vem da língua portuguesa e significa "obra mágica". Fetiche refere-se a uma coisa produzida que tem poder sobre seu criador. Com isso, os missionários portugueses caracterizaram uma prática de culto entre os povos africanos primitivos. O termo foi usado por Feuerbach para analisar o cristianismo e Marx, para interpretar as coisas econômicas do mundo burguês.

Para Marx, o fetichismo das mercadorias é tanto um fenômeno objetivo da prática social quanto um fenômeno subjetivo da consciência. O fetichismo das mercadorias no sentido objetivo é a forma de aparecimento objetivo da relação social da dominação da propriedade privada sobre o trabalho social, que se consolidou no valor objetivo das mercadorias: todas as mercadorias têm uma etiqueta de preço e só estão disponíveis por dinheiro. O fetiche das mercadorias no sentido subjetivo significa que parece às pessoas como se essa característica do valor fosse naturalmente inerente aos bens como um poder e força imanente neles, de modo que

<sup>6</sup> Cf. Christian Iber. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo* (2013), p. 112-139; p. 490-494.

a relação social de dominação objetivada no valor dos bens aparece como uma obrigação objetiva [Sachzwang].

Porque a produção é organizada de forma privada, os produtos do trabalho assumem a forma de mercadorias e os produtores são forçados a trocá-los entre si. O que o fetiche das mercadorias naturaliza é as condições sócio-estruturais da produção privada. Por sua própria natureza, a única instituição original e adequada da sociedade é a dos produtores privados independentes.

A partir do diagnóstico da irracionalidade da socialização dos produtores privados independentes, que é necessária para o sistema e que é mediada pelo fetiche das mercadorias, Marx justifica a demanda de um planejamento racional de uma produção e distribuição de bens sem dominação pela diretriz das necessidades dos homens. Embora Marx faça, dos potenciais contidos no próprio capitalismo, as forças produtivas, a base para sua superação no comunismo não é o sumo conjunto das conquistas do capitalismo, mas uma outra sociedade. Ele é uma novidade que deixa o capitalismo para trás.

A ideia normativa do comunismo de Marx só pode ser realizada em uma sociedade pós-burguesa. Já em 1842, portanto, não apenas em *O capital vol. I*, ele descreveu sua concepção alternativa da sociedade como uma *associação de pessoas livres* (Marx, MEW vol. 1 (1956), p. 95). O núcleo dessa concepção é seu individualismo ético-social. No *Manifesto Comunista* (1848), Marx e Engels escrevem: "No lugar da velha sociedade burguesa com suas classes e antagonismos de classe, existe uma associação na qual o livre desenvolvimento de todos é o livre desenvolvimento de todos" (Marx, MEW vol. 4 (1956), p. 482).

Nos *Grundrisse* afirma: "A individualidade livre, baseada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua comunidade, a produtividade social como patrimônio social, é a terceira etapa [do desenvolvimento das formas sociais]" (Marx, MEW vol. 42 (1956), p. 91). Em *O capital Vol. I* é expresso que o "princípio fundamental" de uma sociedade comunista é o "desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo" (Marx, MEW vol. 23 (1956), p. 618).

## 1.2 Economia política: fetiche do dinheiro e do capital

O fetichismo das mercadorias reflete-se no fetiche do dinheiro. Passemos, a partir daqui, aos fenômenos relevantes do fetiche do dinheiro, a fim de tornar ainda mais claro em que consiste o fetichismo das coisas econômicas no capitalismo. Tudo no capitalismo é decidido pelo poder do dinheiro.

1. *A inflação*: A inflação é um fenômeno do ciclo do capital e ocorre principalmente no período de *boom*. Três verdades sobre a inflação devem ser observadas:

a) Os empresários exigem preços mais altos para seus produtos, repassando o aumento dos custos para os preços.

b) O aumento geral dos preços pressupõe uma "demanda animada". Isso não pode vir dos proletários. São os capitalistas que tiram dinheiro uns dos outros. Os proletários têm que comprar os produtos de primeira necessidade a preços mais altos, sem poder devolver o favor nas vendas. Especialmente os salários dos trabalhadores, de acordo com as informações oficiais, não devem ser incluídos no aumento geral de preços. Os trabalhadores devem, portanto, exercer moderação salarial.

c) Para o Estado, o aumento geral dos preços parece ser uma "desvalorização monetária". Através de sua "desvalorização", o Estado teme que o dinheiro perca sua capacidade de funcionar, de estar presente para a realização do lucro dos empreendedores. Para o Estado, o fornecimento de dinheiro à economia torna-se um problema de sua quantidade. Isso é o ponto de partida das teorias quantitativas do dinheiro. Entretanto, o dinheiro cumpre sua função de realização de preços (= meios de circulação) em qualquer quantidade. O Estado orienta-se por uma teoria falsa do dinheiro, a teoria da quantidade de dinheiro. Na fase do *boom* em que a inflação aparece, não há muito dinheiro, mas muito pouco dinheiro.

2. *Dinheiro como empréstimo (crédito)*: No *boom*, a economia está se emancipando da falta de dinheiro pelos empréstimos, sendo feita uma distinção entre crédito ao consumidor e crédito empresarial. Ao contrário do capitalista, a pessoa comum só pode emancipar-se da falta de dinheiro através do crédito em uma extensão limitada. A multiplicação do dinheiro por crédito é a base de todas as

teorias de excesso de dinheiro em relação à quantidade de bens. São os verdadeiros sujeitos econômicos (os empresários) que impulsionam a inflação através da abertura dos preços. A inflação não acontece por si só; não é uma propriedade que se agarra ao meio do dinheiro. A inflação tem sua razão no cálculo dos preços dos empresários.

3. *O papel do Estado*: O sistema de crédito não é uma mera criação do sistema bancário, mas é garantido, apoiado e controlado pelo Estado. As entidades econômicas obtêm dinheiro através do crédito dos bancos. Os bancos, por sua vez, obtêm dinheiro do banco central emprestando seus títulos.

O controle e gestão do sistema bancário pelo Estado consiste na expansão simultânea da oferta de dinheiro e tornando mais difícil para os bancos a obtenção de dinheiro. Como resultado, as taxas de juros dos empréstimos para empresários aumentam e, com elas, os custos de produção, o que, por sua vez, faz com que os preços subam.

Nem todos os capitalistas podem arcar com o aumento dos custos dos empréstimos. Alguns capitalistas começam a ir à falência. A política monetária do Estado é, portanto, a política econômica e conjuntural. Ela baseia-se na ideia de que a quantidade certa de dinheiro é importante. A crise poderia ser evitada através da dosagem correta dos "instrumentos de política monetária". Dessa forma, o Estado aparece sempre como o culpado quando ocorre uma crise. O Estado pode fazer algumas coisas erradas, mas não pode evitar a crise porque ela tem que vir. No decorrer do ciclo, todos os membros da sociedade encontram sua solvência limitada (de diferentes maneiras, proletários – capitalistas).

O que o Estado pode fazer é tomar cuidado para que o sistema de crédito como um todo não entre em colapso, controlando os bancos. O Estado mantém o sistema de crédito impedindo a "transformação do sistema de crédito no sistema monetário" (Marx).

Outra verdade muitas vezes não é vista: A inflação e o ciclo de capital começam no momento em que o Estado se endivida com seus cidadãos através da emissão de notas bancárias.

Resultado: A inflação é uma expressão do movimento cíclico do capital. Nele, dois tipos de dinheiro – dinheiro como meio de circulação e dinheiro como crédito –

separam-se e coincidem ao mesmo tempo. Essa contradição leva a "perturbações" que o Estado deve controlar a fim de garantir a estabilidade do ciclo, especialmente limitando a dívida pública consumidora (ou seja, cortes nas pensões etc.).

## 2.2 Dívida nacional devido à pandemia

Fatos: O cenário atual dos estados-nacionais face a pandemia é liberar muito crédito para as pessoas físicas e jurídicas. Os Estados estão disponibilizando dinheiro em grandes volumes para enfrentar a crise sanitária em vários níveis: equipamentos e profissionais aos hospitais, transferência de renda direta aos cidadãos como ajuda emergencial, financiamento de pesquisas etc. Os Estados e as Confederações de Estados (vide União Europeia) estão oferecendo crédito com aportes de crédito bancário.

Questões: A questão é a seguinte: Esse crédito terá que impacto sobre o capital? Teremos um *crash*? Como *O capital* entrará em novo ciclo? A falácia trinitária dos economistas conservadores liberais ficou escancarada: Antes crescer, depois, estabilizar e, enfim, distribuir os lucros e riquezas. Como é que agora surge milagrosamente o dinheiro? Como é que o Estado pode oferecer crédito barato? Como é que, agora, pode ser dada uma "renda básica universal" aos pobres?

O que temos, nessa pandemia, é um predomínio do dinheiro como crédito. Então, não há aqui coincidência, mas hegemonia do dinheiro creditício. O que isso implicará na ordem mundial capitalista? A questão é: como combater as consequências da pandemia com a criação de crédito? Essa criação de crédito não apresenta também uma ameaça para as economias de vários países? A partir desses questionamentos elaboramos algumas reflexões sobre a predominância do crédito na pandemia.

a) Há a seguinte regra geral: a dívida do orçamento nacional, a dívida garantida pelo Estado, está numa relação de dependência do capital produtivo da nação, ou seja, da riqueza aumentada pelo lucro e do crédito justificado da economia nacional<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Sobre a contradição entre a dissociação e a dependência do crédito em relação à economia real, cf. KAUFMANN, Stephan; MUZZUPAPPA Antonella, *Crash Kurs Krise. Wie die Finanzmärkte funktionieren. Eine kritische Einführung* [Curso de Crash sobre a crise. Como funcionam os mercados financeiros]. Berlin: Bertz + Fischer, 2020.

Medido pela bitola da dívida pública economicamente sustentável, a dívida pública na pandemia não está em ordem. Existe, portanto, um risco de desajuste entre a dívida nacional e a economia nacional.

Dívidas dessa magnitude geralmente custam ao Estado a solvência do país, o que resulta em altas taxas de juros. Se o Estado mantém-se com maior criação de dinheiro, isso custa uma desvalorização dos selos de valor do Estado, isto é, a inflação. Quando a economia chega a um impasse na crise da Corona, a relação entre economia nacional e dívida nacional deteriora-se ainda mais.

b) O crédito ilimitado só está disponível para os criadores do dinheiro mundial (EUA e Europa). Os dois efeitos mencionados não ocorrem para os criadores do dinheiro mundial (EUA, Europa). Qual é a razão para isto? 1. O dólar americano e o Euro emergiram da crise financeira como dinheiro geralmente reconhecido e apto ao mundo. 2. Desde a crise financeira, tem havido uma massa de ativos financeiros que estão procurando por investimentos produtivos, mas não conseguem encontrar nenhum. 3. A sobreacumulação do capital monetário encontra um mercado mundial cheio de excesso de capacidade, ou seja, um mercado mundial caracterizado por um capital produtivo sobreacumulado. Mesmo antes do "corona-crise", o mercado mundial estava em estado de crise permanente.

Esse ativo financeiro encontra segurança nos títulos de dívida dos Estados com dinheiro mundial adequado. Em troca, *O capital* monetário aceita menos juros. Além da sobreacumulação do capital produtivo, há também, portanto, uma sobreacumulação do capital monetário. Os EUA e a Alemanha beneficiam-se disso, pois eles nem mesmo têm que pagar seus títulos do governo na íntegra. Somente a Europa e os EUA (até o momento) oferecem ao capital financeiro internacional uma preservação de valor confiável. Assim, a criação de crédito relacionado à crise necessária para a gestão política da dívida na pandemia é, primeiramente, garantida para esses países.

c) A doença do Sul global é: não há dinheiro!

O fosso entre países pobres e ricos está se alargando com a pandemia. As nações do Sul global são economicamente mais severamente afetadas pela pandemia, porque não são o lar do negócio de crédito global, mas apenas objeto da especulação capitalista de dinheiro. Elas têm muito pouco crédito que poderiam usar

para si mesmos. Quaisquer que sejam os recursos financeiros necessários, elas têm que pagar com altas taxas de juros ou não podem pagar de forma alguma. Falta-lhes *O capital* monetário para compensar os danos causados pela paralisação econômica e pela pandemia. Constata-se um declínio na demanda por suas mercadorias de exportação; uma dedução do crédito, ou seja, as empresas nacionais não são mais creditadas por credores estrangeiros; há uma "fuga de capitais" desses países e o valor da moeda nacional é dizimado. A taxa de câmbio da moeda cai, às vezes dramaticamente, como é atualmente o caso no Brasil.

Resultado: A criação necessária de crédito na pandemia não altera as regras da relação entre dívida nacional e capital produtivo e as regras do mercado mundial, mas apenas intensifica as oposições e contradições que existem com essas leis. Estas não são perspectivas cor-de-rosa, é verdade. Entretanto, como Hegel sabia, o conhecimento da efetividade dá-nos orientação.

Essa foi uma das críticas mais importantes de Marx ao capitalismo em geral, que embora tenhamos dominado o lado técnico de nossa produção, somos completamente impotentes contra os movimentos inconscientes do capital e seus efeitos catastróficos (por exemplo, demissões em massa). O fetiche das mercadorias, do dinheiro e do capital é um poder social objetivo que, com efeito, pode ser teoricamente perscrutado, mas que, com isso, ainda não se tornou ineficaz na prática.

### **Considerações finais**

Foi demonstrado que o fetiche do dinheiro desaparece na explicação racional da inflação e do crédito. Não é que o dinheiro tenha a propriedade de se desvalorizar e depois atacar os participantes do mercado como uma cobra ou monstro maléfico, mas sim que a inflação tenha sua razão de ser no capitalismo florescente durante o período de boom e seja explicada pela função do dinheiro como crédito. Se uma nação permanece digna de crédito se se endividar acima do nível estabelecido pela acumulação real do capital, tendo em vista as consequências da pandemia, depende se essa nação participa das duas moedas mundiais, o dólar e o euro. O que não desaparece, entretanto, é o poder do dinheiro sobre os participantes do mercado em

todos os países, porque este poder é uma questão realmente prática. O fetiche do dinheiro e do capital só permanecerá enquanto for incompreensível. O esclarecimento científico pode destruir o fetiche. O fetiche é então teoricamente destruído, mas não praticamente eliminado.

Também a idolatria (Bilderverehrung, Götzendienst: veneração das imagens) nas religiões pode ser desencantada pela ciência (etnologia e antropologia) e pode ser rastreada até sua raiz: a consciência mítica não livre. Somente a religião cristã pode libertar-se dessa consciência mítica sem liberdade. O cristianismo é a libertação para a liberdade. No capitalismo, entretanto, a liberdade está ligada à compulsão econômica do fetiche das mercadorias, do dinheiro e do capital.

A crítica à idolatria religiosa e ao fetiche econômico cria espaço para um livre encontro intersubjetivo de pessoas. No entanto, este escopo só pode ser resgatado através da mudança prática das condições sociais. A ética cristã do amor é um prolepsis da sociedade livre. Isso nos faz perceber que mesmo agora, nos tempos sombrios da idolatria e do fetiche, uma sociedade livre é possível.

## Referências

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Algumas questões sobre a teologia da redenção*. Roma: 1995. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1995\\_teologia-redenzione\\_po.html#Nota\\_preliminar\\_](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_po.html#Nota_preliminar_)

GIRARD, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. M. Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

IBER, C. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Editora Fi, EDIPUCRS, 2013.

KAUFMANN, S; MUZZUPAPPA A, *Crash Kurs Kresse. Wie die Finanzmärkte funktionieren. Eine kritische Einführung*. Berlin: Bertz + Fischer, 2020.

MARX, K. *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich Werke (=MEW). Berlin: Dietz-Verlag, 1956, vol. 1, p. 86-104.

MARX, K; ENGELS, F. *Das Manifest der Kommunustischen Partei*. In: MEW 4, p. 459-493.



MARX, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie [1857/58]*. In: MEW 42, 1956.

MARX, K. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie vol I*. In: MEW 23, 1956.

REYES, J. O texto bíblico redescoberto: notas sobre *Eu Via Satanás Cair como um Relâmpago*. 4.09. 2015. Disponível em <http://renegirard.com.br/blog/?p=270>

ROSTAN, D. O modelo ético de René Girard entre desejo mimético e alteridade. In: *IHU On-line*. São Leopoldo: Edição 479, 21 dezembro 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6302-davide-rostan>.





