



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UFPE/UFPB/UFRN**

WÉCIO PINHEIRO ARAÚJO

**IDEOLOGIA E CAPITAL: CRÍTICA DA RAZÃO IMANENTE À
SOCIEDADE MODERNA**

**JOÃO PESSOA - PB
DEZEMBRO - 2018**

WÉCIO PINHEIRO ARAÚJO

**IDEOLOGIA E CAPITAL: CRÍTICA DA RAZÃO IMANENTE À
SOCIEDADE MODERNA**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN, pelo doutorando Wécio Pinheiro Araújo, matrícula nº 2015125023, para obtenção do título de doutor em filosofia.

Pesquisa realizada com estágio doutoral na Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Alemanha), proporcionado pela bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche (PDSE/CAPES) durante o ano de 2017, processo no. 88881.133482/2016-01. O doutorando também participou de atividades na Leipzig Universität (Universidade de Leipzig) e na Humboldt Universität zu Berlin (Universidade Humboldt de Berlim).

Área de concentração: filosofia prática.

Orientador (UFPB): Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira.

Co-orientador (HGB/Leipzig): Prof. Dr. Christoph Türcke.
(Estágio doutoral na Alemanha – CAPES/PDSE)

JOÃO PESSOA - PB
DEZEMBRO - 2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A663i Araújo, Wécio Pinheiro.

Ideologia e capital : crítica da razão imanente à
sociedade moderna / Wécio Pinheiro Araújo. - João
Pessoa, 2018.
339 f.

Orientação: Antonio Rufino Vieira.
Coorientação: Christoph Türcke.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Ideologia - Filosofia. 2. Ideologia e capital. 3.
Virtualidade real. I. Vieira, Antonio Rufino. II.
Türcke, Christoph. III. Título.

UFPB/BC



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA UFPE/UFPB/UERN

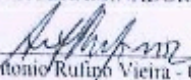
FOLHA DE APROVAÇÃO

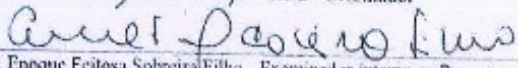
IDEOLOGIA E CAPITAL: CRÍTICA DA RAZÃO IMANENTE À SOCIEDADE MODERNA


Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UERN, pelo doutorando Wécio Pinheiro Araujo, matrícula nº 2015125023, para obtenção do título de doutor em filosofia

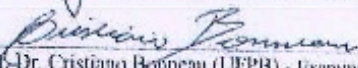
Tese aprovada em 05/12/2018

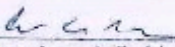
BANCA EXAMINADORA:

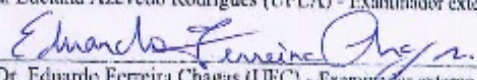

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira - Orientador


Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho - Examinador interno ao Programa


Prof. Dr. Jaldes Reis de Menezes (UFPB) - Examinador externo ao Programa


Prof. Dr. Cristiano Bonincau (UFPB) - Examinador externo ao Programa


Prof. Dra. Luciana Azevedo Rodrigues (UFLA) - Examinador externo à Instituição


Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (UFC) - Examinador externo à Instituição

JOÃO PESSOA - PB
DEZEMBRO - 2018

Dedico aqueles com os quais sinto-me livre para fracassar: Thamires, Cleide, Vécio, Wênio, Érika, Lavínia e vovó Lourdes.

“Conceber aquilo que é, eis a tarefa da filosofia; pois, aquilo que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é o filho de seu tempo; do mesmo modo a filosofia resume seu tempo no pensamento.”

G. W. F. Hegel¹

“A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de subsistência.”

Karl Marx²

¹ Cf. Prefácio da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997, p. 36).

² Cf. *A Ideologia Alemã*, no manuscrito intitulado “I. Feuerbach – Fragmento 2”, escrito juntamente com Engels em meados de junho a julho de 1846 (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todas e todos aqueles que contribuíram, tanto no sentido de acrescentar e facilitar essa difícil jornada, como também aqueles que tentaram atrapalhar, impedir e me fazer desistir (e não foram poucos). A essa postura chamo de gratidão pedagógica.

Mas há outra. A gratidão afetiva. Essa eu retribuo somente àquelas pessoas que, seja no elogio ou na crítica, vieram sempre com respeito e generosidade, e assim, promoveram a vida e a felicidade de poder estabelecer afetos, pela concordância e pelas divergências – e resalto que desconfio sempre quando ocorre somente uma destas. Essas pessoas me ajudaram não somente a escrever uma tese, mas sobretudo a ser uma pessoa melhor. É essa postura que eu assumo enquanto eterno estudante, professor, pesquisador e cidadão que acredita em buscar um mundo mais feliz de maneira plural e democrática, livre de autoritarismos, do ódio e de disputas egoístas. E para isso, penso que precisamos construir uma universidade livre do pedantismo que recorre à autoridade no debate das ideias, do afastamento com relação àqueles que não tiveram oportunidade de chegar à universidade, da exaltação dos títulos, e de qualquer oposição entre o saber popular e o saber científico, pois penso que são saberes distintos, porém complementares entre si, pelo que devem ser tomados como inseparáveis. Afinal, uma coisa que aprendi em toda essa trajetória acadêmica que me trouxe até o doutorado, é que títulos não nos ensinam a viver.

ARAÚJO, WÉCIO PINHEIRO. Ideologia e capital: crítica da razão imanente à sociedade moderna. João Pessoa, PB : UFPB, 2018.

RESUMO

Esta tese oferece um acesso crítico ao problema da ideologia situado no seio da relação entre realidade e consciência na sociedade moderna. Elaboramos a questão a partir da ontologia hegeliana atualizada pela crítica marxiana, isto é, como uma totalidade formada a partir de mediações disparadas por meio da contradição fundamental que desenhamos enquanto uma distensão formada por rupturas e continuidades entre: de um lado, o conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas, isto é, a realidade concreta do capital enquanto razão social imanente à sociedade moderna, decifrado em formas sociais como o valor, a mercadoria, o capital financeiro, o capital fictício, etc.; e de outro, a forma que adquire consciência a maneira como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos nesta sociedade sob a mediação da forma ideologia. Situamos as distensões provocadas por essa contradição determinante no campo global da interação entre realidade e consciência como uma contradição sempre em processo. Contradição entre conteúdo e forma, que se desdobra em uma série de determinações, formando assim uma totalidade constituída a partir de como esses fenômenos estabelecem mediações interagindo entre si na conformação de uma complexa teia que nos acostumamos a definir como sociedade. Pensar assim requer que não se conceba a realidade como uma coisa externa; mas, ao contrário, de maneira ontológica enquanto uma exteriorização e uma extensão do próprio ser humano compreendido como um ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Teorizamos que o ser humano é um produtor não apenas de valores de uso, mas de realidade, que se materializa por meio dos mesmos processos a partir dos e pelos quais é produzida, isto é: o trabalho e a linguagem como uma unidade em sua razão social imanente que se manifesta objetivamente na história entre conteúdo e forma. Em nossa análise, demonstramos como Marx herda de Hegel a chave da questão: aquilo que produzimos como realidade deve ser compreendido em termos das suas condições de produção simultaneamente subjetivas e objetivas. Em nossa argumentação, por meio do conceito de virtualidade real, descortina-se uma conexão profunda entre o problema da ideologia reelaborado a partir de um acesso ontológico-dialético resgatado em Hegel, e o problema da forma do valor (*Wertform*) em Marx, desde a forma mercadoria (*Warenform*) até a razão imanente ao capital fictício (*fiktives Kapital*) neste século XXI. A ideologia se mostra como uma astuciosa forma social que adquire a ideia na maneira dos indivíduos vivenciarem a razão imanente ao real produzida enquanto conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas sob a dominação capitalista. Concluimos que a ideologia opera “harmonizando” as contradições à medida que produz uma “verdade” social que abrange sua própria falsidade. Essa complexidade é o que denominamos por virtualidade real: a ideologia não falseia o real, mas constitui sorrateiramente a realidade em seu processo de produção como uma progressão imanente assentada no movimento profundo dessa sociedade na interação entre realidade e consciência, desde o processo de trabalho transpassado pela linguagem, até como este é subsumido e se torna apenas um momento do desenvolvimento do capital. Por fim, apresentamos dois momentos de análise no sentido de produzir alguns diagnósticos acerca da realidade política contemporânea: i) O primeiro analisa as mediações entre ideologia, capital e Estado na quadra histórica brasileira iniciada com o Plano Real; ii) O segundo analisa o contexto hodierno entre ideologia e capital na era digital da automação do trabalho e da robotização da subjetividade política.

Palavras-chave: Ideologia. Capital. Razão. Ideia. Virtualidade real.

ARAÚJO, WÉCIO PINHEIRO. Ideology and capital: criticism of immanent reason to modern society. João Pessoa, PB : UFPB, 2018.

ABSTRACT

This thesis offers a critical access to the problem of ideology situated within the relation between reality and consciousness in modern society. We elaborate the question from the Hegelian ontology updated by the Marxian critique, that is, as a totality formed from mediations triggered by means of the fundamental contradiction that we design as a distension formed by ruptures and continuities between: on the one hand, the content of the relations that is, the concrete reality of capital as a social reason immanent to modern society, deciphered in social forms such as value, commodity, financial capital, fictitious capital, etc. ; and on the other, the form that acquires consciousness the way these relations are experienced by the individuals in this society under the mediation of the ideology form. We situate the detours provoked by this determining contradiction in the global field of the interaction between reality and consciousness as a contradiction always in process. Contradiction between content and form, which unfolds in a series of determinations, thus forming a totality constituted from how these phenomena establish mediations interacting with each other in the conformation of a complex web that we are accustomed to define as society. Thinking like this requires that reality is not conceived as an external thing; but, on the contrary, ontologically as an externalization and extension of the human being understood as a social being (*gesellschaftliche Wesen*). We theorize that the human being is a producer not only of values of use, but of reality, which materializes through the same processes from and through which is produced, that is: work and language as a unit in its reason social identity that manifests objectively in history between content and form. In our analysis, we demonstrate how Marx inherits from Hegel the key to the question: what we produce as reality must be understood in terms of its conditions of production both subjective and objective. In our argument, through the concept of real virtuality, a deep connection is found between the problem of ideology reworked from an ontological-dialectical access rescued in Hegel, and the problem of the form of value (*Wertform*) in Marx, since the commodity form (*Warenform*) to the reason immanent to fictitious capital (*fiktives Kapital*) in this twenty-first century. Ideology shows itself as an astute social form that acquires the idea in the way individuals experience the immanent reason to the real produced as a content of social relations historically established under capitalist domination. We conclude that ideology operates by "harmonizing" contradictions as it produces a social "truth" that covers its own falsity. This complexity is what we call real virtuality: ideology does not distort the real, but it sneaks reality into its production process as an immanent progression based on the profound movement of that society in the interaction between reality and consciousness, from the process of working through by language, even as it is subsumed and becomes only a moment of the development of capital. Finally, we present two moments of analysis in order to produce some diagnoses about contemporary political reality: i) The first analyzes the mediations between ideology, capital and state in the Brazilian historical block initiated with the Real Plan; ii) The second analyzes the current context of ideology and capital in the digital era of automation of work and the robotization of political subjectivity.

Keywords: Ideology. Reason. Idea. Real virtuality.

IDEOLOGIA E CAPITAL: CRÍTICA DA RAZÃO IMANENTE À SOCIEDADE MODERNA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

09

PARTE I O ESQUEMA TEÓRICO E SEUS FUNDAMENTOS

CAPÍTULO I A HISTÓRIA DA IDEOLOGIA E A IDEOLOGIA NA HISTÓRIA

| | |
|---|----|
| 1 A gênese ideológica da ideologia | 30 |
| 2 A ideológica pretensão de uma análise científica da natureza da consciência | 36 |
| 3 O nascimento pendular de uma “filosofia da consciência” entre os <i>Éléments D'idéologie</i> e a tradição crítica alemã | 37 |

CAPÍTULO II O DESPERTAR DIALÉTICO DA RAZÃO E DA IDEIA COMO UMA “FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA”

| | |
|---|-----|
| 1 Introito | 44 |
| 2 A razão dialética do real: a realidade consciente como processo que se realiza por meio da ideia | 51 |
| 2.1 O indivíduo como atividade consciente objetiva | 57 |
| 2.2 O trabalho e a linguagem como a urdidura dialética da negatividade | 59 |
| 2.3 Totalidade e negatividade | 65 |
| 2.4 O negativo e a mediação: o “concreto” se revela abstrato sob o trabalho do conceito | 68 |
| 2.5 Por que a ideia (<i>Idee</i>) para Hegel é o mais concreto? | 74 |
| 3 A ideia e o conceito: o inferno da contradição e o seu “sofrimento inefável” | 78 |
| 3.1 A concepção dialética da ideia como processo e unidade | 80 |
| 3.2 O Estado na Filosofia do Direito e a Ideia na Ciência da Lógica | 83 |
| 4 Produção de realidade: a consciência como interação criativa urdida entre o trabalho e a linguagem | 101 |
| 4.1 A forma ideia e a dimensão de virtualidade do real | 102 |
| 4.2 A virtualidade real: o movimento de interação criativa entre realidade e consciência | 111 |
| 4.3 Nem tudo precisa existir para ser real | 116 |
| 4.4 O conceito de relação qualificado como interação | 120 |
| 4.5 Trabalho, linguagem e a produção do real | 127 |
| 4.6 A astúcia da razão: a ideia como realidade que se estranha de si mesma | 132 |
| 4.7 A dialética entre razão objetiva e razão subjetiva | 137 |
| 5 O Espírito: Hegel e a crítica marxiana | 142 |
| 5.1 A razão imanente à sociedade moderna: trabalho e valor entre Hegel e Marx | 145 |
| 5.2 Sobre a negatividade da razão imanente ao processo de trabalho em Hegel | 152 |
| 5.3 Marx, Hegel e a crítica do Espírito como razão imanente à modernidade | 161 |

PARTE II
A CRÍTICA DA IDEOLOGIA

CAPÍTULO I

| | |
|--|-----|
| 1 Ideologia e ser social: contribuição para uma concepção dialética da ideia | 173 |
| 1.1 Os Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844 e A Ideologia Alemã | 185 |
| 1.2 A concepção dialética da ideia hegeliana atualizada em Marx entre o trabalho e a linguagem | 187 |
| 1.3 A razão sob uma dupla significação entre Hegel e Marx: a virtualidade real | 200 |

CAPÍTULO II

| | |
|---|-----|
| 1 Marx e o problema da ideologia na sociedade moderna | 206 |
| 1.1 A ubiquidade da forma mercadoria | 209 |
| 1.2 <i>Wertform</i> : a estranha objetividade da forma valor | 215 |
| 1.3 Trabalho e capital: o nervo da crítica ontológica da forma ideologia | 227 |
| | |
| 2 Ideologia, Capital e Estado | 239 |
| 2.1 A dialética entre Capital fictício (<i>fiktives Kapital</i>) e Capital real (<i>wirkliches Kapital</i>) | 244 |
| 2.2 Produtividade e finanças: o Capital fictício no século XXI | 250 |
| 2.3 A mediação com o Estado | 259 |
| 2.4 O caso brasileiro na quadra histórica iniciada nos anos de 1990 | 262 |
| | |
| 3 Ideologia e capital na era digital: o mundo mediado por algoritmos | 270 |
| 3.1 De Hegel e Marx até McLuhan: a questão da tecnologia sob uma inflexão ontológica | 273 |
| 3.2 Capital e trabalho na era digital: a ascensão dos robôs | 279 |
| 3.3 O despertar tecnológico da ideologia: a sociedade da sensação na era digital | 291 |
| 3.4 O despertar digital da virtualidade real | 304 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 319 |
|-----------------------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| REFERÊNCIAS | 322 |
|--------------------|-----|

INTRODUÇÃO

Nesta tese, propomos uma teoria crítica da ideologia enquanto forma dos indivíduos vivenciarem o conteúdo das relações sociais na sociedade capitalista. Iniciamos a exposição questionando a gênese ideológica do conceito de ideologia, desde Destutt de Tracy, até chegar ao nascimento de uma “filosofia da consciência” entre Kant e Hegel. Neste último, encontramos as concepções fundamentais para elaborar um acesso crítico de base ontológico-dialética ao problema da ideologia, de forma que nos permita estabelecer relação com a forma do valor (*Wertform*). Para isso, elaboramos um itinerário que compõe um estudo sincrônico entre Hegel e Marx, ao longo do qual edificamos o nosso esquema teórico e seus conceitos que, sumariamente, podemos dividir inicialmente em três pontos: i) Apresentamos o sistema hegeliano despidido da platitude do rótulo “idealista”, à medida que desvendamos a consciência (*Bewusstsein*) enquanto uma relação social fundada no processo de trabalho compreendido ontologicamente como atividade consciente objetiva que só se realiza sendo dita por meio da linguagem e da ideia; ii) Exploramos a questão de que, não apenas como representação, mas sobretudo como uma totalidade condensada de mediações entre objetividade e subjetividade, a ideia é um concreto mediatizado produzido na urdidura da negatividade dialética entre o trabalho e a linguagem enquanto momentos que se suprassumem na produção do real dotado de uma razão imanente, que Hegel denominou de Espírito (*Geist*); iii) Na negatividade criadora intrínseca a este movimento na modernidade, identificamos a contradição fundamental que, a partir de Marx, desenhamos como uma distensão formada por rupturas e continuidades constituintes do real entre: de um lado, o conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas, isto é, o capital como razão social imanente (espírito objetivo) à realidade moderna, decifrado em categorias como o valor, a mercadoria, o capital financeiro, o capital fictício, etc.; e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos sob a mediação da ideologia (espírito subjetivo).

Em Hegel, buscaremos os fundamentos teórico-metodológicos para efetuar a costura dialética entre as noções concretas mediatizadas do conteúdo e da forma se constituem na unidade da forma ideia em um movimento que denominamos como virtualidade real. Este conceito nos servirá para obter um diagnóstico capaz de descrever o movimento de produção da realidade entre o trabalho e a linguagem como detentor de uma dimensão de **virtualidade** que é produzida socialmente, e que também socialmente, retorna sobre os produtos do trabalho constituindo-vos não apenas como coisas, mas sobretudo como relações sociais à medida que

o seu conteúdo é reconhecido e vivenciado como **real** pelos indivíduos. A realidade, em seu conteúdo social, detém uma dimensão virtual e, portanto, fictícia e enganosa; porém, essa virtualidade, por meio da ideologia, é vivenciada como real em suas formas sociais. Por conseguinte, no “laboratório secreto” de Marx recuperado a partir da sua concepção do ser social (*gesellschaftliche Wesen*), iremos decifrar e atualizar a crítica da ideologia a partir de uma crítica da forma do valor enquanto uma relação social viva na contemporaneidade.

Falar em ontologia e no ser social quando se trata da ideologia, não significa aqui que nos alinhamos junto à perspectiva posicionada no interior do imbróglio marxista que discute a análise do fenômeno ideológico dividido pelo embate entre, de um lado, uma perspectiva gnosiológica, dentro da qual podemos citar, desde Hans Barth, autor do clássico *Wahrheit und Ideologie* [*Verdade e Ideologia*] (1974) e Kurt Lenk, famoso pelo ensaio *Ideologie - Ideologiekritik und Wissenssoziologie* [*Ideologia - Crítica da ideologia e sociologia do conhecimento*] (1964), até o Paul Ricoeur de *Hermenêutica e ideologias* (2013); e de outro lado, a perspectiva ontológica filiada ao marxismo de inflexão lukacsiana, que reivindica em sua ortodoxia o “método marxista autêntico”, se recusando (posição certa neste ponto) a reduzir a concepção marxiana da ideologia somente aos manuscritos que ficaram conhecidos como *A Ideologia Alemã* (*Die Deutsche Ideologie*), mas, ao contrário, levando em conta o quadro teórico global elaborado por Marx no seu itinerário intelectual como um todo, de acordo com leitura do húngaro György Lukács³.

Ademais, nossa perspectiva ontológica reflete um retorno à fonte filosófica fundamental da tradição dialética identificada em Hegel, para só então caminhar até Marx sob uma (re)interpretação crítica a ambos, isto é, sem canoniza-los, assim como também sem se deixar engessar por algum marxismo em particular, mesmo quando se trata de um nome tão proeminente e relevante como Lukács. Reconhecemos que o seu trato da questão no tópico intitulado “O problema ideologia” no segundo tomo da sua “Grande Ontologia” (2013), tem lugar respeitável no interior do debate historicamente acumulado, porém, sem pedantismo, é completamente dispensável em nossa elaboração, tendo em vista que não nos filiamos à rígida e finalizante abordagem ontológica lukacsiana e seus infundáveis loops em torno da categoria trabalho. O exercício teórico criativo nos impôs – como nos exigem em uma tese doutoral – ousar proceder ao nosso próprio exame da dialética e da ontologia hegelianas. E concluímos que, na modernidade, assim como para Marx, conforme compreendemos, o trabalho é um momento – imprescindível e fundamental, mas apenas um momento – do desenvolvimento do

³ Para uma visão interessante e bem elaborada desse debate em defesa deste último, vide o artigo da Profª. Ester Vaisman, da UFMG, Cf. VAISMAN, 2010.

capital. Como ele mesmo alerta nos seus *Grundrisse*, este último deve ser o ponto de partida e o ponto de chegada⁴.

Pelo grau de complexidade do seu objeto de estudo, esta tese é resultado de um projeto de investigação teórica plural em suas fontes, compondo um exame sincrônico com foco no campo da tradição dialética, e também de parte do marxismo e da Teoria Crítica. Importa ressaltar que, no campo do debate historicamente acumulado deste arco teórico, tributário de Hegel e Marx, nos aproximamos significativamente da corrente teórica contemporânea denominada *New Dialectics*⁵ (Nova Dialética), que se distingue do materialismo histórico dialético que ficou conhecido por *Diamat*⁶. Enquanto este se caracteriza pela influência de Hegel sobre uma suposta teoria da história de Marx apontando rumo ao socialismo, aquela elabora uma leitura dialética a partir da influência da lógica hegeliana sobre a crítica de Marx ao capital e à sociedade capitalista, sem necessariamente qualquer defesa do socialismo ou do comunismo. Compõe-se um arco teórico pluralista, no qual diferentes estudiosos têm variadas interpretações acerca, não só da lógica de Hegel, como também da sua relação com os elementos dialéticos presentes na obra de Marx. Pensadores ligados ao *International Symposium on*

⁴ Quando se dirige ao debate acerca da propriedade e da renda da terra nos seus *Grundrisse*, Marx alerta que “a renda da terra não pode ser compreendida sem o capital. Mas o capital é perfeitamente compreensível sem a renda da terra. O capital é a potencia econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada, e tem de ser desenvolvido antes da renda da terra. Após o exame particular de cada um, é necessário examinar a sua relação recíproca.” (MARX, 2011, p. 60).

⁵ Em uma das obras aqui utilizadas, Christopher Arthur (2016, p. 13-14) esclarece que “O termo ‘Nova Dialética’ [...] foi originalmente cunhado por mim em uma resenha, e desde então vem sendo amplamente utilizado no sentido que eu pretendia, ou seja, para referir-se à literatura que compartilha certos temas comuns, porém que não toma a forma de uma ‘escola’ definitiva. Já foi alvo de críticas robustas da parte de John Rosenthal, que o denominou de ‘Novo Marxismo Hegeliano’. [...] O que está em jogo, em primeiro lugar, é simplesmente um retorno às fontes, realizando um estudo sério sobre o que Hegel e Marx de fato fizeram com respeito à dialética. Mas a Nova Dialética não apenas recuperou muito desse trabalho original indispensável, como está caracterizada por um novo entendimento sobre o assunto, e reconstruiu a herança de Hegel e Marx em diversos modos. [...] A Nova Dialética está na verdade particularmente marcada por uma reavaliação de Hegel.”

⁶ Em recente trabalho conjunto, Moseley e Smith deixam claro a posição em tela: “The New Dialectics is different from old Marxian dialectics (or Diamat), which was concerned primarily with the influence of Hegel on Marx’s theory of history, and the eventual triumph of socialism. The New Dialectics, by contrast, is concerned mainly with the influence of Hegel’s logic n Marx’s theory in Capital of capitalism, as a given specific society; hence it is called ‘systematic dialectics’ (as opposed to ‘historical dialectics’)” (2015, p. 1).

Marxian (ISMT), como Christopher Arthur⁷, Fred Moseley, Tony Smith⁸, Geert Reuten e Roberto Fineschi representam bem essa linha de pesquisa; assim como dialogam com estudiosos contemporâneos de grande vulto no tocante ao pensamento hegeliano, e de leitura não tradicional, a exemplo de Terry Pinkard e Robert Pippin⁹. Neste trabalho, as obras de Hegel e Marx são interpretadas por meio de uma leitura que julgamos possível e elaboramos por meio da exaustiva argumentação amparada em nossa pesquisa. Desse modo, estes pensadores não são apenas recitados ou interpretados, mas sobretudo questionados a partir do nosso tempo, afastando assim, qualquer pretensão de ortodoxia ou tentativa de canonização deles.

Esta tese se divide em duas partes. Na Parte I, iniciamos (primeiro capítulo) com a “história da ideologia” (leia-se: do conceito e do significado com o qual este foi criado), começando pela seu sentido positivo que, aos poucos, vai sendo desconstruído à medida que resgatamos de forma sincrônica, então como “a ideologia na história”, os corolários negativos das próprias condições ideológicas dentro das quais nasce a ideologia. Eis a contradição por meio da qual iniciamos este trabalho, e pela qual se justifica o resgate da polêmica francesa dos ideólogos (*idéologues*), como acabaram alcunhados os “ideologistas” (*idéologistes*) por Napoleão: a Ideologia, apesar da sua aparente e explícita positividade unilateral como “ciência das ideias” no seio do debate filosófico do período revolucionário francês, surge a partir de mediações históricas que, em sua efetividade, já carregavam elementos de uma forte disputa ideológica no sentido carregado de negatividade que se tornou emblemático na quadra histórica

⁷ Arthur (2016, p. 17) expressa seu posicionamento da seguinte maneira – com o qual nos alinhamos em grande parte: “A variante particular da Nova Dialética à qual me uno é conhecida por seus expoentes como dialética sistemática (além de meu próprio trabalho, consultar os de Geert Reuten, Michael Williams, e Tony Smith). Então me permita agora explicar a respeito da dialética sistemática – em oposição à histórica. Há dois tipos diferentes de teoria dialética em Hegel. Em primeiro lugar, está a dialética da história. Hegel acreditava na existência de uma lógica do desenvolvimento que fundamentava a história mundial. Mas há um segundo tipo de teoria dialética encontrada em escritos como a Ciência da Lógica e a Filosofia do Direito. Pode-se chamar isto de ‘dialética sistemática’ e está relacionado à articulação de categorias designadas a conceituar um todo concreto existente. A ordem de exposição destas categorias não precisa coincidir com a ordem da sua aparição na história. [...] No nível filosófico, trata-se de uma maneira de trabalhar com conceitos que se mantem abertos e fluidos, e sobretudo sistematicamente interconectados. No nível metodológico, ela coloca ênfase na necessidade de uma ordem clara de apresentação, que, entretanto, não é linear, dado que o ponto de partida não é empírico ou axiomáticamente dado, mas aberto a questionamentos. Epistemologicamente, consiste na reflexividade da relação sujeito-objeto. Ontologicamente, dirige-se a totalidades e portanto à sua compreensão por meio de categorias sistematicamente interconectadas, que são mais ou menos claramente distinguidas de ordenamentos historicamente sequenciados. Textualmente, traz um olhar renovado sobre Hegel e Marx, deixando de lado tradições esclerosadas estabelecidas. Substantivamente, reexamina e reconstrói a teoria marxiana à luz dos protocolos mencionados anteriormente. [...]”; por fim, a confrontação entre Hegel/Marx é situada fundamentalmente no nível da ontologia sob essa perspectiva renovada.

⁸ “Os livros de Tony Smith são a mais esclarecedora defesa de uma ‘leitura não metafísica’ de Hegel. Ele rejeita a leitura de Hegel que vê a história como um campo de ação para algum super sujeito, no caso o Espírito do Mundo. Ele rejeita a leitura de Hegel que vê a realidade reduzida ao pensamento. E rejeita a leitura da Lógica que vê nela o autodesenvolvimento da Ideia” (ARTHUR, 2016, p. 19).

⁹ Um detalhe interessante é que a Nova Dialética, em particular o Christopher Arthur, dialoga frequentemente com os importantes escritos de Lukács sobre o jovem Hegel. Cf. LUKÁCS, 1977.

política moderna na qual emerge o campo do discurso democrático, das ciências sociais e do próprio marxismo.

No início do século XIX, o francês Destutt de Tracy publica o estudo intitulado *Éléments D'Idéologie*¹⁰ (1817). Nesta obra, encontramos a primeira aparição do termo ideologia, embora com um significado ainda fechado em sua positividade, compreendida, obviamente, dentro das manifestações históricas que formaram aquele momento particular em suas determinações culturais e políticas na conjuntura francesa. A este sentido positivo iremos nos referir sempre com inicial maiúscula, isto é: Ideologia, noção pela qual iniciamos este trabalho, e que se revelará bem diferente daquela na qual irá se consolidar posteriormente com o despontar da sua negatividade manifesta ao longo do seu evoluir histórico nas suas dimensões social e política, que nos trouxe até o controverso conceito de ideologia na contemporaneidade.

À altura apenas da Ideologia em Destutt de Tracy, ainda não havia aflorado em sua significação explícita, o sentido no qual se consolidará posteriormente a ideologia, sobretudo a partir do estigma recebido de Napoleão, que fez detonar o petardo político que transformou os *idéologues* – assim autodenominados como “cientistas das ideias” sob o espírito newtoniano e iluminista que dominava à época – em *idéologues*, sob um tom jocoso e de explosiva ruptura política do líder francês com sua própria elite filosófica e científica (explicaremos melhor mais a frente). Mais tarde, o maldoso apelido será resgatado pela afiada crítica de Marx e Engels e, desde então, abre-se o caminho para o vasto e polissêmico campo da ideologia na teoria crítica, no sentido que irá se consolidar historicamente como *Ideologiekritik* (crítica da ideologia). Explorar essa contradição, e outras decorrentes dela, é o percurso desta primeira incursão apresentada no primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

O arremate deste capítulo inicial, será alcançado naquelas categorias que implicaram em determinações, tanto para a Ideologia, representada por Destutt de Tracy, como para a Filosofia Crítica alemã, desde Kant e Hegel até Marx, juntamente com a constelação de autores posteriores ligados à essa tradição – esses dois últimos serão os grandes credores deste trabalho, suas referências nevrálgicas, por assim dizer, enquanto fontes das nossas concepções basilares. Na corrente crítica herdeira desse arco teórico se encontram os fundamentos nos quais está ancorada esta pesquisa, embora sem qualquer filiação engessada que nos cause impedimento, tanto à autocrítica, quanto à eventual e apêndicular navegação por outros mares teóricos.

¹⁰ *Elementos da Ideologia* (ainda sem tradução no Brasil). Tivemos o privilégio de utilizar em nossa pesquisa, assim como nesta exposição, uma edição original com mais de duzentos anos (1817) – ainda com seu francês arcaico que, por exemplo, escreve *Éléments*, ao invés de *Éléments*, entre outras palavras.

As categorias as quais nos referimos e que vêm se juntar à ideologia na elaboração do nosso acesso ontológico-dialético são, primeiramente, a consciência, que os franceses chamam de *conscience*, e os alemães de *Bewusstseins*; ela que tem sua presença hiperbólica, por aberturas e fechamentos teórico-metodológicos, já desde as contribuições inglesa e francesa que se tornaram marcos do pensamento científico moderno, respectivamente, o *Novo Organum* [1620] de Francis Bacon seguido do *Discurso do Método* [1637] de René Descartes. Também não será diferente com o pensamento alemão, sobretudo a partir da revolução copernicana de Kant, parteira da filosofia crítica moderna, seguida pela viragem de Hegel, que cria um cenário capaz de impactar e magnetizar toda filosofia alemã e europeia, ultrapassando até mesmo as fronteiras do velho continente na época¹¹, e fazendo emergir um caloroso debate, a exemplo das disputas entre os hegelianos de esquerda e de direita, terreno no qual nasce o pensamento marxiano – gênese da teoria crítica; e arco teórico dentro do qual nos situamos. Em segundo lugar enumeramos as categorias da razão (*Vernunft*) – que em sua concepção dialética Hegel contrapõe ao entendimento (*Verstand*) no debate com Kant – e da Ideia (*Idee*), ambas resgatadas sob uma concepção dialética na ontologia hegeliana, o que nomeamos como o despertar dialético da razão e da ideia como uma “filosofia da consciência”. Essas categorias e a forma como são concebidas neste trabalho adquirem grande peso, pois determinam profundamente o nosso modo de acessar teoricamente a questão da ideologia na sociedade capitalista.

Ainda na primeira parte, o segundo capítulo convida o leitor para um mergulho no ciclópico sistema hegeliano. No escopo da dialética hegeliana, o caráter de totalidade (*Totalität*) nos permite elaborar fundamentos teórico-críticos para tentar compreender a questão da ideologia situada no interior de um todo (*Ganze*) de mediações que constituem o ser humano a partir da interação ativa entre consciência (*Bewusstseins*) e realidade (*Realität/Wirklichkeit*)¹² que se revelam como dimensões indissociáveis e intermutáveis fundadas concretamente no trabalho (*Arbeit*). Este último, sempre compreendido como atividade consciente objetiva¹³, considerando que no interior desta noção mais ampla, a linguagem aparece como a mais imediata e mais prática expressão da consciência. Propomos e destacamos o fato de que o

¹¹ Segundo Mary Gabriel (2013, p. 47), em seu tempo, “Hegel havia transformado Berlim num ímã para almas inquietas de toda a Alemanha e também de países ao leste, especialmente da Rússia, cujo povo sofria sob o jugo feudal de um sistema ainda mais repressivo”.

¹² Elaboramos uma compreensão da interação realidade e consciência envolvendo os dois termos alemães, *Realität* e *Wirklichkeit*, a partir de Hegel na sua Lógica objetiva (*objektive Logik*). Explicaremos essa questão detalhadamente na primeira parte deste trabalho.

¹³ Adolfo Sanchez Vazquez, com sua introdutória obra *Filosofia da práxis* (2007), elabora desta maneira o conceito de práxis, isto é, como “atividade consciente objetiva”. No entanto, apesar das fontes e referências comuns (Hegel e Marx), transitamos muito além das suas elementares observações acerca da práxis. Elaboramos uma leitura própria a partir de um retorno a Hegel sem filiação rígida a alguma vertente marxista.

trabalho só ocorre sendo dito; e aí encontramos o peso das mediações com a linguagem¹⁴ e com a ideia para a nossa posterior análise, em Marx, da ardilosa solidariedade entre o caráter misterioso da mercadoria e o astucioso movimento da ideologia sob a estranha objetividade da forma do valor.

Insistimos nesta compreensão dialética contra o engessamento das categorias em objetos separados, ou na estática das dicotomias de viés cartesiano¹⁵ ao se referir à consciência. Sob o nosso argumento, esta não pode ser outra coisa senão a relação entre realidade e consciência, que se constitui enquanto interação ininterrupta entre objetividade e subjetividade no tempo como história do ser social fundada simultaneamente no trabalho e na linguagem. Da dialética hegeliana, resgatamos rigorosamente o conceito de relação (*Verhältnis*) entendida como um todo (*Ganze*) justificado na questão de que realidade e consciência representam duas esferas para as quais sugerimos a compreensão em um só ato intelectual, e jamais separadas em rígidas dicotomias ou dualismos. E reiteramos: não apenas relação, mas sobretudo como interação, pois há uma situação mais profunda que se trata de processos nos quais o estado de um lado na relação, sofre determinações por efeito da atividade do outro a partir de mediações historicamente determinadas; por isso falamos em interação realidade e consciência.

Extraímos essa noção de interação das discussões epistemológicas que surgem com a física moderna no século XX, nas quais o pensamento humano lida com os comportamentos mais profundos da natureza, isto é, os processos atômicos individuais ao nível de um elétron, por exemplo, ou como se comporta a luz ao nível dos fótons; tais discussões transcenderam o campo restrito à física, chegando a abalar os pilares da filosofia moderna. Fundamentamos essa formulação sobretudo a partir das reflexões do físico alemão Niels Bohr, que discute a questão nos seus ensaios do período de 1932-1957, publicados na obra *Física atômica e conhecimento*

¹⁴ A contribuição do filósofo alemão Jürgen Habermas é de grande peso na discussão da importância da linguagem para a teoria crítica, como se pode perceber desde o ensaio *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena* (*Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*), juntamente com sua resposta a um de seus predecessores no debate marxista, Herbert Marcuse, inclusa no texto de *Técnica e ciência como 'ideologia'* (*Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*), ambos de 1968 (2014; 1978), até chegar em suas reflexões mais maduras apresentadas na *Teoria da Ação Comunicativa* (2012), já na década de 1980. No entanto, a elaboração habermasiana, apesar de ser imprescindível, nos parece, em determinado momento, dar excessiva ênfase na linguagem, quase que fetichista – do que não trataremos em pormenores neste trabalho, por motivos óbvios; mas será inevitável, sob esta ressalva, ir ao Habermas em algumas questões. Desse modo, fazemos este destaque para esclarecer que isto não diminui sua relevância e não nos impede de dialogar (criticamente) com a perspectiva do Habermas, sobretudo na sua leitura de Hegel.

¹⁵ Segundo Sérgio Fernandes, em seu artigo *Qualidade e Quantidade: a consciência na ciência e na filosofia contemporâneas* (1996, p. 58), Descartes havia legado à modernidade o dogma de que a consciência é uma propriedade intrínseca e simples dos estados mentais. Neste contexto, Hueneman (2012, p. 58-65) explica que, para Descartes, a mente e o corpo são distintos um do outro, esquema por meio do qual ele divide o mundo em dois tipos de coisas: coisas estendidas (corpos), e coisas pensantes (mentes) – esta é a principal marca que define o dualismo cartesiano, e da qual nos afastamos por motivos que ficarão claros ao longo deste trabalho.

humano, quando explica que a rígida divisão cartesiana entre sujeito e objeto está superada, tendo em vista que “A teoria quântica não divide mais o mundo em grupos de diferentes objetos, separados de nós, mas em **grupos de diferentes interações**, que incluem o observador.” (BOHR, 1995, p. 32, grifo meu).

Isso significa que a totalidade de um fenômeno só pode ser compreendida como relação que se constitui enquanto interação, na qual as suas propriedades só podem ser apreendidas nas mediações globais desta própria relação (realidade e consciência), ao invés de em cada polo individual e isolado. Esse caráter de globalidade é justamente o que define o ser social como um todo de interações entre as partes, e não como uma soma delas. Essa totalidade é compreendida como a razão social imanente à realidade, que sob a dialética hegeliana denomina-se de Espírito (*Geist*). Importa ressaltar que em nossa argumentação, o sistema hegeliano se apresenta despido do saturado rótulo idealista, à medida que, com base na investigação do seu corpus teórico, assumimos a consciência (*Bewusstsein*) – categoria central na dialética hegeliana – enquanto uma relação social ativa fundada no processo de trabalho compreendido ontologicamente como atividade consciente objetiva que só se realiza sendo dita por meio da linguagem e da ideia.

Nesta direção, qualquer análise das formas de consciência não poderá mais se destacar das relações estabelecidas entre os indivíduos concretos em sua realidade social marcada por contradições que lhe são intrínsecas. No caso da modernidade capitalista, a forma do valor é a essência¹⁶ (*Wesen*) comum e a efetividade (*Wirklichkeit*) constituintes da realidade (*Realität*) estabelecida em seus conteúdos e formas sociais, que ganha expressão fenomênica na forma mercadoria enquanto produto do trabalho subsumido ao capital. Para esta compreensão, a mercadoria também não pode ser tomada apenas em sua aparência (*Erscheinung*) como coisa, mas sobretudo como uma lógica social viva, que constitui o mundo do capital em sua essencidade¹⁷ (*Wesenheit*), passível de ser captada por meio das suas determinações-

¹⁶ Segundo Inwood (1997, p. 120), o verbo alto-alemão médio *wesen* (“ser”) tornara-se obsoleto já na época de Hegel, embora ainda forneça os pretéritos do verbo *sein* (ser), especialmente o seu particípio passado (*gewesen*), assim como o substantivo verbal (*das Wesen*). Entre os mais variados usos de *Wesen* na filosofia hegeliana, destacamos alguns dos mais importantes para este trabalho, a saber: i) a essência dominante e permanente de uma coisa que está subjacente aos seus variáveis estados exteriores da aparência (*Erscheinung*); ii) a natureza real ou essencial de uma coisa em contraste com o que parece ser, obviamente, também em sua aparência (*Schein*); iii) as características essenciais ou universais de um grupo de entidades, em contraste com suas variações individuais e/ou singulares.

¹⁷ O conceito hegeliano que se expressa no termo *Wesen* (essência), dá origem a um outro substantivo, *Wesenheit* (“essencidade”), que é o que constitui a essência de uma coisa ou fenômeno, em contraste com *Wesentlichkeit* (“essencialidade”), que é a qualidade de ser essencial. Hegel também usa o plural *Wesenheiten* com equivalente de *Reflexionsbestimmungen* (“determinações-da-reflexão”), isto é, aquelas determinações que constituem a essência (*Wesen*) das coisas. Cf. INWOOD, 1997, p. 120.

reflexivas¹⁸ (*Reflexionsbestimmungen*). Conforme ilustra Nancy Fraser (2015), Marx foi fundo e investigou o “laboratório secreto” da produção e da troca na sociedade moderna. Seguindo a metáfora da eminente representante estadunidense da Teoria Crítica contemporânea, revisitamos o “laboratório secreto” de Marx, só que em nosso caso, mirando na forma do valor como razão imanente ao capital e à lógica social da mercadoria.

Sob a sua peculiar consignação ontológica, a dialética hegeliana é aqui examinada de forma sincrônica ao longo de toda primeira parte da nossa exposição, sempre em contraponto com o resgate da crítica marxiana que, na segunda parte, ganha maior ênfase passando a ocupar o nervo teórico-crítico no itinerário expositivo do nosso esquema teórico.

A ponte entre a primeira e a segunda partes desta tese é o resgate da lógica hegeliana na compreensão dialética da ideia (*Idee*) como uma busca de desvendar a racionalidade imanente à vida social na modernidade, que identificamos na urdidura da negatividade (*Negativität*) dialética enquanto lógica da mediação (*Vermittlung*) desvendada pela razão (*Vernunft*) em seu suprassumir¹⁹ (*Aufheben*) como motricidade imanente ao ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Essa auditoria teórica no laboratório secreto de Marx não acontece à toa: ela nos permite o exercício teórico criativo no sentido de ampliar as próprias categorias marxianas na análise da questão do valor, sobretudo em suas determinações ideológicas à luz da dialética hegeliana na realidade contemporânea. Exploramos o confesso flerte de Marx com a precisa compreensão da lógica dialética em Hegel – conforme elucidada Alexandre Kojève: “[...] a Lógica de Hegel não é uma lógica no sentido comum do termo, nem uma gnosiologia, mas uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser. E o ‘lógico’ (*das Logische*) [...] significa não o pensamento lógico considerado em si mesmo, mas o Ser (*Sein*) revelado (corretamente) no e pelo o pensamento ou discurso (*Logos*).” (KOJÈVE, 2002, p. 421). Ou seja, as categorias hegelianas são ontológicas e não apenas lógicas no sentido da epistemologia kantiana.

¹⁸ Segundo Inwood, para Hegel, as *Reflexionsbestimmungen* (“Determinações-da-reflexão”) são “aquelas determinações que constituem a essência das coisas e são geradas por, e/ou acessíveis à reflexão, e são consideradas na Doutrina da Essência, a segunda seção da Lógica” (1997, p. 120).

¹⁹ Seguimos a orientação dos tradutores brasileiros do primeiro tomo da *Ciência da Lógica* (Cf. HEGEL, 2016) para o português brasileiro, no tocante ao uso do verbo “suprassumir” como tradução mais aproximada do complexo e amplo sentido filosófico do *aufheben* alemão, a saber: “A fim de dispor de um verbo que pudesse expressar as três nuances de *aufheben* (isto é: negar, conservar, elevar), resolvemos seguir a solução já oferecida por Paulo Meneses: o neologismo suprassumir. Este verbo foi cunhado justamente para significar o caráter progressivo de uma ação que, ao mesmo tempo, realiza um suprimir [sumir], um conservar [assumir] e um elevar [supra + assumir]” (Ibidem, p. 20). Por conseguinte, Paulo Meneses justifica tal neologismo “calcado no ‘sursumer’ de Labarriere, já que o ‘supprimer’ de Bourgeois, e o ‘abolir’ de Lefebvre só retêm o lado negativo de *aufheben*: suprimem sem conservar. Há também em nosso idioma termos que são antônimos de si mesmos, como ‘relevar’, que significa ‘dar relevo’ e ‘desconsiderar’; mas nada temos de equivalente para o ‘*aufheben*’ como o latim (‘*tollere*’) e o grego (‘*airein*’)” (In: HEGEL, 2008, p. 9, nota do tradutor).

Um outro aspecto imprescindível na leitura que nos permite elaborar o nosso esquema teórico de Hegel a Marx é justamente a unidade dialética ineliminável do trabalho com a linguagem conforme elaboramos em nossos construtos ao longo desta exposição: o trabalho só ocorre sendo dito, isto significa que, simultaneamente como processo e resultado, como conteúdo e na forma que esse conteúdo é vivenciado, tudo passa pela linguagem e pela dimensão subjetiva do real. E é aí que a ideologia se mostra muito mais do que apenas o conteúdo daqueles discursos, por assim dizer, ideológicos. A ideologia se revela como uma forma social ativa de perfilhação e profundidade ontológicas; ou seja, o caráter objetivo do processo de trabalho, assim como a natureza material do seu produto, detém uma esfera subjetiva intrínseca e inseparável da sua própria constituição ontológica enquanto totalidade que determina uma compreensão sob os dois aspectos elencados por Marx em flerte aberto com Hegel, isto é: o trabalho simultaneamente como processo e como resultado. Sob esta abordagem do trabalho em seu duplo aspecto ontológico, Marx, ainda em 1844, foi quem atualizou o esquema que Hegel elaborou para abordar a consciência na *Fenomenologia do Espírito* também simultaneamente como processo e como resultado apreendidos em sua unidade dialética indissolúvel fundada no agir (*Thuns*) consciente objetivo que compreende o sujeito como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*).

Marx nos dá uma abordagem ontológica e historicamente requalificada, mas que acabou deixando de lado a linguagem. Aquilo que Hegel fez focado na consciência (*Bewusstsein*), Marx atualiza trazendo para o primeiro plano o trabalho (*Arbeit*) – que não foi ignorado por Hegel, mas digamos que ficou em segundo plano para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, que demonstrou ter concentrado seus esforços em compreender o movimento da racionalidade imanente ao real que se constitui no espírito e se materializa na ideia por meio da linguagem. Por isso, de modo algum a ideia em Hegel pode ser reduzida à pura representação em sentido “abstrato” comum. A ideia é o mais concreto porque é concreto pensado enquanto condensado de mediações. A ideia enquanto mera representação abstrata é o resultado da certeza sensível, da consciência imediata e, portanto, é vazia e “abstrata” por ser carente de mediações.

Um outro elemento fundamental e esclarecedor é a contradição (*Widerspruch*) enquanto característica do movimento (*Bewegung*) histórico real do ser consciente como ser social abordado enquanto uma totalidade (*Totalität*) de mediações (*Vermittlungen*). A mediação é o conduto por meio do qual se dá a união dialética do universal (*Allgemein*) com o singular (*Einzel*), sob a inferência do particular (*Besondere*); processo do qual resulta o novo como inovação dialética do velho que se altera inovando-se em suas próprias propriedades apenas para permanecer o mesmo, como desenha Hegel – o que iremos esclarecer ao longo desta

exposição. Por isso, reivindicamos no plano do conceito (*Begriff*), a negatividade por meio da qual, as categorias que representam as formas e conteúdos sociais que se afirmam mutuamente pela sua própria negação (contradição) na composição da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) do fenômeno (*Erscheinung*), desde a aparência (*Schein*) da realidade imediata (*Realität*), até a sua efetividade (*Wirklichkeit*) como essência (*Wesen*) mediada pela reflexão (*Reflexion*) da razão (*Vernunft*) crítica de si. Isso nos permite compreender que o lógico (*der Logische*) não é algo exógeno ao ser, situado em uma *episteme* – como determina a lógica formal –, mas ao contrário, o lógico se dá a partir do próprio ser revelado na linguagem e no discurso (*Logos*) pelo pensamento que pensa a si mesmo por meio de determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) que, sob este o método da razão dialética (*dialektische Vernunft*), se elevam do abstrato²⁰ ao concreto pensado. Eis a rigorosa justificação porque a nossa abordagem é de cunho ontológico-dialético.

No entanto, não basta fazer uma endógena discussão filosófica acerca da consciência (*Bewusstsein*) e da ideia (*Idee*) como categorias em si mesmas reproduzindo os dilemas idealistas ou materialistas em torno delas ao longo da história da filosofia – o que seria, além de tedioso, profundamente redundante, tendo em vista que não faltam obras neste domínio, e não vemos motivo em acrescentar mais uma. Buscamos a base de sustentação real dessas categorias como formas sociais ativas na construção da realidade deste ser consciente que Marx denominou, a partir de Hegel, como *gesellschaftliche Wesen* (“ser social”).

Portanto, na Parte II se consolida em Marx o nosso exercício teórico criativo iniciado a partir de Hegel. Para uma crítica da ideologia, desenvolvemos a concepção dialética do espírito (*Geist*) como razão social imanente à realidade da qual fazem parte a consciência e a ideia enquanto produtos sociais da urdidura entre o trabalho e a linguagem, o que nos leva à base de sustentação concreta do ser consciente (*bewusste Sein*) revelada como uma totalidade (*Totalität*) que não corresponde à soma das partes ou dos objetos, mas, se constitui como grupos de relações sociais vivas que interagem entre si por meio de mediações (*Vermittlungen*) urdididas na negatividade (*Negativität*) imanente a este complexo emaranhado de interações que se constitui em um todo (*Ganze*) social entre, de um lado, a aparência que, na realidade imediata (*Realität*), assume o conteúdo das relações sociais na forma como são vivenciadas pelos indivíduos, e de outro, a essência ou a efetividade (*Wirklichkeit*) desses fenômenos em uma

²⁰ Há um texto pouco discutido e intitulado “Quem pensa abstratamente?”, no qual o próprio Hegel (1995) trata da questão do que ele realmente entende por “abstrato” – inclusive com exemplos históricos concretos. Pensamos que a noção hegeliana de abstrato influencia fortemente o pensamento de Marx, mas isso não ocorre sem deixar arestas que acabaram por se desdobrar em nebulosas controvérsias na questão do método no marxismo e seu debate historicamente acumulado. Conforme veremos mais a frente.

esfera mediatizada do real (*Wirklich*), na qual Hegel situa a razão (*Vernunft*) ou o racional (*vernünftig*) como superação do entendimento (*Verstand*).

Em todo este debate desenvolvido na esteira da filosofia crítica é característica a expressiva – não raro, excessiva – ênfase na consciência e/ou na ideia, resultante do fetiche na sua significação linguística ou filosófica, seja sob uma embocadura das reflexões acerca da natureza do conhecimento (leia-se: epistemológica de base kantiana), seja na ontologia de Hegel, ou até mesmo no sensualismo feuerbachiano. Tanto que, no próprio evoluir do materialismo inaugurado por Marx, e como se desdobra nos diversos marxismos, temos uma marca relativamente comum em uma reação reversa igualmente inflacionada contra essa excessiva ênfase da consciência situada no idealismo alemão, resposta essa reivindicada em nome de um “materialismo dialético” envolvido por uma controversa constelação de autores²¹, entre os quais, não raro temos situações teóricas nas quais se relega o papel da consciência e/ou da ideia sob uma inflexão econômica mecanicista ou filosófica de base materialista engessada, na qual se quer afirmar a primazia unilateral da materialidade sobre a idealidade em resposta à própria maneira inversa de pensar encontrada no idealismo. Por isso, ao reivindicarmos neste trabalho um acesso ontológico-dialético à ideologia, o fazemos por meio e a partir de uma releitura crítica da relação entre realidade e consciência na esteira da tradição dialética, e sem abrir mão das suas dimensões social e política, pelo que, é na segunda parte que trazemos à ordem do dia dois importantes conceitos marxianos: a forma mercadoria (*Waren*) e a forma do valor (*Wertform*).

Destarte, enquanto diretriz teórico-metodológica deste trabalho, estabelecemos dois critérios fundamentais, a saber: a) a releitura da relação como interação entre realidade e consciência é justamente a mediação na qual situamos a ideologia como uma forma social ativa por meio da racionalidade imanente à realidade decorrente da sua própria constituição ontológica no trabalho e na linguagem, ao invés de toma-la como já parece estar saturada, isto é, apenas como conteúdo em sentido pejorativo dos mais diversos discursos no campo político moderno, por assim dizer, ideológicos – isso inclui, sobretudo aqueles que embarcam na ideológica pretensão de se apresentarem como imunes à ideologia; b) a forma ideologia se

²¹ Uma excelente visão panorâmica e bem fundamentada historicamente do evoluir do debate marxista pode ser encontrada, dentre outras, em três obras que nos serviram como importantes fontes de consulta nesta pesquisa. A primeira, já considerada um clássico para estudo do tema, se chama *Considerações sobre o marxismo ocidental*, do Perry Anderson (1989); em seguida, a análise – mais recente e que atualiza o debate – do Göran Therborn, intitulada *Do marxismo ao pós-marxismo* (2012); e por fim, a terceira diz respeito ao contexto latino-americano. Trata-se da densa coletânea organizada por Michael Löwy, *O marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 até os dias atuais* (2012), lançada no final da década de 1990 e que teve novas edições ampliadas até o século XXI.

desdobra e evolui em refrações que vão desde o conteúdo das relações sociais fundadas na forma do valor, até a formas sociais que estabelecem mediações com a maneira como os indivíduos vivenciam socialmente esse conteúdo sob a lógica social da mercadoria na modernidade.

Neste sentido, não privilegiamos, nem a realidade objetiva do ser, nem a figura subjetiva da consciência; assim como também não relegamos esta última sob uma posição determinista e mecanicista na qual tudo decorre unilateralmente a partir do ser social entendido equivocadamente em separado da consciência sob algum objetivismo materialista; ao contrário, assumimos a relação entre ser e consciência a partir de uma análise extraída de uma interpretação crítico-dialética ancorada na própria filosofia crítica alemã, sobretudo a partir de uma síntese entre Hegel e Marx. Procuramos reconhecer a racionalidade crítica da teoria social herdeira desse legado teórico em suas possibilidades e realizações, incluindo seus limites, equívocos e atualizações necessárias, que não nos intimidamos em propor. Em termos teórico-metodológicos, o objetivo geral nesta tese é olhar para dentro do pensamento de Marx, incluindo também um momento aquém dele, onde está Hegel, e para além dele, onde estamos nós no século XXI.

No primeiro capítulo da Parte II, reforçamos em Marx a relevância da noção de *Verhältnis* (Relação) como uma concepção chave na questão de compreender a consciência como movimento interativo com o seu ambiente – concepção que demonstramos como colhida em Hegel –, e não como coisa autônoma e separada, ou como objeto isolado. Sob esta embocadura teórico-metodológica, elaboramos a seguinte compreensão que nos serve de base: sob a lógica social da mercadoria, os produtos dessa Relação (*Verhältnis*) ganham força real nas formas e conteúdos sociais que se entrecruzam no estabelecimento das relações sociais. Desse modo, a consciência já não se sustenta como uma instância isolada, mas sempre como relação (*Verhältnis*) socialmente ativa do indivíduo com sua vida concreta atravessada pelas tramas da linguagem. Esta é a existência real da consciência como interação com a realidade, que se materializa em esquemas de ação socialmente necessários e constituintes do nosso modo de ser, por meio da ideia e da ideologia.

Demonstramos como nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, Marx estabelece uma ligação ineliminável entre consciência e ser social. A partir disto, nossa síntese entre as elaborações marxiana e hegeliana nos permite defender que a consciência (*Bewusstsein*) só existe na constituição global do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) como um todo (*Ganze*), por meio do qual construímos nossa própria realidade sempre como relação (*Verhältnis*), que sob uma abordagem histórica, reelaboramos como interação que se constitui em grupos de

mediações (*Vermittlungen*), e não em grupos de objetos isolados que se contrapõem ao sujeito estabelecendo oposições ou dualismos engessados na solidão improdutiva da pura reflexão. Isso nos permite não apenas elaborar uma síntese entre Hegel e Marx, mas sobretudo realizar um exercício teórico criativo no sentido de contribuir para a atualização de alguns conceitos com relação ao nosso tempo.

Desde as épocas mais remotas, a interação realidade e consciência produz fantasia, ilusões e todo tipo de elaborações acerca da vida. A interação realidade e consciência se revela então como essa fábrica de realidade; ou seja, objetos, imagens e discursos dotados de espírito, isto é, de uma racionalidade imanente e ativa na vida concreta dos indivíduos. Indivíduos e sociedade, enquanto uma totalidade viva, produzem sua própria realidade na forma de produtos objetivos e subjetivos a partir do trabalho e da linguagem; isto é, como resultado da interação ininterrupta entre ambos. Como forma socialmente ativa, a ideologia age por meio dessa racionalidade imanente na forma como é vivenciada concretamente a realidade pelos indivíduos.

Sobre o trabalho, retornamos a Hegel (2008, p. 278-279) enquanto pedra filosofal marxiana em busca da sua elaboração como o silogismo primacial do ser consciente (*bewusste Sein*) na *Fenomenologia do Espírito* (2008; 1999a). Na sequência, retomamos o itinerário intelectual de Marx, sobretudo a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (2008; 2016) que, em sua crítica, reexaminou a produção como ato do estranhamento da atividade prática consciente do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Depois de Marx, a produção de mercadorias revela sua razão na ruptura ontológica provocada pelo que ele descreveu como estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano consigo mesmo por meio da mediação situada no trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*). À medida que o sujeito não se reconhece no produto do seu trabalho, que parece lhe defrontar hostilmente como um mundo alheio, também se estranha do próprio ato de produção. Marx conclui que o ser humano acaba estranhado da sua própria vida e de si mesmo (*Selbstentfremdung*) como um todo. A conexão entre quem somos e a mercadoria não só é íntima, global e ontológica; mas também é sobretudo ubíqua e ideológica, por conta do seu caráter constituinte da realidade humana enquanto realidade consciente. A ideologia cada vez mais garante que este estranhamento não seja hostil. Por meio dela, o encantamento diante dos produtos do trabalho e das relações sociais estabelecidas a partir destes, predomina sobre qualquer hostilidade que pudesse ser desvendada para além da aparência e do imediato. Não basta que haja exploração do trabalho para o triunfo do capitalismo, a ideologia se mostra essencial, tendo em vista que é também indispensável uma maneira do trabalho alienado ser vivenciado de forma que o seu caráter negativo, em sua

essência e efetividade, se esconda pelos mesmos elementos que o revelam em sua aparência na positividade do trabalho assalariado. Assim, a ideologia diz respeito à forma de vivenciar o conteúdo de determinada relação social, a exemplo do salário, relação para a qual aquilo que o seu conteúdo representa depende da forma como é vivenciado pelos indivíduos.

Entrementes, a compreensão do indivíduo como atividade (*Tätigkeit*) consciente objetiva²² enquanto universalidade concreta historicamente fundada no trabalho²³, revela-se fundamental e nos traz duas formas fenomênicas mais gerais de expressão prática daquilo que nomeamos como interação realidade e consciência, e que constituem a totalidade do ser social como um processo histórico global, assim como apresentamos no segundo capítulo da Parte II, vejamos: de um lado, o mundo da produção e dos produtos do trabalho, que nomeamos de espírito objetivo, devendo ser abordado simultaneamente como processo e resultado históricos, e no qual identificamos sua expressão nuclear e sua síntese maior no atual estágio de desenvolvimento das relações sociais sob o capital fictício (*fiktives Kapital*); e de outro, a linguagem enquanto expressão prática da interação realidade e consciência, que denominamos de espírito subjetivo²⁴ no plano da ideologia. Situamos estes fenômenos sob a mediação da ideia (*Idee*) em sua concepção dialética enquanto processo e unidade entre objetividade e

²² No debate marxista, este é o campo da práxis e da discussão acerca do seu peso teórico-metodológico para o pensamento marxiano. No pluralista e controverso arco teórico do marxismo temos célebres estudos envolvendo uma produção prolixa e fecunda, entre os quais destacamos apenas alguns – que, obviamente, foram valiosas fontes de consulta para este trabalho: Adolfo Sánchez Vázquez, com a obra publicada pela primeira vez em 1967, *Filosofia da Práxis* (2007), leitura elementar, mas indispensável pela riqueza e facilidade de suas reflexões. Karel Kosik (2010), com sua *Dialética do Concreto*, de 1976, na qual transita entre “clássicos do marxismo”, na qual vemos-lo passar de uma posição lukacsiana para uma perspectiva mais grasmiciana — o que não o impede de construir sua própria contribuição indiscutivelmente original —, apresentando-se como discussão obrigatória para compreender a relação entre práxis e totalidade. Também se destaca no debate historicamente acumulado, o não menos importante trabalho do francês Henri Lefebvre, intitulado *Sociologia de Marx* (1968), no qual problematiza a práxis tomando enquanto ponto de partida a relação entre hegelianismo e marxismo que, segundo ele, “não cessará tão cedo de apresentar enigmas e de oferecer temas para a pesquisa” (Ibidem, p. 17). Outro autor importante que dedica atenção significativa à categoria práxis é o húngaro György Lukács, no qual destacamos sua “Grande ontologia”, concluída em 1969, e publicada postumamente sob o título de *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2012; 2013), assim como também uma obra posterior, derradeira em sua vida, conhecida como “Pequena ontologia”, e igualmente póstuma, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de 1984 (Ibidem, 2010). Para a autocrítica de Lukács, é importante o prefácio que ele redigiu em 1967, para uma edição de sua obra em castelhano, *Historia y Consciencia de Clase* – outros detalhes sobre o pensamento lukacsiano podem ser encontrados no livro *Conversando com Lukács [Gespräche mit Lukács]* (Ibidem, 1969). Ademais, não poderíamos deixar de destacar um outro húngaro, bem menos conhecido, chamado György Markus, que traz contribuições bem mais modestas, embora tão valiosas quanto as de Lukács – e talvez mais objetivas –, do qual foi colaborador integrando o círculo intelectual que ficou conhecido como Escola de Budapeste. É pertinente destacar duas obras de Markus para estudo da práxis: *Teoria do conhecimento no Jovem Marx* (1974) e *Marxismo e Antropologia* (2015), esta última, embora publicada em 1965, continua atraindo o interesse de eminentes estudiosos, haja vista a edição revisada publicada em inglês (2014) com interessante prefácio de Axel Honneth.

²³ É a partir da práxis, ou seja, ao realizar atividade consciente objetiva e orientada a um fim concreto, que o ser humano distingue-se diretamente dos animais ao se afirmar no mundo como ser genérico, para o qual a sua própria vida lhe é objeto (MARX, 2008, p. 84-85).

²⁴ Para esta elaboração, somos devedores de Thomas Leithäuser (2007), no seu magnífico ensaio *Ideologia e consciência*.

subjetividade capaz de produzir realidade como uma totalidade viva e dotada de uma racionalidade social imanente e astuciosa, justamente por se constituir em contradições entre conteúdo e forma.

Este caminho nos levará à decodificação dialética da racionalidade imanente que está impregnada nos produtos do trabalho transpassados pela linguagem na realidade moderna. Sua lógica de autoprodução e sua forma de ser vivenciada pelos próprios indivíduos que a produzem aparecem situados na ideia como elemento e movimento ontológicos constituintes do real. Em síntese, é nesta direção que iremos compreender o verdadeiro motivo pelo qual a ideia tem tanto peso na ontologia hegeliana – o que vai de encontro à acusação de que Hegel deriva a realidade da ideia afirmando uma suposta primazia da idealidade sobre a materialidade.

Como uma totalidade condensada de mediações entre objetividade e subjetividade, a ideia, portanto, é algo concreto, por ser rica em suas determinações oriundas do movimento urdido entre o trabalho e a linguagem. Por sua vez, a costura dialética entre as noções concretas mediatizadas do espírito e da ideia se constituem na unidade da forma ideia como virtualidade real. Conceito que descreve o movimento da produção de realidade entre trabalho e linguagem como uma dimensão de virtualidade que é produzida socialmente para a consciência dos indivíduos em sociedade (reiteramos: o que Hegel nomeia de espírito), e que também socialmente, retorna sobre os objetos constituindo-os não apenas como coisas, mas sobretudo como relações sociais à medida que o seu conteúdo é vivenciado como real pelos indivíduos sob a lógica social da forma mercadoria. O que isso tem a ver com determinações do capital sob forma do valor?

De forma geral, o objeto se torna real para a consciência passando pela dimensão de virtualidade da ideia, na qual, como conteúdo este é vivenciado subjetivamente com implicações objetivas, e somente assim este processo se constitui como realidade; logo, toda realidade carrega em si uma dimensão ontológica de virtualidade; uma tendência à ideologização, à alienação, ao fetiche e ao encantamento do sujeito diante da sua própria obra como realidade que adquire a forma de um Outro diante dele. E isto não deve ser identificado diretamente e unicamente como falseamento da realidade. É bem mais complexo: as relações sociais da sociedade moderna lidam com o Capital como se ele não fosse um produto da própria atividade humana, pois o produto social do trabalho se desenvolveu em suas mediações históricas a tal ponto que se tornou capaz de subjugar seu próprio criador, assumindo assim o seu lugar e fazendo do ser humano criatura sua, pois se tornou o Espírito e o Absoluto, ou seja, se tornou a realidade vigente, tanto no conteúdo das relações concretas sob a lógica social da mercadoria (o espírito objetivo), quanto na forma como vivenciamos essas relações sociais por

meio da forma ideologia (o espírito subjetivo). E isso não pode ser reduzido à “falsa consciência”, simplesmente porque se trata de algo efetivamente real. A beleza teórica da contradição se revela na questão de que, precisamente por ser real, a forma ideologia carrega uma dimensão de virtualidade de base ontológica, isto é, envolve uma astuciosa racionalidade imanente que implica na impossibilidade de escapar das próprias armadilhas da razão (alienação, o fetiche, etc.) assim como esta é produzida objetiva e subjetivamente na e pela relação entre realidade e consciência fundada socialmente na interação entre trabalho e linguagem, e como esse processo produz as sociedades humanas.

Ao longo da história, segue que a alienação da atividade humana na forma que assume o valor do produto do trabalho na sociedade capitalista (forma mercadoria), manifesta-se imiscuída como uma determinada racionalidade imanente nas formas e conteúdos sociais ativos produzidos pela interação realidade e consciência. E se a constituição ontológica da forma mercadoria é marcada pelo fetiche como seu espírito, como sua virtualidade real, então, facilmente incorrerão extensões desse processo na expressão concreta desse conteúdo social para a forma ideológica como será vivenciado subjetivo e objetivamente na consciência dessa própria realidade. Por meio de mediações como a forma ideologia, a mercadoria pode adentrar em profundidade ontológica o ser social, implicando em determinações essenciais para o nosso modo de ser, perceber, sentir e se comportar no mundo. Neste terreno é que nossa investigação assumiu o objetivo geral de analisar criticamente o papel da ideologia como mediação ativa no movimento concreto do ser social, que enxergamos a partir da interação realidade e consciência em uma sociedade regida pela lógica social da mercadoria decorrente daquela relação social que dita as regras entre conteúdo e forma: o capital.

Por meio da virtualidade real, descortina-se uma conexão profunda entre a discussão que fazemos acerca da ideologia sob uma inflexão ontológico-dialética, e o problema do valor-de-troca (*Tauschwert*) e da forma do valor (*Wertform*) em *O Capital*. É fácil recordar que o valor-de-troca para Marx não é algo intrínseco à mercadoria em sua constituição material enquanto produto do processo de trabalho; ele ratifica isso reiteradas vezes recorrendo à exaustiva tautologia em sua crítica da economia política. Em *O Capital*, Marx usa de várias ilustrações para dizer que mesmo sob um rigoroso exame científico das propriedades materiais de uma mercadoria, jamais encontramos um traço tangível do valor-de-troca ou da produção do valor intrínseco à constituição material da mercadoria; como diz ele: “Até hoje nenhum químico descobriu valor-de-troca (*Tauschwert*) em pérolas ou diamantes.” (1985a, p. 92). O valor é uma potência espiritual, não em sentido religioso (embora pareça, como alerta o próprio Marx), mas em sentido dialético, o que corresponde a uma racionalidade imanente decorrente do próprio

processo social de produção da mercadoria. Essa potência espiritual não é um traço fixo, mas uma estranha objetividade que se constitui enquanto um produto social que se move entre conteúdo e forma na constituição ontológica do mundo das mercadorias e suas “sutilezas metafísicas e argúcias teológicas” (como diz Marx) para a relação entre realidade e consciência.

Demonstramos em detalhes como, por meio de escorregadias contradições, é que no valor-de-troca simultaneamente se esconde e se revela a estranheza da mercadoria, pois, mesmo na esfera do conteúdo objetivo da riqueza social, este se trata de uma não-presença virtual, uma potência espiritual em sentido hegeliano ao mesmo tempo que se constitui como um aspecto do conteúdo **real** de uma mercadoria, mas que está presente nela por meio da própria **negação da sua materialidade**, isto é, como um aspecto **virtual**. Portanto, enquanto conteúdo produzido pelo processo de trabalho, o valor é uma razão social imanente à mercadoria como um aspecto virtual (espírito), que só ganha existência concreta na forma como é vivenciado pelos indivíduos conscientes na sociedade capitalista por meio de uma relação social viva (entre conteúdo e forma), que tem sua expressão mais imediata no ato de compra e venda, isto é, na troca das mercadorias – motivo pelo qual Marx usa inicialmente a denominação precisa de valor-de-troca (*Tauschwert*) (2016a, p. 4, vv.). O indivíduo vivo em suas relações sociais concretas é, portanto, a dimensão na qual o espírito ganha existência objetiva, porém, esse espírito enquanto razão imanente, não é uma entidade sobrenatural que paira, mas se trata de um produto social decorrente da própria atividade deste indivíduo em sociedade; neste ponto costumam-se dialeticamente materialidade e idealidade como movimentos intermutáveis e mutuamente inseparáveis na superação dos esquematismos unilaterais que separam e opõem de maneira engessada o real e a ideia. A partir de Hegel, veremos como o astuto movimento da razão, ou seja, do racional que constitui a realidade humana a partir da atividade consciente objetiva (o trabalho), é a origem de todo esse inferno da contradição e seu “sofrimento infável” no qual nos metemos.

Decorre que a complexidade da questão se põe como uma relação viva entre conteúdo e forma. Nesta direção, a realidade se constitui consciente por meio da ideia à medida que se produz a partir das astúcias e sutilezas inerentes à própria razão humana que, por meio de um movimento virtual, “se esconde” nos produtos do trabalho, posto que não aparecem de imediato ao nível do conteúdo material, mas apenas na forma como esse conteúdo é vivenciado enquanto uma relação social ideologicamente determinada. Surge então o conceito que denominamos como virtualidade real. Trata-se do movimento de autoprodução do real que adquire consciência por meio da forma ideia. Este movimento tem sua expressão fundacional determinada por essas sutilezas do espírito (racionalidade imanente) enquanto uma não-

presença virtual ao nível do conteúdo (aparência) dos produtos do trabalho, mas que ganham existência à medida que se realizam na forma como este conteúdo é vivenciado pelos mesmos indivíduos que o produziu em suas relações sociais. Uma não-presença se refere dialeticamente a uma presença que se afirma pela sua própria negação na imediatez (aparência), ou o real que em si é apenas virtualidade socialmente produzida e, portanto, depende da efetividade (essência) da mediação, para ganhar existência concreta em sua totalidade e, assim, ser reconhecido e vivenciado constituindo-se uma realidade mediatizada entre rupturas e continuidades (contradições) por meio das relações sociais. Eis o estranho movimento que apresentamos como a virtualidade real situada no NERVO ontológico da forma ideologia.

Em suma, o acesso pela ideologia se justifica precisamente no fato de que é neste campo que, desde o século XIX, quando a noção de ideologia atinge sua concepção total, que chegamos ao momento na história no qual se colocou o senso político²⁵ acima dos modos escolásticos e teológicos de pensamento e de vida, tornando-a assim o terreno primacial em torno do qual gira toda a problemática: a questão de que o intuito da filosofia não seria provar que o mundo tem sentido, mas que a racionalidade imanente ao conteúdo das relações sociais pode ser compreendida na forma do conceito. Essa é a compreensão que temos acerca do que é filosofia prática e crítica.

Essa proposição se ampara em uma compreensão mais leve, ampla e flexível do suprasumir (*Aufheben*) como a própria maneira que ocorre a atualização dialética, das ideias e das coisas em unidade ineliminável que se traduz como movimento por meio do qual a realidade humana se desenvolve à medida que se altera em suas propriedades ao mesmo tempo que também se mantém e conserva a mesma afirmada pela sua própria negação; a exemplo do próprio movimento do evoluir histórico da sociabilidade humana e seu movimento que se atualiza de acordo com o próprio devir da realidade. Nesta perspectiva, a atualização dos conceitos acompanha o movimento histórico do real capaz, tanto de validar, assim como também de descartar qualquer proposição teórica. Dialogamos com as referências aqui elencadas em nossa argumentação sem qualquer pretensão de anunciar postulados definitivos ou exercer a crítica condenatória destas. Ao contrário, buscamos retomar algumas discussões teóricas pervasivas à tradição crítica nascida entre Hegel e Marx e, para além disso, atualizá-las no sentido de apresentar alguns diagnósticos para fenômenos do mundo contemporâneo. Esse é o significado para aquilo que nos referimos como atualização ao longo desta exposição.

²⁵ Neste ponto, Karl Mannheim, com sua obra *Ideologia e Utopia*, é nosso principal credor enquanto fonte de concepções gerais imprescindíveis para este aspecto da nossa argumentação. Cf. MANNHEIM, 1976, p. 98.

Nessa busca de exercitar a reflexão crítica como análise e atualização dos conceitos em nosso tempo, finalizamos este trabalho com dois momentos nos quais colocamos à prova o nosso esquema teórico: i) O primeiro analisa as mediações entre ideologia, capital e Estado na quadra histórica brasileira iniciada com o Plano Real; ii) O segundo ensaia uma aproximação do contexto hodierno entre ideologia e capital na era digital da automação do trabalho e da robotização da subjetividade política naquilo que denominamos como o despertar tecnológico da ideologia.

A partir de agora, iremos percorrer a jornada dialética de formação e atualização daqueles conceitos que nos permitirão cumprir a tarefa em tela no sentido de elaborar o acesso ontológico-dialético para o problema da ideologia e seu evoluir sob o espírito da modernidade: a crítica; que buscamos exercitar no sentido de produzir alguns diagnósticos sobre fenômenos da contemporaneidade. Acerca do escopo no qual nos situamos, cabe salientar que os círculos acadêmicos do marxismo e da Teoria Crítica no Brasil, via de regra, parecem se contentar em apenas interpretar os clássicos (Hegel, Marx, Adorno, Marcuse, Benjamin, Gramsci, Lukács, etc.). Consideramos isso importante e imprescindível no fazer da filosofia. Todavia, buscamos também tomar os clássicos como “alavancas para compreender uma determinada realidade” – conforme alertou o filósofo alemão Christoph Türcke em sua passagem pelo Brasil no final do século passado. Assim, essa tese se apresenta sem qualquer pretensão de atualizar Hegel ou Marx, mas com alguma ousadia em toma-los enquanto fontes de concepções gerais que podem ser atualizadas para contribuir na compreensão crítica da realidade contemporânea. E isso é o que compreendemos por fazer filosofia de forma crítica e criativa, e não apenas recolhida no academicismo da pura reflexão que acaba por se acomodar na reflexão pura em seu cômodo distanciamento da realidade.

PARTE I
O ESQUEMA TEÓRICO E SEUS FUNDAMENTOS

CAPÍTULO I

A HISTÓRIA DA IDEOLOGIA E A IDEOLOGIA NA HISTÓRIA

1 A GÊNESIS IDEOLÓGICA DA IDEOLOGIA

« La plus précieuse des inventions des hommes, est celle d'exprimer leurs idées d'une manière incomparablement plus parfaite qu'aucune autre espèce d'animaux. »

Destutt Comte de Tracy (*Éléments D'Idéologie*)²⁶

Em 1804, na sua obra *Éléments D'Idéologie (Elementos da Ideologia)*, Destutt de Tracy apresenta a Ideologia como uma corrente filosófica que pretendia empreender uma teoria das ideias em oposição à metafísica, e com pretensões de uma ciência herdeira do paradigma teórico-metodológico fundado por Condillac²⁷ no esteio do iluminismo francês. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), foi um filósofo francês que, em sua teoria acerca das ideias, empreendeu uma espécie de síntese entre os métodos de Francis Bacon e René Descartes, a física de Isaac Newton e a revolução científica causada pela sua obra *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, de 1687, juntamente com a teoria empirista de John Locke e a Gramática de Port-Royal²⁸.

²⁶ Pelo intenso uso neste trabalho, de obras em língua estrangeira (francês, inglês e alemão) ainda sem tradução no Brasil, traremos sempre a citação do original – para que o leitor, de acordo com suas possibilidades, possa fazer sua própria leitura –, seguida da respectiva tradução em nota de rodapé, com exceção de algumas epígrafes que, por motivos de natureza argumentativa, poderão ser traduzidas no próprio corpo do texto imediatamente subsequente, como neste caso que abre o capítulo em tela, e que será traduzida mais a frente no interior do próprio texto, devidamente identificada. Alertamos que nenhuma citação em língua estrangeira ficará sem tradução. Títulos de obras e/ou artigos estarão em itálico, assim como termos estrangeiros à língua portuguesa.

²⁷ Segundo Pimenta (2012, p. 161), “O projeto de uma ciência analítica das ideias não chega a ser original. Como reconhecem os seus principais adeptos (Tracy, Cabanis), a nova filosofia é inaugurada por Condillac, que, a partir de 1746, com a publicação do *Ensaio sobre as origens do conhecimento humano*, se projetara, nas palavras de Voltaire, como o ‘grande metafísico’ da França no século XVIII. A essa obra inicial, Condillac acrescentaria, notadamente, o *Tratado das Sensações* (1754), a *Lógica* (1780) e, por fim, *A língua dos cálculos*, que, publicada postumamente em 1798, representa a suma dos esforços do filósofo para forjar uma liga entre a ciência dos signos (gramática geral) e a ciência das ideias (lógica geral)”.

²⁸ A *Gramática de Port-Royal* (título original em francês: *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondemens de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle*, "Gramática geral e razoada contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural"), é a obra publicada em 1660 pelos monges jansenistas, Antoine Arnaud e Claude Lancelot. Segundo Fernanda Cizescki (2008), é tida como uma das primeiras gramáticas a se preocupar com o caráter universal da linguagem, pelo que destaca que a obra marca o tenso encontro da gramática particular produzida até então, com a filosofia. A autora em tela traz uma definição dos próprios autores: “A Gramática é a arte de falar. Falar é explicar seus pensamentos por meio de signos que os homens inventaram para esse fim [...] Assim, pode-se considerar duas coisas nesses signos. A primeira: o que são por sua própria natureza, isto é, enquanto sons e caracteres. A segunda: sua significação, isto é, o modo pelo qual os homens deles se servem para expressar seus pensamentos” (ARNAUD; LANCELOT apud CIZESCKI, 2008,

Segundo Pimenta (2012, p. 161), “entre 1794 e 1815, a Ideologia dominou incontestemente a paisagem intelectual francesa”, e se propunha como uma “ciência das ideias”. Paul Ricoeur (2015, p. 18), explica que “Era, por assim dizer, uma filosofia semântica cuja tese principal era que a filosofia não tem a ver com as coisas, com a realidade, mas com as ideias”. O próprio Tracy, na citação do original em francês que trazemos em epígrafe, explicita seu objeto de estudo, sem esconder a sua paixão pelo tema: “A mais preciosa das invenções humanas é a capacidade de expressar suas ideias de uma maneira incomparavelmente mais perfeita do que qualquer outra espécie de animais” (1817, p. 418, tradução do presente autor). Karl Mannheim aponta que:

A própria palavra “ideologia” não possuía de início nenhuma significação ontológica; não incluía nenhuma decisão quanto ao valor das esferas diferentes de realidade, uma vez que originalmente denotava apenas a teoria das ideias. Os ideólogos, eram, como se sabe, os membros de um grupo filosófico na França que, seguindo a tradição de Condillac, rejeitavam a metafísica e buscavam basear as Ciências Culturais em fundamentos antropológicos e psicológicos (1976, p. 97-98).

Interessante que a capacidade humana de expressar ideias tomada por Tracy como um atributo natural da espécie em comparação com os outros animais, é sintomática do contexto no qual emerge a Ideologia: como um ramo da zoologia. Tal esquematização foi decorrente de suas pretensões newtonianas, que aparecem já desde o seu prefácio para *Éléments d'Idéologie*, no qual Tracy descreve os contornos do que significa falar em “Elementos da Ideologia”, assim como enfatiza e expressa em linhas gerais sua relação com Condillac:

L'Idéologie est une partie de la Zoologie, et c'est sur-tout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie. [...] Quelques bons esprits ont suivi et continué Locke. Condillac a plus qu'aucun autre accru le nombre de leurs observations, et il a réellement créé l'Idéologie. Mais, malgré l'excellence de sa méthode et la sûreté de son jugement, il ne paraît pas avoir été exempt d'erreurs. C'est sur-tout dans cette science que l'on éprouve, ce que nous aurons lieu d'observer dans la suite, que nos perceptions purement intellectuelles sont bien fugitives, et que moins l'objet de nos recherches nous ramène souvent au témoignage direct de nos sens, plus nous sommes sujets à nous méprendre et à nous égarer. [...] Je me suis proposé d'y suppléer. J'ai essayé de faire une description exacte et circonstanciée de nos facultés intellectuelles, de leurs principaux phénomènes, et de leurs circonstances les plus remarquables, en un mot de véritables éléments d'Idéologie²⁹ (TRACY, 1817, p. XIII, XVI-XVII).

p. 123). Caso interesse ao leitor, no campo contemporâneo, Noam Chomsky é um estudioso interessado nesta matriz teórica que ele situa dentro da tradição cartesiana.

²⁹ Tradução do presente autor: “A Ideologia faz parte da Zoologia, e é especialmente no homem que essa parte é importante e merece ser aprofundada. [...] Alguns bons espíritos seguiram e continuaram Locke. Condillac

Historicamente, a Ideologia representava uma abrangente estratégia de reconstrução social pós-revolução, com fortes implicações institucionais. Segundo Eagleton (1997, p. 68), no auge da revolução francesa³⁰, Tracy passou a integrar o grupo de elite de cientistas e filósofos no *Institut Nationale*, que deveriam pensar a reconstrução social da França. No instituto, trabalhou em um setor da *Divisão de Ciências Morais e Políticas*, chamado de *Seção de Análise das Sensações e Ideias*, incumbida de criar um novo programa de educação nacional baseado na “ciência das ideias”, que assim é definida na introdução de *Éléments D’Idéologie*:

Cette science peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu'au sujet; Grammaire générale, si l'on n'a égard qu'au moyen, et Logique, si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties; car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. Idéologie me parait le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction³¹ (TRACY, 1817, p. 4, nota de rodapé).

Tal definição apresentada por Tracy, carrega a pretensão de esclarecer cientificamente a base material do pensamento e nossas ideias, livres de ilusões, e enquanto produtos de determinações mentais e fisiológicas (EAGLETON, 1997, p. 65). Tracy se oferecia como um continuador do empirismo de John Locke, a partir das teses desenvolvidas por Condillac no tocante à compreensão que deriva as ideias das sensações. Todavia, Tracy se via com a tarefa de superar as fragilidades desses pensadores, mesmo que de forma muito respeitosa e sem deixar de reconhecer o mérito de cada um deles. Afirmava ele que, para isso, era necessário um Newton da ciência do pensamento, posto para o qual se apresentava como candidato (Ibidem, p. 68). Jorge Larrain (1984, p. 24) oferece um importante esclarecimento em sua obra *The Concept of Ideology*:

aumentou mais do que nunca o número de suas observações, e ele realmente criou a Ideologia. Mas, apesar da excelência de seu método e da segurança de seu julgamento, ele não parece estar isento de erros. É sobretudo nessa ciência que experimentamos, que devemos observar a questão de que nossas percepções puramente intelectuais são muito fugazes e que quanto menos o objeto de nossa pesquisa muitas vezes nos leva de volta ao testemunho direto dos nossos sentidos, mais propensos estaremos a entender mal e enganar a nós mesmos. [...] Eu me ofereci para compensar isso. Procurei dar uma descrição exata e detalhada de nossas faculdades intelectuais, seus principais fenômenos e suas circunstâncias mais notáveis, em uma palavra, verdadeiros elementos da Ideologia.”

³⁰ Sobre esse período da história francesa, é esclarecedor o capítulo “Revolução e Império” na obra do Prof. Roger Price, *História Concisa da França* (PRICE, 2016).

³¹ Tradução do presente autor: “Esta ciência pode ser chamada Ideologia se alguém prestar atenção apenas ao assunto; Gramática geral, se alguém considerar apenas o meio, e Lógica, se considerarmos apenas o objetivo. Seja qual for o nome dado a ela, esta contém necessariamente essas três partes; pois não se pode tratar um razoavelmente sem tratar os outros dois. A ideologia parece-me o termo genérico, porque a ciência das ideias contém também as partes da sua expressão e a da sua dedução”.

Destutt de Tracy recognizes in Locke the first attempt to describe the human intelligence in scientific, observational terms. After he said to be the real author of ideology as a science. But neither is exempt from error. De Tracy wants to remedy those errors and propounds a science which would be able to achieve a precision comparable with that of the natural sciences. Like Condillac, Destutt de Tracy derives ideas from sensations. In successive chapters of his *Éléments d'idéologie* he argues that to think is to feel something, that memory is a particular kind of sensation which re-enacts a past sensation [...]. For him ideology is a part of zoology, and in the case of human intellect, a part that is important and deserves to be explored in depth³².

Ainda segundo Larrain (Ibidem, loc. cit.), para Tracy, assim como o conhecimento de qualquer outro aspecto da natureza, a “ciência das ideias”, baseada em observações empíricas pretensiosamente livre de preconceitos, veio para ser considerada a base da educação e da moral pautadas no ideal iluminista francês que apregoava a razão como o principal instrumento para se alcançar a felicidade no esteio político do idealismo revolucionário.

Em sua origem, apesar do termo ideologia se revestir de um sentido unicamente positivo, na verdade, este já nascia envolvido em operações ideológicas no sentido negativo que irá adquirir posteriormente, quando Napoleão³³ vem a renegar os ideais revolucionários e nomeia pejorativamente o grupo de Tracy de “ideólogos” (*idéologues*) – sentido este que mais tarde será adotado pela ironia da ácida crítica de Marx e Engels à filosofia alemã por volta de 1845, sobretudo com relação ao grupo que ficou conhecido por “hegelianos de esquerda”, mas disto falaremos bem mais adiante quando adentrarmos à filosofia alemã. Antes disso, este primeiro momento se justifica precisamente em buscar um pouco da origem teórica da ideologia (leia-se: a história do conceito), no sentido de encontrar nosso ponto de toque³⁴ para a viragem que nos permitirá se voltar para a questão da consciência, que repensada sob a nossa crítica,

³² “Destutt de Tracy reconhece em Locke a primeira tentativa de descrever a inteligência humana em termos científicos e observacionais. Mesmo depois de aponta-lo como o verdadeiro autor da ideologia como ciência, para ele, ninguém está isento de erro. De Tracy quer corrigir esses erros e propõe uma ciência que seria capaz de alcançar uma precisão comparável à das ciências naturais. Como Condillac, Destutt de Tracy deriva as ideias das sensações. Nos sucessivos capítulos de *Éléments d'idéologie*, ele argumenta que pensar é sentir algo, e que a memória é um tipo particular de sensação que reaviva uma sensação do passado [...]. Para ele, a ideologia faz parte da zoologia e, no caso do intelecto humano, trata-se de uma parte que é importante e merece ser explorada em profundidade” (Tradução do presente autor).

³³ Segundo Eagleton (1997, p. 68), “Quando Napoleão começou a renegar o idealismo revolucionário, os ideólogos rapidamente tornaram-se sua bête noir, e o próprio conceito de ideologia ingressou no campo da luta ideológica. Significava agora o liberalismo político e o republicanismo, em conflito com o autoritarismo bonapartista”.

³⁴ O primeiro movimento do nosso percurso expositivo se realiza por mediações do passado para o presente no itinerário do debate historicamente acumulado (a história da Ideologia), enquanto o segundo, o mais importante para esta tese – e, portanto, não deve ser entendido como secundário –, é portador da nossa chave teórico-metodológica, e se inicia a partir do presente que, dotado de mediações, ilumina o passado e desvenda o próprio presente (a ideologia na história). Desde já justificamos que, como verá o leitor, nosso interesse esteja eminentemente em alguns problemas do momento atual, nosso critério será essencialmente histórico ao abordar tais problemas, não sendo possível a este, se furtar das contradições que só poderão ser encontradas nas determinações reflexivas em suas mediações historicamente desenvolvidas.

nos conduzirá, não por uma tediosa historiografia de uma categoria teórica, mas no exame da ideologia como um fenômeno vivo, real, dinâmico e mutante na sociedade moderna (leia-se: o conceito na história). Desde Francis Bacon e René Descartes, passando por Condillac e Destutt de Tracy, até Kant e Hegel, a filosofia estará, de uma forma ou de outra, girando em torno da consciência. Para uma crítica da questão, será preciso recuperar as bases de uma compreensão ontológico-dialética da consciência que situamos na concepção marxiana do ser social³⁵ (*gesellschaftliche Wesen*) e seus fundamentos no idealismo hegeliano.

Eagleton explica que a Ideologia nasce sob forte influência do “sonho iluminista de um mundo totalmente transparente à razão, livre do preconceito, da superstição e do obscurantismo do *Ancien Régime*” (1997, p. 66). A ideia era fazer uma crítica da “ideologia”, e esta noção de “ideologia” situada no interior da Ideologia, estava elaborada no sentido das crenças dogmáticas e “irracionais” da sociedade tradicional mergulhada nas trevas e contra a qual se voltava o Iluminismo. Os *idéologues* (ou *idéologues*) recorreram ao empirismo de John Locke em sua crítica à metafísica, “insistindo em que as ideias humanas derivavam mais de sensações que de alguma fonte inata ou transcendental” (Ibidem. loc. cit.). E no que diz respeito às sensações, foi oportuno, mas também controverso, o arremate com a teoria das sensações de Condillac, que também tem Locke entre os seus principais credores.

No entanto, ao buscar a justificativa para o engate da Ideologia na zoologia, esbarramos em uma contradição no tocante ao debate historicamente acumulado³⁶, vejamos: de um lado, Tracy justifica atrelar-se à zoologia com base no postulado esboçado em 1754 por Condillac no seu *Tratado das Sensações*, de que toda atividade humana, inclusive a capacidade de formular ideias por meio da utilização de signos, decorre de uma configuração natural e fisiológica que o homem amplia e desenvolve, e não da afecção de objetos exteriores; por outro lado, Condillac não desenvolveu suficientemente esta tese a ponto de dar amparo integralmente ao autor de *Éléments D’Idéologie*, tendo em vista que o projeto da semiótica de Condillac, forjada a partir de uma liga epistemológica entre uma ciência dos signos (gramática geral) e uma ciência das ideias (lógica geral), se põe bem distante do engate na zoologia. Na verdade, na sua elaboração, Tracy estava envolvido por operações ideológicas ligadas diretamente ao

³⁵ Conforme já sinalizamos em nossa introdução, não será o caso de passar pela ontologia lukácsiana, que temos na mais alta estima, embora elaboramos uma compreensão do ser social unicamente a partir de Hegel e Marx, e que apesar das evidentes homologias que possam saltar aos olhos do leitor mais atento, nos afastamos de Lukács pela nossa embocadura no que diz respeito à dialética hegeliana e seu peso na obra marxiana, assim como em nossa própria relação com o marxismo e o “materialismo histórico dialético”.

³⁶ Entre as principais narrativas acerca da ideologia que recuperam historicamente a contribuição pioneira de Destutt de Tracy encontradas nesta pesquisa, destacamos as seguintes: KONDER, 2002; WATKINS, 1966; RICOEUR, 2015; EAGLETON, 1997; PIMENTA, 2012; DIJK, 2000, MANNHEIM, 1976; LÖWY, 2008; entre outros.

campo das disputas políticas e relações de poder no seu tempo. E quanto aos fundamentos dessa “ciência das ideias”, explica Pimenta (2012, p. 166) que:

Com efeito, em Tracy, a ciência dos signos é subordinada a uma teoria da sensação, em que o pensamento, que Condillac deduzira da sensação mesma, desponta agora como potencialidade independente da afecção sensível, e que se exerce, portanto, em algum grau, anteriormente à aquisição de signos (dada que este resulta da interação entre imaginação e sensação). Na versão proposta por Tracy, encontra-se o germe de certo dualismo que o filósofo se empenhará em resolver nos *Elementos* [...].

Tendo lutado como soldado na Revolução Francesa, após ter sido preso na época do Terror, foi na cela da prisão que Tracy elaborou o conceito de uma “ciência das ideias”. “A noção de ideologia nasceu portanto em condições inteiramente ideológicas: a ideologia pertencia a uma política racional, contrária à barbárie irracionalista do Terror” (EAGLETON, 1997, p. 68). Vemos como já no contexto histórico do seu nascedouro, a ideologia está envolvida em uma situação que parecia antecipar o posterior aspecto político que irá definir suas fronteiras no campo do discurso democrático no mundo moderno, tendo como determinações históricas o desenrolar dos acontecimentos disparados a partir, não só da Revolução Francesa³⁷, mas também desde a Revolução Americana³⁸ – que influenciou profundamente os acontecimentos na França do século XVIII.

2 A IDEOLÓGICA PRETENSÃO DE UMA ANÁLISE CIENTÍFICA DA NATUREZA DA CONSCIÊNCIA

Concordamos com Eagleton quando analisa essa situação como um paradoxo, ao afirmar “que a ideologia nasceu como uma crítica totalmente ideológica da ideologia” (1997, p. 66). Sob esta condição, surge uma “contradição debilitante” no projeto dos *idéologues*, “pois se sustentavam, por um lado, que os indivíduos eram os produtos determinados do próprio meio, insistiam, por outro, ser possível elevar-se acima desses determinantes inferiores mediante o poder da educação” (Ibidem, loc. cit.). Nesta direção, observamos que a Ideologia se propunha

³⁷ Sobre o iluminismo radical e as origens da democracia moderna, ver a obra de Jonathan Israel, *A Revolução das Luzes* (ISRAEL, 2013).

³⁸ Sobre a revolução americana, ver o completíssimo estudo de Susan-Mary Grant, *História Concisa dos Estados Unidos da América* (GRANT, 2014).

como uma análise científica da natureza da consciência, sob o prognóstico de que “assim que as leis da consciência humana se desnudassem ao exame científico, essa consciência poderia ser transformada, na direção da felicidade humana, por um projeto pedagógico sistemático” (Ibidem, loc. cit.).

Em sua importante obra *Ideologia e Utopia* (1976), Karl Mannheim esclarece como a consciência foi o caminho tomado pela filosofia para superar a concepção particular de ideologia parida no debate francês ancorado no empirismo inglês, rumo a uma concepção total, aos níveis noológico e ontológico. Mannheim (1976, p. 91-101) aponta que “o primeiro passo significativo nesta direção consistiu no desenvolvimento de uma filosofia da consciência”. A tese de que a consciência seja uma unidade constituída por elementos coerentes levanta um problema de investigação que, principalmente na Alemanha, tem sido a base de monumentais tentativas de análise” – é evidente que o autor está se referindo, primeiramente a Kant, no qual identificamos a superação do imbróglio entre empirismo e racionalismo com uma perspectiva noológico-epistemológica assentada no sujeito; seguido de Hegel, que nos permite uma viragem ontológica com sua dialética capaz de superar o dualismo transcendental kantiano, mas sem condená-lo³⁹. É por meio deste itinerário que faremos uma ponte entre a Ideologia e a Filosofia Crítica. De forma geral, tomaremos esta indicação teórica bussolar encontrada em Mannheim, para chegar à contribuição alemã – onde se encontra nosso veio teórico-metodológico.

³⁹ Hegel via o dualismo transcendental de Kant como um estágio necessário, o Entendimento (*Verstand*), para se chegar à Razão (*Vernunft*) e à consciência de si (*Selbstbewusstsein*), mas que deveria ser superado (suprassumido). Para Hegel, “[...] não é o objeto que precisaria se adequar ao sujeito, como queria Kant – pelo que podemos dizer que, na jornada da consciência, estacionou na figura do Entendimento (*Verstand*). Não se trata de adequação de um lado ao outro na relação sujeito e objeto. Mas, ao contrário, o sujeito é que precisa se reconhecer como sujeito no objeto à medida que ultrapassa o Entendimento e toma consciência de si no objeto enquanto produto da sua atividade consciente e objetiva, isto é, da sua práxis, seja individualmente ou em sociedade. É algo concreto. Temos aí uma operação ontológica de natureza crítica e dialética. E neste reconhecimento, que é socialmente determinado e historicamente condicionado, o sujeito pode ser capaz de reconhecer também que o único absoluto é a identidade parida na unidade dialética das diferenças” (ARAÚJO, 2018a).

3 O NASCIMENTO PENDULAR DE UMA “FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA” ENTRE OS *ÉLÉMENTS D’IDÉOLOGIE* E A FILOSOFIA CRÍTICA ALEMÃ

Ao examinar a nebulosa relação entre os pensamentos francês e alemão nesse período do século XIX, percebemos que os estudiosos⁴⁰ que se debruçam sobre a tradição representada por Destutt de Tracy, ressaltam de forma uníssona que Kant nunca disse uma palavra sobre a Ideologia, mesmo havendo indicações de que Condillac era muito lido naquele período da história alemã⁴¹. Entrementes, segundo Pimenta (2012, p. 168), talvez pelo fato de a Alemanha ter sido um país periférico no mapa iluminista, os franceses não tenham envidado esforços em ler Kant no original. Juntamente com isso vem a questão de que, precisamente por Kant ser um profundo estilista da língua alemã, este só poderia ser compreendido profundamente pelos conhecedores do seu idioma⁴².

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault⁴³ explica que, como “Ciência das ideias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade. Mas, na medida mesma em que tem por objeto as ideias, a maneira de exprimi-las em palavras e de liga-las em raciocínios, ela vale como gramática e como lógica de toda ciência possível”. Pimenta (2012, p. 170) aponta que, nesta obra, Foucault estava certo em atribuir a rivalidade entre esses dois projetos filosóficos à aspiração, comum a ambos, “de se elevar à condição de árbitro supremo nas decisões referentes à natureza, à origem e aos limites do conhecimento”. Em 1802, em sua ideológica comunicação intitulada “De la métaphysique de Kant⁴⁴”, conforme comenta Pimenta (Ibidem, p. 169) – as aspas citam trechos da comunicação em tela (apud PIMENTA, ibidem, loc. cit.):

Tracy, endereçando-se aos “cidadãos da república” [...], começa elogiando as virtudes de Kant, que além de “célebre por um grande número de obras, justamente estimadas, de muito gêneros”, contribui “para o progresso das luzes e para a propagação de ideias saudáveis e liberais”. Os alemães, contudo,

⁴⁰ Cf. PIMENTA, 2012.

⁴¹ Cf. Ibidem.

⁴² Pimenta (2012, p. 168) aponta que, com relação a essa questão do idioma, foi preciso aos franceses esperar pela advertência da romancista e ensaísta francesa, Germaine de Staël, mais conhecida como Madame de Staël. Para conhecer um pouco mais sobre a vida dessa mulher a quem os estudiosos descrevem como uma “existência literária”, ver obras como *Madame de Staël, Novelist: The Emergence of the Artist as Woman* (1978), de Madelyn Gutwirth, ou *The Literary Existence of Germaine de Staël* (1987), de Charlotte Hogsett.

⁴³ Apud PIMENTA, 2012, p. 167.

⁴⁴ Cf. (apud PIMENTA, 2012, p. 169) DESTUTT de TRACY. *Memóire sur la faculte de penser/De la métaphysique de Kant*. Ed. Anne e Henry Deneys. Paris: Fayard, 1978.

parecem não ter compreendido esse espírito, pois “professam a doutrina de Kant como se estivessem professando a doutrina teológica de Jesus, de Maomé ou de Brama”. Confundem assim a qualidade do pensamento com a “autoridade do homem”, e na virada do século estão na mesma situação que os franceses de outrora, embasbacados com o pensamento de Descartes, cegos para a ciência de Newton. Por essa mesma razão, os alemães condenam em bloco os franceses como “discípulos de Condillac”, ignorando, todavia, que “não são as decisões de Condillac que nós respeitamos, é o seu método que mais nos importa (...), por mostrar, melhor que qualquer outro, no que consistem a clareza das ideias e a justeza do raciocínio”.

Tracy reconhece que Kant faz contribuições valiosas para a filosofia, mas no que diz respeito à elaboração kantiana, o francês demonstrará incômodo, não com o conteúdo da Crítica, mas com sua pretensão de examinar o conhecimento a partir de uma instância exterior à experiência (Ibidem, loc. cit.). “Essas considerações justificam que se submeta, como fará Tracy, [...] ‘o sistema alemão’ ao crivo do ‘método francês’” (Ibidem, loc. cit.).

O exame da filosofia de Kant empreendido por Tracy é marcado por numerosas imprecisões e erros, que poderiam ter sido facilmente evitados com a leitura, mesmo que superficial, da Crítica da Razão Pura (que Tracy alega ter consultado na versão em latim). O mais flagrante é a declaração de que Kant nada diz acerca da faculdade que Tracy considera a mais importante na formação dos conhecimentos: o juízo (PIMENTA, 2012, p. 169).

É certo que a origem das discussões das quais emerge a Ideologia está no campo da investigação acerca de uma suposta natureza do conhecimento humano, ou seja, no campo epistemológico, mas isso não ocorre à maneira alemã, ao contrário, os franceses estavam voltados para objetivos e consequências políticas reais. Como observou Heine⁴⁵, enquanto Kant havia decapitado Deus com sua Crítica da Razão Pura, os franceses haviam decapitado um rei. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História* (apud VÁZQUEZ, 2007, p. 67), Hegel considera que “tanto os alemães quanto os franceses tentaram afirmar o princípio kantiano da liberdade da vontade, mas os franceses o quiseram pôr em prática, enquanto os alemães ficavam no plano da teoria” (2007, p. 67). Daí vem o acento na consciência trazido pelo idealismo alemão no seu primeiro representante de maior peso: Immanuel Kant⁴⁶. E é precisamente no caminho que

⁴⁵ Cf. VÁZQUEZ, 2007, p. 67.

⁴⁶ Ainda em 1770, por ocasião da sua aula inaugural na cátedra de Lógica e Metafísica da Universidade de Königsberg – escrita em latim e intitulada *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (“Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível”) – Kant já estabelecia as bases sobre as quais desenvolveria o seu pensamento filosófico, que acabou por torna-lo um dos mais influentes pensadores de todos os tempos (Cf. CAVALCANTI FILHO, 1970). Segundo Ivan Buchanan, em seu *Dictionary of Critical Theory* (2010), sua influência contemporânea é tão grandiosa que, não raro, em inúmeras referências históricas, a filosofia europeia aparece dividida entre as escolas de pensamento pré-kantiana e pós-kantiana.

causou tanto incômodo em Tracy, onde Kant situa o giro com o qual supera o impasse imposto por David Hume⁴⁷ a partir do embate entre racionalistas e empiristas. Kant buscará uma rota crítica capaz de depurar o conhecimento da inevitável, mas tratável contaminação da experiência, tarefa que delega a uma filosofia crítica, e situa no campo da razão a partir da perspectiva do sujeito que percebe, e do objeto que adequa-se a este sujeito à medida que precisa apresentar certas características para que possam ser percebidos pelo sujeito⁴⁸. Nesta direção, Kant põe em xeque toda tradição metafísica; primeiro passo rumo ao que mais tarde permitiria o surgimento da crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) em formulação completamente distinta daquela encontrada em sua origem francesa. Eis o movimento por meio do qual a Alemanha realiza, ao seu modo, aquilo que os franceses tentaram empreender com a sua “ciência das ideias” na Ideologia. Parece que Hegel tinha razão: na crítica teórica, os alemães são melhores que os franceses.

Em um tópico introdutório da Crítica da Razão Pura [*Kritik der reinen Vernunft*] (KANT, 1974; 2015), intitulado *Da diferenciação entre o conhecimento puro e empírico*, Kant delinea essa a rota epistemológica da sua crítica: “Não há dúvida de que todo conhecimento começa com a experiência [...], nem por isso se origina todo ele da experiência” (KANT, 1974, p. 24;). Assim inicia sua análise, para em seguida provocar com a indagação: “...existe um conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos?” (Ibidem, loc. cit.). O filósofo de Königsberg não hesita em defender que sim; e qualifica: “Tais conhecimentos denominam-se a priori” (Ibidem, loc. cit.). Ou seja, Kant se refere àquele

⁴⁷ Respeitados comentadores, a exemplo de Will Dudley, professor de filosofia no Williams College (Massachusetts, EUA), que em sua obra *Idealismo alemão* (2013), demonstra como claramente Kant estava preocupado em reagir “ao rude despertar de seu confortável sono dogmático tentando responder a Hume de uma maneira que preservasse a perspectiva da cognição racional, agir moral e liberdade política” (DUDLEY, 2013, p. 25). Lembre-se que ainda em 1739, David Hume havia provocado toda tradição racionalista, sobretudo grandes nomes como Descartes, Espinosa e Leibniz. Após o sobressalto provocado pela força do empirismo humeano com seu devastador ataque ao racionalismo dogmático, restaram para Kant somente duas vias: “ou ele aceitava o empirismo, junto com o ceticismo e o determinismo que derivavam dele, ou ele tinha que desenvolver uma nova e radical alternativa filosófica” (Ibidem, loc. cit.). Kant estava preocupado em reagir de maneira que, ao responder a Hume, pudesse também preservar a perspectiva da cognição racional, do agir moral e da liberdade política (Ibidem). Ele opta então pela segunda via, e reage empreendendo um exame crítico da própria racionalidade, afrontada por Hume. O projeto de crítica da razão iniciado por Kant terá como objetivo central “oferecer a defesa da liberdade e da moralidade, e assim fazendo preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade” (Ibidem, p. 26). Neste projeto, ele e Hegel mantinham um ideal comum, a saber: compreender e explicar a razão e a liberdade; e para isso, seria inevitável submetê-las à rigorosa crítica.

⁴⁸ Dudley explica que “A iniciativa copernicana de Kant foi rejeitar a hipótese de que o sujeito precisa conformar o objeto em favor da hipótese de que o objeto precisa adequar-se ao sujeito. Se este fosse o caso, então a metafísica seria possível. Seria conhecido de todos os objetos que eles precisam ter certos traços necessários para que possam ser experienciados pelo sujeito. Estas características se aplicariam necessária e universalmente então aos objetos da experiência, e o conhecimento de tais características se qualificaria como metafísico. Nesta hipótese, portanto, a possibilidade de conhecimento metafísico seria preservada, mas a metafísica teria que ser conduzida de uma forma radicalmente nova.” (2013, p. 32).

conhecimento no qual não se mescla nada de empírico, mas que figura depurado de toda experiência. Logo conclui que toda ciência racional deve dispor de princípios gerais a priori, independentes de contingências e eventualidades, ao que denominará de *razão pura*⁴⁹ (*reine Vernunft*), mas sem deixar de reconhecer os limites e possibilidades de sua aplicação. É assim que Kant confere uma nova roupagem à metafísica, refundando-a, desta feita como uma filosofia pura voltada a determinados objetos do entendimento, mas cujos postulados se apoiam em princípios a priori e apodícticos⁵⁰.

Sem dúvida, é no esteio do idealismo alemão que, sobretudo a partir de Kant, não nominalmente o próprio conceito de “ideologia”, pois obviamente este não comparece no texto kantiano, mas o campo de estudo formulado pelos franceses como Ideologia ganha um acento epistemológico em uma formulação própria e distinta da “ciência das ideias”, e com forte inflexão crítica no sentido de se questionar as diferentes esferas de realidade a partir do sujeito que percebe. Mannheim (1976, p. 98-99) destaca que a própria investigação relativa ao que constitui a realidade, obviamente não é original na história da filosofia, mas “a história do conceito de ideologia de Napoleão ao marxismo, a despeito de suas modificações em conteúdo, retém o mesmo critério político de realidade”.

A concepção moderna de ideologia nasceu quando Napoleão, achando que este grupo de filósofos se opunha a suas ambições imperialistas, os rotulou desdenhosamente de “ideólogos”. A partir daí, a palavra tomou um significado pejorativo [...] Entretanto, investigadas as implicações teóricas deste desdém, iremos descobrir que a atitude depreciativa existente é, no fundo, de natureza epistemológica e ontológica. [...] A nova palavra sanciona a experiência específica do político com a realidade, e empresta sustentação à irracionalidade prática, que tem tão pouco apreço pelo pensamento como um instrumento para captar a realidade. Durante o século XIX, o termo ideologia, utilizado neste sentido, passou a ter aceitação corrente. Isto significa que o senso de realidade do político passou a preceder e a deslocar os modos escolásticos de pensamento e de vida (MANNHEIM, 1976, p. 98).

⁴⁹ No entanto, Kant não se fecha completamente nas especulações teóricas da *razão pura*, posto que não deixará de dar importância às necessidades práticas sob a realidade do senso moral, ou seja, de uma filosofia pura capaz de lidar com objetos do entendimento prático, porém, sem recorrer a qualquer experiência, mantendo assim, a depuração do empírico voltada para o pensamento a priori, caminho que o conduz se ao campo da moral, no sentido preciso de *valor moral*, justificando que “não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se veem” (KANT, 1974, p. 213). Eis o nascedouro de uma *Crítica da Razão Pura Prática* enquanto caminho que Kant irá vislumbrar para se chegar a uma *Metafísica dos Costumes* posteriormente, e prometida já desde as seções finais da sua *Crítica da Razão Pura*. Cabe salientar que Kant justifica a necessidade de uma *Metafísica dos Costumes* não apenas em motivos de ordem especulativa, mas sobretudo na preocupação de que os próprios costumes possam sofrer “toda sorte de perversão caso lhes falte uma norma suprema de seu exato julgamento” (KANT, 1974, p. 199).

⁵⁰ Como decorrência do próprio itinerário desta pesquisa doutoral, esta questão é tratada em seus pormenores no meu artigo intitulado *A Filosofia Prática de Kant: notas sobre vontade e moralidade na Fundamentação Da Metafísica Dos Costumes* (ARAÚJO, 2017a).

Com o idealismo alemão, a crítica da realidade ganha uma formulação que dá centralidade ao sujeito que percebe, descolada da superstição e da teologia, e assim realiza no plano espiritual, aquilo que os franceses realizaram nas ruas com a guilhotina. Mannheim (Ibidem, p. 92) destaca que “no lugar de um mundo infinitamente variado e confuso, [a Alemanha] colocou uma organização da experiência cuja unidade é garantida pela unidade do sujeito que percebe”. Assim, a filosofia alemã entra para a história com sua “filosofia da consciência”, que se tornou um marco monumental para o evoluir do pensamento ocidental erguido como uma Filosofia Crítica. De qualquer modo, não podemos negar o peso da contribuição francesa, desde Descartes, passando por Voltaire e Condillac, até Destutt de Tracy. Apesar da sua origem francesa, a matriz da ideia de crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) é o idealismo alemão, como tão bem reconheceu até mesmo Marx em suas teses contra Feuerbach.

Pelo que caminhamos até aqui, em uma abordagem retrospectiva, enumeramos três estágios⁵¹ como pilares dessa “filosofia da consciência” que representa a revolução alemã enquanto protoforma da *Ideologiekritik*. Primeiro com Kant, como uma crítica de base noológica e epistemológica, tomando como base a existência de princípios puros e apodíticos, depurados da experiência empírica e assentados na sua teoria do conhecimento formulada na *Crítica da Razão Pura (Kritik der reinen Vernunft)*, na qual, já desde o prefácio ele antecipa: “O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional da Metafísica e promover assim uma completa revolução (*Revolution*) nela” (KANT, 1974, p. 14; 2015, p. 42). Tudo isso em defesa da liberdade e da moralidade no sentido de preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade. Conforme sublinha Paulo Arantes⁵² em *Sentimento da Dialética* (1992), fazendo alusão à tese de Lebrun apresentada em *Kant e o Fim da Metafísica*, com Kant, a Crítica assume o lugar da Teoria na sua revolução copernicana que refunda toda a metafísica.

Em segundo lugar, vem Hegel, no qual “se vê na perspectiva histórica a noção total, mas supratemporal, de ideologia” (MANNHEIM, 1976, p. 92). A contribuição hegeliana equivale em grandeza e relevância a de Kant. Pois, à medida que este último postulou que as determinações conceituais do sujeito pensante não podem ser conhecidas como aquelas do

⁵¹ Mesmo que sob algumas distinções e uma ênfase um pouco diferente daquela encontrada na análise de Karl Mannheim, entretanto, enquanto diretriz geral, seguimos aqui a sua formulação em *Ideologia e Utopia*, sobretudo aquela encontrada no tópico intitulado *Da concepção particular à concepção total de ideologia* (1976, p. 90-101). Entretanto, não é o nosso caso enveredar rigorosamente pelo itinerário intelectual deste autor, que acaba por prosseguir na direção da passagem da teoria da ideologia à sociologia do conhecimento.

⁵² Ver entrevista, “Paulo Arantes sobre a noção de ideologia”, na qual ele comenta a obra *Sentimento da Dialética* (1992). Disponível em: << <https://pt.slideshare.net/nafreitas/arantes-paulo-sobre-a-noo-de-ideologia-marx-adorno> >> Acesso em 04. Abril. 2018.

próprio ser, é precisamente nesta situação criada pelo pensamento kantiano que Hegel⁵³ atua de forma crítica no sentido de dar continuidade à tarefa da Crítica, exatamente a partir do ponto limite da formulação kantiana: o dualismo transcendental⁵⁴. Paulo Arantes (Ibidem, loc. cit.) nos traz uma síntese que ligamos a esses estágios formulados por Mannheim:

Em Hegel, a consciência, ao mesmo tempo em que é uma fábrica de ideologias, é a crítica dessas ideologias, porque ela corrige a si mesma. Ela é a sua própria medida. Na formulação de Hegel: “ela é o seu próprio conceito”. Ela afirma uma verdade sobre si que até então desconhecia, e, ao expor essa verdade, ela a compara com a sua experiência dessa mesma verdade e, desse juízo passado sobre si mesma emerge algo como um sentimento dramático de seu descompasso, de sua divisão. Negação interna que procura resolver por uma nova operação crítica comandada pelo seu próprio padrão de medida. Portanto a ideologia e a falsa consciência não são inteiramente falsas, há um momento de verdade que é inconsciente e obscurecido, porque há uma relação de poder e de dominação na ideologia, o impulso do auto-engano, da racionalização, etc. De sorte que o conceito de Ideologia por assim dizer confia numa verdade substantiva que existe, e é expresso por ideias, que por sua vez são eminentemente práticas. Por isso a ideia que está embutida na ideologia é a que Kant tinha em mente, que é sempre ideia da razão, e necessariamente prática, pois tem a ver com sua realização ou não no mundo.

E é somente a partir destes estágios de desenvolvimento do debate historicamente acumulado, que teremos consolidadas condições para o surgimento da concepção total de ideologia, pois é com a crítica da Crítica da Razão – leia-se: a superação dialética de Kant por Hegel –, no interior da própria filosofia alemã, que desponta a crítica dialética radical que irá recuperar, não sem ácida ironia, o sentido napoleônico⁵⁵ da ideologia que aparece no terceiro e decisivo estágio: Marx e sua concepção da consciência situada na totalidade histórica do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Novamente, Paulo Arantes⁵⁶ faz um resumo voltado para a questão da *Ideologiekritik*, que corrobora a nossa compreensão, e que nos servirá de base para o itinerário inicial do esquema teórico apresentado nesta exposição:

⁵³ Conforme ressalta Théophilo Cavalcanti Filho, em seu texto para a edição histórica da *Revista Brasileira de Filosofia*, pelo “[...] que se pode colher não só dos livros de Hegel como das informações dos seus biógrafos e analistas, a *Crítica da Razão Pura* foi objeto de estudos seus” (CAVALCANTI FILHO, 1970, p. 356-357), sobretudo no período que estudou em Tübingen.

⁵⁴ Sobre essa questão, ver artigo publicado por este autor, em decorrência desta pesquisa doutoral e intitulado *O conceito de razão entre Hegel e Kant: a crítica hegeliana ao dualismo transcendental kantiano* (ARAÚJO, 2018a).

⁵⁵ Eagleton nos lembra que “Se Napoleão denuncia os ideólogos, é porque estes são os adversários juramentados da ideologia, empenhados em desmistificar as ilusões sentimentais e a religiosidade divagante com a qual ele esperava legitimar seu governo ditatorial. A despeito do desagrado de Napoleão, De Tracy continuou a dedicar-se ao segundo volume de seus *Éléments*, e ainda conseguiu tempo para trabalhar em uma Gramática. Sua abordagem da linguagem era demasiado abstrata e analítica para o gosto de Napoleão, e acabou por enraivece-lo ainda mais” (1997, p. 69).

⁵⁶ Ver entrevista, “Paulo Arantes sobre a noção de ideologia”, na qual ele comenta a obra *Sentimento da Dialética* (1992). Disponível em: << <https://pt.slideshare.net/nafreitas/arantes-paulo-sobre-a-noo-de-ideologia-marx-adorno> >> Acesso em 04. Abril. 2018.

[...] a matriz da ideia de crítica da ideologia é o idealismo alemão, até porque ele mesmo é a transposição (não deliberada, é claro) do funcionamento real desse processo social de produção da ilusão. O primeiro a se dar conta desse novo âmbito material da Crítica foi Hegel. A fonte de Marx, a ideia de crítica da ideologia, é a ideia de reflexão tal como ela aparece na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. O que faz a consciência, segundo Hegel? Ela se ilude também, ela é uma fábrica de ideologias. Mas ela se distingue pela seguinte peculiaridade: a reflexão. Essa reflexão vai reaparecer em Marx, só que de maneira a um tempo fantasmagórica e real, objetiva. É o capital que se refere a si mesmo, o fetiche do fetiche. Ele funciona como se fosse uma consciência: valoriza-se a si mesmo, refere-se a si mesmo, mede as suas quantidades, etc.

Reconhecido o mérito kantiano, é com Hegel que a consciência aparece pela primeira vez como atividade sensível (*sinnliche Tätigkeit*), o que permitirá compreender o trabalho como o silogismo primacial na compreensão do indivíduo como ato (*Tat*), como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) na compreensão crítica da realidade humana como práxis. E conseqüentemente da sociedade moderna como sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaftlich*)⁵⁷.

Neste sentido, a filosofia hegeliana inaugura uma ontologia para a qual a racionalidade do real é conhecida através das manifestações subjetivo-objetivas na história do ser humano definido como atividade consciente objetiva (práxis) a partir do trabalho (*Arbeit*), isto é, o ser consciente (*bewusste Sein*) para o qual o saber (*Wissen*) e o agir (*Thuns*) compõem uma unidade dialética indissolúvel. A iniciativa de Hegel em perscrutar uma razão social imanente à realidade é o solo fértil do qual brota a contribuição marxiana, nosso último estágio no desenvolvimento dos pilares que sustentam essa filosofia da consciência, assim como descrevemos, isto é, enquanto uma filosofia crítica parteira da *Ideologiekritik*.

Ao assumirmos a filosofia da consciência hegeliana como a fonte primacial da nossa crítica à ideologia, a partir daqui, apresentaremos o esquema teórico que nos permite contribuir para a atualização crítica da forma ideologia como crítica da realidade contemporânea, partindo de Hegel e Marx – pelo que Kant aparecerá apenas de passagem.

⁵⁷ Como um dos produtos da pesquisa realidade para esta tese, o presente autor publicou um artigo (ARAÚJO, 2018) que trata em maiores detalhes dessa questão, intitulado *Introdução à leitura dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel*, publicado na *Problemata Revista Internacional de Filosofia*. Disponível em: << <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38724> >> Acesso em 03. Agosto. 2018.

CAPÍTULO II

O DESPERTAR DIALÉTICO DA RAZÃO E DA IDEIA COMO UMA “FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA”

1 INTRÓITO

“Todo começo (*Anfang*) é difícil em qualquer ciência (*Wissenschaft*). [...] na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração (*Abstraktionskraft*) substitui esses meios.”

Karl Marx, *O Capital*⁵⁸

Neste capítulo iremos compreender como em sua “filosofia da consciência”, Hegel põe as condições fundamentais e supratemporais para uma compreensão crítica do mundo moderno em seu mais alto nível de complexidade; condições das quais extraímos uma leitura para fundamentar nosso esquema teórico em suas concepções gerais como uma crítica ontológica à forma da ideologia. O rumo do nosso itinerário inevitavelmente desembocará em Marx (o último dos hegelianos), e mais, vai além dele no sentido de atualiza-lo dialeticamente – e não apenas recita-lo, comenta-lo ou canoniza-lo. Desse modo, não vemos caminho melhor do que começar pela sua pedra filosofal: Hegel – do qual empreendemos uma leitura própria (leia-se: não restrita à leitura marxiana, mas em diálogo com ela) para alicerçar nosso esquema teórico em seus fundamentos gerais; e muito menos engessada em algum marxismo, embora sem se furtar de discutir e buscar referências em parte desta nebulosa constelação teórica.

É inevitável lembrar que no posfácio à segunda edição d’*O Capital* em 1873, Marx defende abertamente Hegel, demonstrando assim sua relação crítica, mas de imenso respeito como só cabe a um verdadeiro discípulo – assumimos a mesma posição crítica diante não só de Hegel, mas sobretudo com relação ao próprio Marx:

Critiquei a dialética hegeliana (*Hegelschen Dialektik*), no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de “O Capital”, era costume dos epígonos impertinentes, arrogantes e medíocres, que pontificavam, nos meios cultos alemães, comprazerem-se em tratar Hegel [...] como um “cão morto”. Confessei-me, então, abertamente discípulo (*Schüller*) daquele grande pensador, e, no capítulo sobre teoria do valor (*Werttheorie*), joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento (*allgemeinen Bewegungsformen*), de maneira ampla e consciente (MARX, 1985a, p. 16-17; 2016, p. XXXI).

⁵⁸ Prefácio da 1ª edição (*Vorwort zur Ersten Auflage*) d’*O Capital* (MARX, 1985a, p. 4; 2016a, p. XVII-XVIII).

Neste trabalho, elaboramos um acesso ontológico de natureza crítica para chegar ao modo como formulamos o problema da ideologia. E este acesso se dá por meio do conceito de consciência (*Bewusstsein*) consignado à perspectiva hegeliana de totalidade (*Totalität*). Nesta direção, o conceito em tela é reelaborado a partir de uma leitura crítica e imanente à consciência tomada como relação (*Verhältnis*) e interação⁵⁹, que progressivamente iremos qualificar nesta exposição. Não será fácil, pois como alertou o próprio Hegel: “Assim a ciência (*Wissenschaft*), que é a coroa de um mundo do espírito (*Welt des Geistes*), não está completa (*vollendet*) em seu começo (*Anfänge*)” (HEGEL, 2008, p. 31; 1999a, p. 15).

É importante ressaltar que, antes de Marx, Kant e Hegel fazem questão de empregar o termo *Bewusstsein*⁶⁰ para denotar não só a consciência de um sujeito, mas o próprio sujeito consciente, em contraste com o objeto (*Gegenstand*) do qual esse sujeito é consciente. Feita a reserva quanto as diferenças entre cada um desses três pensadores, é possível identificar um ponto comum a ambos, no que tange ao exercício da filosofia como uma busca de compreender o seu próprio tempo. Como afirmou o próprio Hegel: “Conceber aquilo que é, eis a tarefa da filosofia; pois, aquilo que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo; do mesmo modo a filosofia resume seu tempo no pensamento.” (1997, p. 36).

Guardadas as devidas proporções entre eles e suas respectivas épocas, os três buscaram empreender uma filosofia crítica no sentido de compreender, em sua complexidade, o processo de formação do sujeito moderno, isto é, situado entre as tensões da modernidade e sua realidade filosófica, ética, moral, jurídica, política, econômica, artística, etc. Cada um dentro dos limites e possibilidades do seu tempo. Nesta direção, a categoria da consciência aparece como o acesso epistemológico em Kant; e ontológico, em Hegel e Marx, sobretudo no tocante à questão do

⁵⁹ Não se trata aqui da elaboração habermasiana entre trabalho e interação encontrada no famoso texto de 1968 intitulado *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes [Trabalho e interação. Comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena]* (1978; 2014). Interação aqui é um conceito produzido nesta tese a partir de uma inflexão interdisciplinar de cunho epistemológico colhida no diálogo com a física atômica, sobretudo na obra do físico Niels Bohr (1995), o que apresentaremos mais a frente. Ademais, dialogamos com esse texto do Habermas, mas no sentido de ilustrar a compreensão da consciência como entrecruzamento de perspectivas, aí sim, se trata do que o autor se refere com interação (*Interaktion*) no sentido de alteridade – reiteramos: não é o nosso uso do termo quando tratamos do núcleo teórico-metodológico desta tese. Na eventual citação desse texto, quando nos referirmos ao Habermas, o termo aparecerá sempre seguido do seu vernáculo alemão entre parênteses, em contraponto aos casos nos quais aparecerá de forma recorrente e exaustiva somente em português, e que se refere a uma categoria determinante em nossa argumentação.

⁶⁰ Segundo Inwood (1997, p. 78), o termo *Bewusstsein* (“consciência” ou literalmente “ser consciente”) foi criado por Wolff como equivalente do latim *conscientia* e serviu para substituir a *Apperzeption* de Leibniz, que ainda continua a ser usada por Kant paralelamente a *Bewusstsein*; embora não por Hegel ou Marx. Ressaltamos ainda que, no texto original, no uso do alto alemão filosófico, Hegel grafia “consciência” com “y”, isto é, *Bewusstseyn*, o que aparecerá também em termos como Seyn (Sein), que significa “ser”, seyende (seiende), traduzido como “essente”, entre outros.

sujeito moderno e seu modo de ser (*Sein*) como ser consciente (*bewusste Sein*). Por sua vez, enxergamos uma qualificação excepcional na utilização do termo *Bewusstsein* por esses pensadores na esteira do idealismo alemão, tendo em vista que era muito comum se utilizar apenas o termo alemão *bewusste*, bastante recorrente e até predominante àquela época na filosofia e na psicologia para dizer “consciente” (INWOOD, 1997, p. 78). Com isto, como consequência do debate historicamente acumulado, destacamos a presença do *Sein* (Ser) já desde a composição da palavra em alemão usada por esses filósofos para designar a consciência, que no caso da filosofia hegeliana, remete à totalidade (*Totalität*) para além da imediatez fenomênica. Isso nos permite interpretar que não se trata de qualquer definição de consciência, mas daquela situada no Ser (*Sein*), que a qualifica à medida que se agrega ao radical *Bewusst*, que na língua alemã é derivado do verbo *wissen* (saber) no tempo perfeito do indicativo (*gewusst*), pelo que daí temos então: *Bewusstsein* (*Bewusst* + *Sein*), ou seja, “o ser que sabe” em livre tradução; ou ainda, *Selbstbewusstsein*, como “autoconsciência”, isto é, “o ser que sabe de si” ou “o ser que se sabe” – este último, um termo bastante disseminado no debate entre os hegelianos. Terry Pinkard chama atenção para uma questão pertinente à nossa argumentação aqui, vejamos:

In working out his Logic, Hegel was particularly concerned with Kant's theory of the "Ideas" - a concern that had animated much of his thought in Jena but which had mysteriously vanished from virtually all of the Phenomenology except for the Preface. Kant had argued that reason, as a faculty of inference and of linking various parts of the complex web of knowledge with each other, is always pushed by its own internal dynamic to look for "first causes", "beginnings in time", "atoms by which everything is constituted", "first premises" - in other words, for the conditions that would complete what would otherwise add up an infinite series of conditions; Kant called the representations of such completeness the "Ideas" of reason. As Kant eloquently put it the opening statement of the Critique of Pure Reason, "human reason has this peculiar fate that...it is burdened by questions which, as prescribed by the very nature of reason itself, it is also not able to answer. Reason cannot succeed because in looking for such "wholes" it goes beyond the boundaries of possible experience and finds itself making claims that it cannot redeem. Worse, it finds itself asserting equally well grounded contradictory claims, which Kant labeled the "antinomies" of reason⁶¹ (PINKARD, 2000, p. 339).

⁶¹ Tradução do presente autor: “Ao elaborar sua lógica, Hegel preocupou-se particularmente com a teoria das “Idéias” de Kant – uma preocupação que animara muito de seu pensamento em Jena, mas que misteriosamente desaparecera de praticamente toda a Fenomenologia, exceto pelo Prefácio. Kant argumentou que a razão, como uma faculdade de inferência e de ligar várias partes da complexa teia do conhecimento entre si, é sempre empurrada por sua própria dinâmica interna para procurar por ‘primeiras causas’, ‘primórdios no tempo’, ‘átomos por meio do qual tudo é constituído’, ‘premissas’ – em outras palavras, para as condições que completariam o que de outra forma resultaria em uma série infinita de condições; Kant chamou as representações de tal completude as “Idéias” da razão. Como Kant eloquentemente colocou na declaração inicial da Crítica da Razão Pura, ‘a razão humana tem esse destino peculiar que... é sobrecarregada por questões que, como prescritas pela própria natureza

A situação desenhada por Kant ainda repõe o juízo aristotélico da lógica formal, para o qual a contradição é sintoma de falsidade. Ao contrário, na lógica dialética, a razão enquanto uma figura da consciência (e portanto, constituinte do ser), se funda na condição ontológica mais concreta: o agir (*Thuns*) identificado no trabalho (*Arbeit*) – lembremos que é precisamente no quinto capítulo da Fenomenologia que Hegel trata juntamente da razão e do trabalho. O pensamento hegeliano não perde mais tempo com as antinomias ao tratar do saber (*Wissen*), pois elas desaparecem, tendo em vista que agora a contradição é reconhecida por dentro do *ontos*, ela constitui o próprio saber e a própria razão a partir da negatividade dialética que está na sua formação concreta situada no agir consciente que se realiza socialmente no trabalho. Kant enxergou isso de maneira que ainda separava o pensamento do ser, tendo em vista que não foi capaz de perceber que a contradição é um movimento imanente à razão justamente porque o sujeito não é apenas aquele que sabe, mas sobretudo que se sabe e seu saber, portanto, decorre do seu próprio ser sob mediações e determinações inelimináveis com o pensamento. Ou seja, na filosofia hegeliana, as determinações do pensamento são as determinações do ser.

Para Hegel – e isso aparece fortemente na sua crítica ao dualismo transcendental kantiano, que ele situa como uma filosofia do entendimento (*Verstand*), e não da razão (*Vernunft*) –, a questão do saber e do conhecimento não poderia ser tomada separada da questão do agir e da atividade, isto é, para ele, conhecimento e agir não ocorrem separados e isolados em momentos unilaterais, como um momento somente da reflexão e outro somente da ação. Hegel expõe como no caso do ser humano, a formação do sujeito é sempre subjetivo-objetiva, pois ocorre sempre enlaçada entre saber e agir na forma de uma relação (*Verhältnis*) ativa entre conhecimento e atividade. Fazemos a leitura de que essa relação se dá como uma interação, no sentido de que, entre sujeito e objeto ou consciência e realidade, o estado de um lado na relação sofre interferências por efeito das alterações ocorridas no estado do outro lado, e vice-versa. O que faz desses estados, realidades dinâmicas sob uma ligação profunda e ineliminável entre si – logo mais a frente retomaremos este ponto em pormenores, posto que é nevrálgico em nossas leitura e elaboração.

Hegel apresenta a sua visão da formação da consciência (*Bewusstsein*) como um todo (*Ganze*) dialético já desde a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), ao

da própria razão, ela também não é capaz de responder.’ A razão não pode ter sucesso porque, ao procurar tais ‘agregados’ [dessas condições], ultrapassa os limites da experiência possível e se encontra fazendo afirmações que não pode resgatar. Pior, ela afirma para si mesma assertivas contraditórias igualmente bem fundamentadas, que Kant classificou como ‘antinomias’ da razão.” (grifo meu).

escrever que: “Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota.” (HEGEL, 2008, p. 31; 1999a, p. 15). O fruto (a bolota), em sua singularidade, não satisfaz àquele que busca conhecer a árvore como um todo (o carvalho); todavia, a singularidade não pode ser dispensada, e para conhecer o todo ao qual ela pertence, é preciso buscar suas mediações com o universal sob a inferência do particular. Esse será nosso desafio neste trabalho em meio às diatribes da ideologia enquanto forma socialmente ativa entre realidade e consciência.

Entrementes, segue que, em detrimento do termo *Selbstbewusstsein*, que julgava por demais idealista, Marx, em seus escritos juvenis (1843-1846), conservou o uso enfático do termo *Bewusstsein* na sua crítica ao idealismo alemão, referindo-se à consciência no sentido hegeliano. E, se por um lado, concordava com Hegel, por outro lado, radicalizou dialeticamente sua crítica, para então simultaneamente conservar e negar essa própria acepção ao apontar que a consciência não pode ser outra coisa que não o “Ser consciente” em suas manifestações históricas concretas, para o qual ele inicialmente usa o termo alemão *bewusste Sein*, conforme o texto marxiano original, ao qual recorreremos para corroborar o argumento: „Das **Bewusstsein (consciência)** kann nie etwas anderes sein als das *bewusste Sein (Ser consciente)*, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess (*processo de vida real*)⁶²“ (MARX, 2016d, p. 42; 2007, p. 94, grifo meu). Isso nos permite interpretar a ênfase marxiana ao caráter consciente (*bewusste*) do ser humano tomado como um todo (*Ganze*) que envolve o seu processo de vida (*wirklicher Lebensprozess*) real fundado no trabalho (*Arbeit*). Apesar desta passagem se referir ao período de 1845/46, já desde 1844, Marx reabilitou na sua crítica o caráter filosófico e ontológico da atividade (*Tätigkeit*) colhido em Hegel⁶³, ou melhor, da consciência (*Bewusstsein*) humana como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) inseparável da totalidade que a enforma enquanto ser consciente (*bewusste Sein*) objetivo, efetivo, e mais do que isso, enquanto um ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Mesmo ainda em 1844, Marx já demonstrava ter

⁶² Diz Marx nessa passagem d’*A Ideologia Alemã (Die Deutsche Ideologie)*: “A consciência [*Bewusstsein*] não pode ser jamais outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX, 2007, p. 94, tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano).

⁶³ Ainda jovem, nosso crítico irá partir do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*, o que justifica no fato de Hegel enxergar a relevância do trabalho: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho.” (MARX, 2008, p. 123).

clareza de uma concepção da consciência em sua totalidade (*Totalität*) histórica e social, ou seja, simultaneamente como indivíduo e sociedade:

Minha consciência universal (*allgemeines Bewusstsein*) é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social (*gesellschaftliche Wesen*), é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal (*allgemeines Bewusstsein*) é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a atividade (*Tätigkeit*) da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência teórica enquanto ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” (*Gesellschaft*) como abstração frente ao indivíduo. **Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen** (O indivíduo é o ser social). (MARX, 2008, p. 107; 2014, p. 67, grifo nosso).

Estes são os primeiros construtos que iremos explorar por meio do itinerário que seguiremos a partir daqui até chegar na crítica marxiana da sociedade capitalista sob a influência da fenomenologia e da lógica hegelianas – conforme sinalizamos na introdução, como uma embocadura que se afasta da tutela do “materialismo histórico dialético”, e se aproxima muito mais da perspectiva da Teoria Crítica contemporânea e da *New Dialectics*⁶⁴. Neste escopo, a contribuição original desta tese se dá à medida que elaboramos o acesso ontológico-dialético para uma atualização da crítica da ideologia como uma autocrítica da realidade moderna desvendada na crítica do capital a partir da sua razão social imanente: a forma do valor. E como este gera determinações para o conteúdo das relações sociais que aparece aos indivíduos sob a forma mercadoria na maneira como este conteúdo é vivenciado.

Como vimos, toda filosofia anterior a Hegel, de uma maneira ou de outra, tomava a consciência apenas no campo epistemológico do conhecimento como a certeza do sujeito que percebe a sua realidade enquanto algo exógeno, como fizeram, desde o francês René Descartes, com a famosa máxima “Ego cogito ergo sum” (do latim: “Eu que penso, logo existo”), também o irlandês George Berkeley, com seu sintético aforismo “Esse est percipi” (do latim: “Ser é ser percebido”), passando pelo empirismo de John Locke até chegar em Condillac com sua gramática voltada para o caráter universal da linguagem enquanto arte de falar ou ato de expressar pensamentos por meio de signos inventados pelos homens. Este último foi seguido pelos ideólogos franceses representados por Destutt de Tracy com sua “ciência das ideias” enquanto lógica geral em acordo com uma “ciência dos signos” (uma gramática geral). Tracy foi contemporâneo da revolução copernicana disparada pela filosofia crítica de Kant na

⁶⁴ Vide explanação na introdução deste trabalho.

Alemanha⁶⁵ – embora o francês fosse bem mais jovem do que o alemão –, assim como resgatamos anteriormente.

Ao contrário destas variadas vertentes, sugerimos a leitura de que Hegel assume não apenas a posição do sujeito que percebe, mas sobretudo do sujeito que se autoproduz subjetivo e objetivamente por meio de um processo antagônico que envolve simultaneamente rupturas e continuidades (contradições) entre, de um lado, o conteúdo (*Inhalt*) produzido socialmente por este sujeito, e de outro, a forma (*Form*) como este conteúdo é simultaneamente vivenciado e assimilado pela própria consciência que o produziu a partir de sua relação (*Verhältnis*) subjetivo-objetiva com o seu ambiente. Este processo antagônico entre conteúdo e forma é o nervo do movimento (*Bewegung*) de formação daquilo que os indivíduos reconhecem e vivenciam como real (*Wirklich*) na composição da própria relação entre realidade e consciência determinada pela atividade (*Tätigkeit*) e pelo agir (*Thuns*) como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) fundada no trabalho (*Arbeit*). Este movimento é dotado de uma astuciosa razão que historicamente, entre arduas sutilezas, se apresenta solidária da ideologia.

O primeiro diferencial de peso com relação a toda tradição da lógica formal anterior a Hegel, é que essa perspectiva não permite análises unilaterais sob inferências de causalidade ou dicotomias engessadas. Podemos distinguir as partes de um todo e seus movimentos, mas não separa-las, nem estabelecer oposições definitivas entre essas partes, salvo sob a fragmentação do Entendimento (*Verstand*), que Hegel situa a sua expressão mais sofisticada em Kant, ao mesmo tempo que propõe a superação dialética (*Aufhebung*) deste por meio daquilo que nomeia como Razão (*Vernunft*)⁶⁶. Neste ponto é que situamos o acesso ontológico⁶⁷ à racionalidade social imanente ao problema da ideologia, sob uma ontologia dialética, isto é, capaz de recuperar a unidade lógica dissolvida pela fragmentação do Entendimento (*Verstand*).

⁶⁵ Como vimos, Kant publica a *Crítica da Razão Pura* por volta de 1781, enquanto Tracy traz a público *Elementos da Ideologia* somente no início do século XIX.

⁶⁶ É até redundante dizer que a categoria da Razão (*Vernunft*) é um ponto fundamental nessa elaboração, e será tratada não somente logo de entrada, mas também ao longo de todo este trabalho.

⁶⁷ Este acesso representa a leitura elaborada nesta tese enquanto sua fundamentação teórico-metodológica.

2 A RAZÃO DIALÉTICA DO REAL: A REALIDADE CONSCIENTE COMO PROCESSO QUE SE REALIZA POR MEIO DA IDEIA

“Hegel's dialectics is a continual source of irritation⁶⁸.”

Hans-Georg Gadamer⁶⁹

As condições teóricas gerais para uma crítica global dos conteúdos e formas sociais da sociedade moderna são encontradas na dialética e no sistema hegelianos como razão (*Vernunft*) ontológica da unidade (*Einheit*) entre saber (*Wissen*) e agir (*Thuns*) ancorada concretamente no trabalho (*Arbeit*). Como vimos, na forma como toda a tradição filosófica desenha a relação entre sujeito e objeto, o lógico (*das Logische*) é tomado separado do indivíduo – seja em Descartes, Berkeley, Locke, Destutt de Tracy ou Kant. Ao contrário, no sistema hegeliano, o processo lógico não é mais algo exógeno, mas está situado no próprio modo de ser da realidade humana enquanto vida consciente. Hegel situa o conceito como substância (*Substanz*) do próprio ser, desde o indivíduo até a sociedade.

Em Hegel, podemos dizer que a vida e a realidade humanas se definem como um ser ativo no qual o agir (*Thuns*) é autoprodução⁷⁰ consciente-de-si (*Selbstbewusstsein*). Nesta direção, a consciência (*Bewusstsein*) é o único fenômeno que se define a si mesmo, que não apenas se auto-examina, mas sobretudo se autoproduz; e só se auto-examina precisamente porque se autoproduz. A consciência é simultaneamente a certeza do sujeito frente a sua realidade, mas também é essencialmente a produção subjetiva e objetiva dessa própria realidade que o sujeito se dá como obra sua, mesmo que, sob o estranhamento (*Entfremdung*), possa ocorrer deste sujeito não se reconhecer no objeto produto da sua própria atividade (*Tätigkeit*), sobretudo enquanto cultura (*Bildung*), que Hegel descreve como o espírito alienado de si mesmo [*Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*] na seção B do capítulo VI [VI. *Der Geist*] da *Phänomenologie* (HEGEL, 1999a, p. 264)⁷¹. E o próprio estranhamento (*Entfremdung*) só se torna possível precisamente porque essa realidade consciente é produto de si mesma, que se

⁶⁸ Livre tradução do presente autor: “A dialética de Hegel é uma fonte contínua de irritação”.

⁶⁹ In: *Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies* (GADAMER, 1976, p. 3, *Foreword*).

⁷⁰ Como destaca Konder (1991, p. 92): “Marx exaltou a genialidade da concepção hegeliana do homem como um ser que se criou a si mesmo e continua se criando (o processo de autocriação constante) através de sua atividade específica, que é o trabalho humano. Hegel pensou essa autocriação e também seu avesso: a exteriorização e o estranhamento do sujeito humano naquilo que ele põe na realidade objetiva. Para Marx, no entanto, o acerto fundamental dessa concepção ficava prejudicado pela extrema abstratividade do desenvolvimento que Hegel lhe deu.”

⁷¹ Diz ele sobre a cultura na *Fenomenologia*: “Portanto, esse espírito não constrói para si apenas um mundo, mas um mundo duplo, separado e oposto” (HEGEL, 2008, p. 337).

exterioriza de si – subjetivo e objetivamente –, mas continua estabelecendo relação consigo mesma, ainda que de forma estranhada. Por sua vez, o estranhamento é algo real, concreto e objetivo, e não apenas uma platitude subjetiva. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel explica que

[...] conceito (*Begriff*) e objeto (*Gegenstand*), o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência (*Bewusstsein*) mesma. [...] Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação (*Vergleichung*): é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto (HEGEL, 2008, p. 79; 1999a, p. 59).

Em outra passagem da obra em tela, acrescenta Hegel: “A obra é a realidade que a consciência de dá.”⁷². Portanto, o caráter auto-produtivo da consciência é um traço ontológico imanente e que diz respeito a sua própria constituição concreta; disso decorre que ela é a sua própria medida; somente ela mede suas quantidades e avalia suas qualidades como unidade dialética das suas diferenças; ela é o seu conceito (*Begriff*); e o seu próprio conceito simultaneamente em si e para si é o seu saber (*Wissen*); e o seu saber é realidade (*Wirklichkeit*) como obra (*Werk*) sua, não apenas como realização subjetiva, mas também materialmente (objetiva), o que põe toda objetivação como subjetivada, e que nos desautoriza a falar isoladamente em objetividade. Nas palavras de Maria Lourdes Borges:

Na filosofia de Hegel, lógica e ontologia estão interligadas: não é possível uma ontologia enquanto um estudo do ser como algo separado do pensamento. A filosofia deve tratar do ser enquanto constituído pelo pensamento, no sentido de que a razão contida potencialmente no ser é por ele revelada. Tomados isoladamente, homem e mundo são para Hegel abstrações. A filosofia, que deve ser um sistema em movimento, que visa à unificação entre o sujeito que conhece o objeto – o homem – e o objeto – o mundo – que é conhecido pelo sujeito. Para que a ciência seja possível, torna-se necessária a superação, tanto da filosofia anterior, como da atitude ingênua do conhecimento que se ancora numa separação entre o sujeito cognoscente e seu objeto de conhecimento (BORGES, 2009, p. 16).

Se, por um lado, é um equívoco falar em uma objetividade de forma isolada incorrendo em algum objetivismo; por outro lado, também é fácil cair na tentação de falar em termos puramente subjetivos sob uma embocadura idealista, pelo que podemos ilustrar de forma mais

⁷² „Das Werke ist die Realität, welche das Bewusstsein sich gibt.“ Cf. 2008, p. 283; 1999a, p. 220.

frouxa (e talvez mais didática), por meio de uma analogia por paráfrase com o verso atribuído ao poeta brasileiro Mário Quintana, e dizer que a consciência é justamente essa coisa em nós que se pergunta o que é a consciência⁷³; mas é preciso cautela, pois essa visão ainda pode acabar por cair no equívoco de separa-la do sujeito, tendo em vista que a assume como uma coisa “outra” presente em mim ao modo cartesiano, como se fosse possível separa-la do eu quando, na verdade, sob a óptica hegeliana a consciência é a constituição daquilo que somos. Todavia, se é possível falar dela como uma coisa “outra”, é precisamente porque a consciência, por ser autoprodução, é capaz de se espelhar e se referir a si mesma; ela pode se tornar objeto para si mesma justamente porque é o seu próprio objeto, como ilustra o verso em tela. A essa visão ontológica está consignada toda filosofia de Hegel. Mas, se a visão do poeta nos provoca certa confusão pelo “vazio” no qual nos envolve essa ilustre desconhecida como uma perturbadora sensação de auto-desconhecimento, digamos que Hegel resolveu encarar justamente o desafio de enfrentar esse “vazio”.

Por outro turno – permita-nos o leitor uma brevíssima digressão teórico-metodológica para sinalizar outras abordagens de viés ontológico, embora bem diferentes da nossa –, conforme descreve Sérgio Fernandes em seu artigo *Qualidade e Quantidade: a consciência na ciência e na filosofia contemporâneas*⁷⁴ (1996), as pesquisas sobre a consciência se expandiram muito e por diversas áreas. Neste artigo – que é uma versão reduzida do quarto capítulo de um estudo mais amplo publicado no livro *Filosofia e consciência: uma investigação ontológica da consciência* (1995) –, Fernandes oferece um exaustivo balanço do que ele criativamente nomeia como uma “rebelião contra Descartes” para caracterizar o rumo das pesquisas sobre a consciência entrecruzadas entre a filosofia, a psicanálise, a psicologia e as neurociências.

Destarte, a neurociência, juntamente com a neurobiologia, pelas possibilidades dos avanços tecnológicos, vem ganhando bastante espaço no debate científico da consciência atrelado ao trabalho filosófico, pelo que surgiu um campo de estudo denominado de filosofia da neurociência – já estabelecido em grandes escolas como a Universidade de Ottawa (EUA) e a Universidade de Copenhague (Dinamarca). Neste arco teórico, o filósofo e psicólogo Prof. Dr. Carlos Lyra (UEPI), juntamente com o filósofo e Prof. Dr. Gabriel Mograbi (UFMT) e o

⁷³ Não exatamente sobre a consciência, mas sobre a alma humana escreveu o poeta Mário Quintana: “A alma é essa coisa que nos pergunta se a alma existe”.

⁷⁴ Neste trabalho Fernandes discute abordagens da neurobiologia e da neurociência em confronto com a psicologia, a psicanálise e a filosofia. No seu balanço, de forma sincrônica, aparecem as contribuições de nomes como Sigmund Freud, William James, J. H. Crook (1980), R. Dawkins (1976), D. Dennet (1987;1991), G. Edelman (1989; 1992), D. Flanagan (1992), J. Fosten (1991), S. Harnad (1982), D. Hodgson (1991), N. Humphrey (1992), J. Jaynes (1976), B. Libet (1982), R. Ornstein (1991), R. Penrose (1994), E. Pöpper (1989), R. Rorty (1993), I. Rosenfield (1988), D. Rosenthal (1986), entre outros.

Olhamos para a consciência como coisa garantida por que é tão disponível, por ser tão simples de usar, tão elegante nos seus aparecimentos e desaparecimentos diários. No entanto, todas as pessoas, cientistas incluídos, ficam perplexas ao pensar em tal fenómeno. De que é feita a consciência? Parece-me que terá de ser a mente com algumas peculiaridades, visto que não podemos estar conscientes sem uma mente da qual podemos ter consciência. mas de que é feita a mente? Virá do ar, ou do corpo? As pessoas inteligentes dizem que vem do cérebro que se *encontra* no cérebro, mas a resposta não é satisfatória. Como é que o cérebro *faz* a mente? Especialmente misterioso é o facto de ninguém ver a mente dos outros, consciente ou não. Podemos observar-lhes o corpo e o que fazem, dizem ou escrevem, e podemos opinar com algum conhecimento quanto àquilo em que estarão a pensar. No entanto, não podemos observar-lhes a mente e apenas nós próprios somos capazes de observar a nossa, a partir do interior, e através de uma janela bem estreita. As propriedades da mente, já para não falar da mente consciente, apresentam-se de uma forma tão díspar daquelas da matéria viva visível, que as pessoas atentas se interrogam sobre a forma como um processo – a mente consciente – se funde com os outros processos – as células vivas que se unem em aglomerados a que chamamos tecidos (DAMÁSIO, 2010, p. 19-20).

Vemos que, ao longo dos anos posteriores a Hegel e até os dias atuais, entre filósofos e cientistas, via de regra, os questionamentos em torno da consciência ainda abordam o problema isolando-o em uma dimensão específica *per se*, seja no cérebro, na mente, na alma ou na própria consciência tomados, cada um, em separado num sentido fortemente carregado de resquícios cartesianos, apesar de toda rebelião contra Descartes – a “filosofia da mente”⁷⁶, embora não seja nosso terreno de investigação, tem oferecido importantes discussões neste campo. Nesta breve digressão, tentamos apenas destacar que, estando sempre orientado por princípios, conceitos ou ideias, a consciência se mantém como um problema filosófico acerca do qual ainda temos muito o que aprender. E Hegel parece ainda ter muito o que nos ensinar enquanto fonte de concepções mais gerais, pois mesmo sob os limites do seu tempo, ainda entre os séculos XVIII e XIX, ele não se intimidou em enfrentar o mistério como algo que nos constitui, pelo que, considerando a filosofia sob um espírito científico, elaborou o que nomeamos como um acesso ontológico para encarar o problema sob uma perspectiva dialética de globalidade, que ele nomeia como totalidade (*Totalität*) sob um desenho peculiar da razão (*Vernunft*) humana.

⁷⁶ Para uma discussão abrangente acerca da intrincada relação entre mente, cérebro e consciência em suas diversas ceumias epistemológicas entre filosofia e ciência, ver a novíssima coletânea organizada por Claudio Luiz Chitolina, José Aparecido Pereira e Rodrigo Hayasi Pinto, intitulada *Mente, cérebro e consciência – um confronto entre filosofia e ciência* (2017).

É nesta direção que enxergamos a atualidade de Hegel⁷⁷ e seu sistema como a pedra filosofal da consciência – pelo que, obviamente, isso não significa que o pouparemos da crítica.

Para superar esse “vazio” sem recair nas dicotomias tradicionais ou nos loops da lógica formal, Hegel busca a racionalidade imanente ao processo ativo de formação da consciência como movimento (*Bewegung*) dialético que tem a razão (*Vernunft*) a partir do indivíduo abordado em sua totalidade (*Totalität*) como atividade (*Tätigkeit*). A esta racionalidade imanente ele nomeia Espírito (*Geist*), sem qualquer misticismo ou ideia de volitação alusiva a uma entidade metafísica que paira sobre os seres humanos – o que iremos demonstrar em pormenores ao longo deste trabalho. O fundamento do Espírito é concreto: a atividade consciente objetiva que define o modo de ser humano. Na sua forma de conceber o indivíduo, Hegel enxerga sua efetividade (*Wirklichkeit*) mediatizada pelo agir (*Thuns*) entre seu interior e seu exterior: desde a sua constituição biológica situada no corpo dotado de cérebro e mãos (interior), até a realidade exterior concebida simultaneamente como processo de progressão e produção da consciência como relação com o seu ambiente (exterior), que se materializa como linguagem e/ou como produto do trabalho e assim constrói aquilo que percebemos como real (*Wirklich*) e chamamos de realidade (*Realität*). Portanto, dizer que existe uma racionalidade imanente à realidade humana, e que essa realidade se constitui por essa racionalidade, mesmo que entre rupturas e continuidades, é o que ele sintetiza no famoso aforismo, tão repetido quanto incompreendido: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999b, p. 14; 1999c, p. 44)⁷⁸ – em livre tradução do presente autor: “O que é racional, é o real; e o que é real, é racional”. Desse modo, o real é racional, mesmo que esse racional se manifeste afirmando-se pela sua própria negação, entre rupturas e continuidades, o que Hegel identificou como contradições (*Widersprüche*). Assim, o racional inclui também o irracional (não-racional) como sua própria negação imanente, do mesmo modo que o real significa e também inclui a “ilusão” enquanto uma fundamental esfera de virtualidade como parte da própria realidade, assim como iremos demonstrar ao longo desta exposição.

⁷⁷ Não é por coincidência que, em larga medida, nos alinhamos com a obra da Profª. Maria de Lourdes Borges (UFSC), intitulada *A atualidade de Hegel* (2009). Embora, não sem ressalvas, sobretudo com relação a alguns comparativos que ela traça entre Hegel e Marx – que não é o caso de discutir aqui.

⁷⁸ Neste caso em particular, diferente como é de costume, não fazemos alusão a traduções em língua portuguesa. Trazemos entre parênteses as referências originais (em alemão) correspondentes as duas obras hegelianas nas quais aparece o aforismo. Primeiro nos *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Princípios da Filosofia do Direito*); e em seguida, Hegel a repete na *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Resumo*).

2.1 O indivíduo como atividade consciente objetiva

Começamos pela concepção hegeliana do indivíduo como uma dialética entre o seu interior (*Innere*) e o seu exterior (*Äußere*) mediada pelo agir (*Thuns*), pela atividade (*Tätigkeit*), assim como podemos ler na *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*):

A boca que fala, a mão que trabalha (*arbeitende*) – e também as pernas, se quiserem – são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir (*Thuns*) como agir ou o interior (*Innere*) como tal. Todavia, a exterioridade (*Aeußerlichkeit*⁷⁹) que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato (*That*), como uma efetividade (*Wirklichkeit*) separada do indivíduo (*Individuum*). Linguagem (*Sprache*) e trabalho (*Arbeit*) são exteriorizações (*Aeußerungen*) nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro (*Anderem*). Assim tanto se pode dizer que essas exteriorizações exprimem demasiado o interior, como dizer que o exprimem demasiado pouco. Demasiado – porque o interior mesmo nelas irrompe [...]. Demasiado pouco – porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro [...] (HEGEL, 2008, p. 224; 1999a, p. 173, grifos meus).

Temos assim uma proposição ontológica na qual o indivíduo é para si afirmando-se na sua própria negação, seja como algo para si mesmo, seja como parte de um todo que se move socialmente por meio do agir (*Thuns*) para fora de si enquanto exteriorização como produto do trabalho ou expressão prática da consciência na forma de linguagem. Na suprassunção (*Aufhebung*) de si mesmo, o indivíduo consciente se nega e se conserva à medida que, simultaneamente, se faz e se pensa; e pensando a si mesmo é que se faz, à medida que constrói a sua realidade, o que inclui a si mesmo, para então ser o que é – não um ser dado e estático, mas sobretudo tempo e história mediatizados; numa palavra: movimento (*Bewegung*). O agir representa a essência (*Wesen*) do todo (*Ganze*) que define a consciência, mesmo que em toda sua característica e intrigante indeterminação.

Portanto, surge no indivíduo mesmo, a oposição (*Gegensatz*) que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência (*Bewegung des Bewußtseyns*), quanto o ser fixo da efetividade fenomenal (*erscheinenden Wirklichkeit*) – efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, a sua.

⁷⁹ No alto alemão arcaico de Hegel, a grafia moderna da sílaba “Äu” era grafada como “Aeu”. Optamos por, exclusivamente nas citações intercaladas (ou integrais), preservar a autenticidade do texto e reproduzir a grafia original, assim como encontramos na edição aqui utilizada da obra principal (*Hauptwerke*) de Hegel. Obviamente, aparecerão vários outros casos, envolvendo outros termos, para os quais a grafia arcaica será aqui reproduzida, a exemplo de “Bewußtseyn” (com y e ß), ao invés de “Bewusstsein”, como a palavra “consciência” é grafada no alemão moderno.

Esse ser – o corpo (*Leib*) da individualidade determinada (*bestimmten Individualität*) – é a sua originariedade (*Ursprünglichkeit*), o seu “não ter feito” [...] Esse todo (*Ganze*) abrange em si os lados fixos determinados e originários, e [também] os traços que somente surgem mediante o agir. Esse todo é; e este ser é a expressão do interior, do indivíduo posto como consciência e como movimento (HEGEL, 2008, p. 222-223; 1999a, p. 171-172, grifos meus).

Em outra passagem ainda dentro deste mesmo capítulo da *Fenomenologia*, Hegel acrescenta que “O todo é interpenetração semovente da individualidade e do universal” [„Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen“] (HEGEL, 2008, p. 290; 1999a, p. 226); ou seja, esse todo abrange simultaneamente, tanto a constituição originária do indivíduo biológico, como também os momentos que se universalizaram historicamente a partir do agir (*Thuns*). Isso põe o indivíduo propriamente no mundo como consciência e realidade estabelecidas como uma relação social ativa que por meio do trabalho constitui o ser humano como vida consciente. Em outras palavras, o indivíduo aparece aqui definido sob uma perspectiva de globalidade semovente regida por dois movimentos simultâneos: de um lado, sua efetividade fenomenal (*erscheinenden Wirklichkeit*) constituída biologicamente no seu corpo enquanto natureza originária (*ursprüngliche Natur*), nomeada por Hegel de *Ursprünglichkeit*, que pode ser traduzido pelo neologismo “originariedade” – como vemos no trecho supracitado – assim como também, de forma mais simples, como “naturalidade”; e de outro lado, como o movimento objetivo da consciência definido no agir no qual essa “originariedade” interior se irrompe para fora na forma de exteriorizações como linguagem e como trabalho. Enquanto um Todo (*Ganze*), Hegel observa que o agir que dispara a negatividade (*Negativität*) consciente em sua generalidade e se exterioriza como linguagem (*Sprache*) e como trabalho (*Arbeit*) consiste no que ele denomina como a *allgemeine menschliche Gestalt* (HEGEL, 1999a, p. 222), que Paulo Meneses traduz como “figura universal humana” (HEGEL, 2008, p. 222). Temos assim uma definição ontológica e rigorosamente dialética do gênero humano ou da sua essência genérica (*Gattungswesen*) – termo ao qual Marx se apegará fortemente em seus *Manuscritos de 1844* – fundada na atividade (*Tätigkeit*) consciente objetiva ou auto-atividade (*Selbsttätigkeit*).

Hegel aponta que o “O verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato (*Tat*); nele, a individualidade é efetiva e é ela que suprassume (*aufhebt*) o ‘visado’ [...]” (Ibidem, p. 231). O “visado” (*Gemeinte*) para Hegel é o ser sensível imediato (*sinnliche unmittelbare Sein*), em sua aparência (*Schein*) e ainda carente de mediações. E a individualidade que o suprassume (*aufhebt*) é aquela abordada sob a perspectiva da totalidade na figura da razão (*Vernunft*) –

tendo em vista que estamos lendo justamente o capítulo V da *Fenomenologia: Certeza e Verdade da Razão* (*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*), embora será inevitável ter que resgatar de forma sincrônica na obra principal de Hegel, as demais categorias que possibilitam a perspectiva da razão no seu significado dialético para o debate historicamente acumulado na filosofia moderna. Em outras palavras, somente como efetividade mediatizada pelo agir é que o ser humano se constitui como realidade consciente, mas como diz Hegel, “o agir mesmo não é outra coisa que a negatividade” (Ibidem, p. 278).

2.2 O trabalho e a linguagem como a urdidura dialética da negatividade

“A contradição testemunha antagonismos na realidade”
Theodor W. Adorno

Como diz Adorno (2013, p. 165), “O nervo da dialética como método é a negação determinada”. Somente o negativo (*Negative*) do suprasumir permite ir além da aparência por meio das mediações. O moto gerador desse movimento se dá por meio da negatividade e sua destruição criativa situada no agir (*Thuns*) consciente, no ato (*Tat*) enquanto autoconsciência e auto-atividade (*Selbstbesttätigkeit*). Todo este processo está assentado originalmente no trabalho (*Arbeit*), como processo de negatividade criadora na relação do ser humano com a natureza e consigo mesmo. Hegel enxerga a negatividade (*Negativität*) presente na própria natureza (*Natur*), como descreve no prefácio da *Fenomenologia*:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí (*Daseyn*) da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza (*Natur*) fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (*Ganze*) (HEGEL, 2008, p. 26; 1999a, p. 10).

No entanto, essa negatividade não corresponde ainda ao movimento dialético propriamente dito, pois este pressupõe a consciência (*Bewusstsein*) – que em sentido rigoroso, está ausente no movimento botão-flor-fruto. Sendo assim, é no agir humano mediatizado entre subjetividade e objetividade, como indivíduo que constrói sociabilidade, que desponta a negatividade dialética, conforme delinea Kojève:

[...] a bolota, o carvalho e a transformação da bolota em carvalho (assim como a evolução da espécie ‘carvalho’) não são dialéticos; já a transformação do carvalho em mesa de carvalho é uma negação dialética do dado natural, isto é, a criação de algo essencialmente novo: o homem, porque trabalha o carvalho, tem uma ‘ciência’ do carvalho, da bolota, etc. (2002, p. 445).

O pensamento e todo conhecimento decorrem do evoluir do agir consciente. E isso se justifica no fato de que, em sua visão ontológico-dialética, o sujeito é revelado não apenas como o ser que percebe a realidade em seus fenômenos, mas sobretudo como o ser que se reconhece na realidade enquanto obra que a sua própria atividade (*Tätigkeit*) lhe dá; ou como Hegel denominou em sua ontologia, o ser como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*); nas palavras do próprio: “O indivíduo não sabe o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (HEGEL, 2008, p. 280). Por conseguinte, assim desenha Hegel o processo de trabalho no movimento do agir enquanto atividade consciente objetiva.

No agir (*Thuns*) e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. Primeiro, o agir está presente como objeto, e justamente como objeto que ainda pertence à consciência, [ou seja], como fim. Desse modo se opõe a uma efetividade (*Wirklichkeit*) presente. O segundo momento é o movimento do fim, representado com em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da passagem mesma, ou o meio. O terceiro momento afinal é o objeto (*Gegenstand*) – quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cômico como seu, mas quando vai para fora do agente e é para ele, como um Outro (*Anderes*) (HEGEL, 2008, p. 278-279; 1999a, p. 217, grifos meus).

Essa figura (*Bild*) apresentada por Hegel a partir do agir situado no indivíduo representa a formação (*Bildung*) universal do ser humano, e não se restringe ao trabalho ou aos objetos do trabalho apenas em determinada sociedade ou época; como, por exemplo, vemos em Marx, pra quem essa formulação foi considerada certa, embora muito “abstrata”, pelo que a crítica da economia política marxiana a redesenha mirando no trabalho como processo de produção material de valores de uso, e posteriormente, de mercadorias – e por esse motivo é que a atualização marxiana é pertinente e certa, embora não está livre de equívocos; pelo que a resgataremos em sequencia. Entretanto, se nos disserem que o trabalho é que produz o conteúdo material da vida social, concordamos, mas replicamos ser preciso lembrar que o trabalho, como atividade objetiva consciente só ocorre sendo dito – com isso, de modo algum estamos dizendo que Marx relega completamente a linguagem, mas apenas que, pelo seus objetivos, embora ele a enxergue de fato e a defina materialmente como uma expressão prática da consciência – como

podemos ler em *A Ideologia Alemã*⁸⁰ –, irá concentrar seus esforços no trabalho com vistas à crítica da sociedade capitalista – tarefa impossível para Hegel, por motivos óbvios.

Na leitura que fazemos, linguagem e trabalho são elementos de igual peso; ao contrário do objetivismo⁸¹ que prioriza o trabalho em detrimento da linguagem. Em suma, a linguagem surge dentro do mesmo processo evolutivo no qual o *Homo Sapiens* realiza trabalho a partir do agir, que é atividade simultaneamente subjetivo-objetiva. Só existe trabalho sendo dito e tendo a consciência como constituição perpétua em todos os seus momentos. Primeiro apenas subjetivamente para si, como fim apenas idealizado; depois para fora de si à medida que se exterioriza no mundo como linguagem e como subjetividade materializada por meio do processo de trabalho que adquire a forma de um objeto (produto do trabalho) como um Outro perante a consciência trabalhadora – Outro que pode ser tanto uma ideia como uma coisa. Com isso, queremos deixar a seguinte questão de base, que pretendemos explorar em profundidade nesta tese: por meio do trabalho, a consciência produz não apenas objetos materiais, mas também se constitui como realidade consciente, isto é, produz realidade como uma Coisa outra, um Outro, que se defronta diante dela ao mesmo tempo que também é conduto de passagem e mediação por meio da qual a consciência se refere a si mesma a partir da diferenciação entre si mesma e sua realidade como objeto, terreno no qual ocorre o entrecruzamento de perspectivas com outros indivíduos e outras formas de consciência que funda a própria consciência como produto social por meio do reconhecimento – este último, conceito relevante na filosofia hegeliana, assim como largamente explorado no debate contemporâneo, haja vista a larga produção do filósofo contemporâneo Axel Honneth⁸² na elaboração da sua teoria do reconhecimento.

⁸⁰ Na obra escrita a quatro mãos, Marx e Engels claramente reproduziam as ideias hegelianas – embora sob certo objetivismo materialista que separa a linguagem do trabalho – trataremos disso no próximo capítulo: “[...] descobrimos que o homem tem também ‘consciência’. Mas esta também não é, desde o início, consciência ‘pura’. O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

⁸¹ Segundo Alvin Gouldner, “Hay dos formas de objetivismo y, por ende, a este respecto, dos tipos de ideología. Uno de ellos es el ‘objetivismo idealista’, que subraya las bases lógicas, intelectuales o lingüísticas del discurso, y simultáneamente da por sentado el fundamento ‘material’ o sociológico del hablante. La segunda es el ‘objetivismo materialista’, cuya atención se concentra en el basamento sociológico del hablante, pero oculta la naturaliza del discurso como fundado en el lenguaje, o teoría, y dependiente de él. A pesar de toda su crítica de la ideología, pues, el marxismo no trasciende toda ideología. La crítica de la ideología, la basada en el objetivismo idealista; pero el marxismo también engendró un objetivismo materialista, y permanece atado a la no reflexividad específica, lingüística, de una ideología materialista” (1978, p. 73). Voltaremos a essa questão na segunda parte desta tese.

⁸² Cf. HONNETH, 2014 (ainda sem tradução em língua portuguesa).

Toda essa dinâmica tem um elemento decisivo na ação (práxis) que a caracteriza: a negatividade como mediação advinda da característica mais visceral e primacial do ser humano: a autoprodução. A formação do ser consciente (*bewusste Sein*) ocorre por meio do trabalho (*Arbeit*) como relação portadora da negatividade essencial. E o trabalho é o processo por meio do qual a consciência se constitui aquilo que é. O trabalho é a racionalidade imanente à ontologia hegeliana; é o seu Espírito (*Geist*), sua Razão universal (*allgemeinen Vernunft*); válida em todas as épocas ao mesmo tempo que também se diferencia pelas particularidades de cada época, assim como também estabelece unidade entre determinada singularidade de uma época e o universal comum a todas as épocas por meio dessas próprias diferenças encontradas sob a inferência do particular. A mediação é precisamente a costura responsável pela unidade dialética entre o universal e o singular sob a inferência do particular – também este aspecto iremos esmiuçar ao longo da nossa argumentação.

Por sua vez, em Hegel, o sujeito é requalificado como o indivíduo concreto em sua efetividade assumida como a totalidade do movimento do agir consciente, que se desdobra em seus próprios momentos que se suprassumem pela negatividade imanente ao próprio processo que produz o objeto como exteriorização de si mesmo que a todo momento se refere a si mesmo como consciência que se afirma pela sua própria negação. No agir, ao mesmo tempo que se modifica, o indivíduo também se conserva; ao mesmo tempo que toma o exterior como objeto seu, também se torna objeto desse processo; seja para si ou em si como exteriorização objetivada no produto do agir que ganha forma independente no mundo. Assim, o objeto criado passa a se defrontar com seu criador como um Outro, pois adquire “existência” própria no mundo; se torna uma realidade, seja como uma ideia ou como uma coisa.

Na obra *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, na segunda seção da terceira parte, Hegel (1997, p. 169-181; 1999a, p. 165-179) situa concretamente o trabalho (*Arbeit*) compondo o fundamento do Sistema de Carências (*Das System der Bedürfnisse*) no interior da sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*). Ele chega a descrever como enxerga o trabalho enquanto fonte da riqueza socialmente produzida: “A classe industrial ocupa-se da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência advêm do trabalho (*Arbeit*), da reflexão, da inteligência e também da mediação das carências e trabalho dos demais.” (1997, p. 179; 1999a, p. 177).

Sem dúvida, é na *Fenomenologia* que nos deparamos com a formulação primacial de Hegel no tocante ao trabalho como conteúdo concreto da figura universal do indivíduo como auto-atividade situado no agir. Vejamos mais uma referencia na qual Hegel desenha a questão como um movimento universal da consciência na luta pelo reconhecimento.

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

Nesta passagem, Hegel trata da dialética do senhor e do escravo⁸³, o que nos serve para ilustrar o caráter social intrínseco à concepção do trabalho hegeliana. E neste caso, é no escravo que se encontra a relação fundante da vida consciente, pois é justamente o escravo que trabalha. Uma outra passagem anterior à supracitada, encontramos a observação de que o senhor se relaciona com a realidade (a coisa) por meio da mediação do escravo, o que ocorre como dominação, a saber:

O senhor se relaciona mediatemente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potencia sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal só vale para ele como um negativo. O senhor é a potencia que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potencia que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação] (HEGEL, 2008, p. 148).

Logo, entre o senhor e o escravo, este último representa a mediação ou o negativo da coisa (*Ding*) para com o primeiro; mas, é o escravo quem estabelece a relação negativa com a coisa propriamente em si por meio do processo de trabalho. Sendo assim, o escravo só vale para o senhor como um negativo – ponto fundamental para Marx na elaboração da sua ontologia do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) como base para a crítica da sociedade capitalista a partir do trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*); do que trataremos bem mais a frente.

Assim, o escravo se torna também a mediação do senhor para com a coisa enquanto produto do trabalho que garante o seu ser independente. Enfim, o escravo é o duplo negativo: é o negativo pois é a mediação do senhor para com a sua realidade formada pelo trabalho, e

⁸³ Por motivos óbvios, não há como discutir em profundidade a questão da dialética do senhor e do escravo aqui. Como verá o leitor, nos detivemos em algumas referências *an passant*, para corroborar nosso argumento de que Hegel não relega o trabalho em sua filosofia.

também é o negativo para com a própria realidade dos objetos que produz por meio do trabalho que, por sua vez, também é uma relação negativa à medida que destrói (suprime) e conserva (assume) simultaneamente como *Aufheben* (supra + assumir) para poder produzir seus objetos. O formar (*Bilden*) vem assim caracterizando a determinação primacial da negatividade dialética na formação (*Bildung*) do ser humano como uma ontologia dialética que recupera e dissolve, por meio da razão (*Vernunft*), as engessadas divisões operadas pelo entendimento (*Verstand*) – este último, que encontramos em Kant. Por isso que é na figura (*Bild*) da consciência-de-si que Hegel traz a dialética do senhor e do escravo como o silogismo da dominação.

E é no trabalho onde ele situa a verdade da consciência; o trabalho é o movimento no qual ela vem a ser sentido próprio mediante esse movimento que onde parecia haver um sentido alheio, a consciência pode se reencontrar e se reconhecer a si por si mesma na sua própria realidade enquanto obra sua. É o que representa para Hegel a unidade entre a consciência e a consciência-de-si, que separadas por si mesmas, também se reencontram por si mesmas na razão viva, isto é, na história. Hegel vislumbrou a superação da dominação nos ideais de igualdade difundidos pela Revolução Francesa.

Na filosofia hegeliana, a razão (*Vernunft*) se põe como a autoconsciência da realidade (*Realität*) elaborada como uma teoria dialética a partir das determinações ontológicas encontradas na sua efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto um todo (*Ganze*). Essa totalidade é composta de contradições⁸⁴ que afloram das próprias mediações entre sujeito e objeto postos enquanto unidade indissolúvel entre realidade e consciência, entre interioridade e exterioridade, entre universalidade e individualidade. Vemos que a consciência se desdobra em suas sucessivas figuras conforme Hegel apresenta na sua *Fenomenologia do Espírito*, ao mesmo tempo que a realidade (*Realität*) se constitui por uma relação ineliminável entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*), que se constitui simultaneamente como realidade imediata (*Realität*) e realidade efetiva (*Wirklichkeit*) na e para a consciência – retomaremos esse ponto mais a frente.

Em nossa leitura, sistematizamos teoricamente a formulação hegeliana a partir dessa embocadura da relação entre realidade e consciência sob a inflexão do agir que se desdobra como linguagem e como trabalho; o que, obviamente, inclui nosso objeto de trabalho: a crítica da ideologia enquanto forma social e sua atualização por meio de um acesso ontológico sob uma perspectiva de totalidade (*Totalität*). E por atualização denominamos rigorosamente não

⁸⁴ “A noção de contradição finalmente descrita por Hegel é esta: Podemos, provisoriamente, distinguir entre contradições subjetivas, contradições em nossos pensamentos, e contradições objetivas, contradições em coisas.” (INWOOD, 1997, p. 81).

uma crítica como recusa sumária e deliberada dos argumentos sobre os quais se constrói o sistema hegeliano, ao contrário, buscamos retifica-lo no sentido de atualiza-lo (como Hegel retificou Kant, e Marx retificou Hegel) aprofundando-o, ampliando-o pelo exame e pela demonstração do encadeamento e das transições que se realizam por meio de tensões e elisões entre os conceitos. É o que tentaremos desenvolver com maior profundidade daqui pra frente.

2.3 Totalidade e negatividade

„Das Wahre ist das Ganze“
[“O verdadeiro é o todo”]
Hegel⁸⁵

O uso de *Totalität* (*Totalidade*) por Hegel frequentemente remete a um todo abrangente⁸⁶: as totalidades são entidades que “pertencem em si e para si à razão, ao pensar do universal, intrinsecamente concreto” (HEGEL apud INWOOD, 1997, p. 309). Como os círculos concêntricos do inferno de Dante, o pensar sob a perspectiva do todo (*Ganze*) pode ser ilustrado por um círculo (*Kreis*) que se fecha sobre si mesmo como se formasse círculos (*Kreisen*) dentro de círculos (*Kreisen*). Assim ilustra o próprio Hegel na *Enzyklopädie* (I, §15):

Cada uma das partes (*Theile*) da filosofia é um Todo (*Ganze*) filosófico, um círculo (*Kreis*) que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo (*Kreis*) singular, por ser em si totalidade (*Totalität*), rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo (*Kreis*) de círculos (*Kreisen*), cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia (*Idee*) completa, que igualmente aparece em cada elemento singular (*Einzeln*) (HEGEL, 1995c, p. 55-56; 1999c, p. 56, grifo meu).

No decurso do itinerário que percorremos até aqui, desde os ideólogos franceses até Kant, a viragem hegeliana estabelece as bases para uma compreensão ontológico-dialética da relação entre realidade e consciência (*Bewusstsein*) que se totaliza no ser consciente (*bewusste Sein*) semovente na história enquanto um todo (*Ganze*) de mediações (*Vermittlungen*) paridas na unidade dos opostos que guarda o fundamento da vida (*Leben*) como uma totalidade (*Totalität*) social, isto é: a dialética entre interioridade e exterioridade como auto-atividade

⁸⁵ Cf. HEGEL, 1999a, p. 19; 2008, p. 36.

⁸⁶ Cf. INWOOD, 1997, p. 309.

(*Selbsttätigkeit*) que adquire consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) na razão (*Vernunft*). Essa totalidade ativa é compreendida como uma urdidura de mediações (*Vermittlungen*), cuja as manifestações se expressam na história por meio do evoluir histórico da Espírito (*Geist*) como realidade (*Realität*) objetiva que subjetivamente se percebe a si mesma na consciência como autoconsciência ativa em sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Vale lembrar que para Hegel, „Der Geist ist also Bewußtseyn überhaupt“ (1999a, p. 239) – em livre tradução: “O espírito é a consciência em geral”; trata-se da forma global da consciência. E a consciência é sempre movimento (*Bewegung*) no tempo, como sujeito e como história; e esse movimento se dá por meio de contradições (*Widersprüche*) disparadas na e pela negatividade (*Negativität*) imanente ao seu próprio desenvolvimento como um suprassumir (*Aufheben*). É chegado o momento então de adentrar à significação dialética do negativo (*Negativen*): o *Aufheben*. Nas palavras de Hegel,

O suprassumir (*Aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira [...] no negativo (*Negativen*): é ao mesmo tempo um **negar** (*ein Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*). [...] No entanto, o ser é um universal, por ter nele a mediação (*Vermittlung*) ou o negativo (*negative*). À medida que exprime isso em sua **imediatez** (*Unmittelbarkeit*), é uma propriedade distinta determinada. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo muitas propriedades desse tipo, sendo uma o negativo (*negative*) da outra (HEGEL, 2008, p. 96; 1999a, p. 72, grifo meu⁸⁷).

A essência (*Wesen*) do movimento (*Bewegung*), tanto da realidade quanto da consciência, é a negação (*Negation*); é a negatividade que dá sentido ao *Aufheben* enquanto dupla significação (negar e conservar) mediadora da relação entre realidade e consciência como um Todo (*Ganze*), e jamais tomadas de forma isolada. O alemão vernáculo para “negação” é *Verneinung*, de *verneinen* (“negar”), do qual advém o “não” (*nein*) para responder uma pergunta ou contradizer uma asserção. No entanto, Hegel prefere usar *Negation*, do latim *negare* (“negar”), assim como o verbo *negieren* (“negar”), o adjetivo *negativ*, o substantivo adjetivado (*das Negative* (“(o) negativo”), e o substantivo *Negativität* (“negatividade, ser negativo, ou o processo de negar”) (INWOOD, 1997, p. 236). Nesta passagem acima, vemos um detalhe importante: Hegel usa “*ein Negieren*” (“um negar”) como uma forma substantivada do verbo

⁸⁷ O grifo (negrito) se trata de destacar que neste trabalho usamos também o neologismo “imediatez” (*Unmittelbarkeit*), em alinhamento com o *Dicionário Hegel* de Michael Inwood, ao invés de apenas “imediatez”, conforme encontramos na edição brasileira utilizada, traduzida pelo Paulo Meneses. Importa compreender, de acordo com Inwood, que Hegel contrapõe imediato (*Unmittelbar*) com mediato (*Vermittelt*), e assim respectivamente opõe também mediação (*Vermittlung*) com imediatez ou imediatez (*Unmittelbarkeit*), mas para isso é comum usar o termo efetividade (*Wirklichkeit*). Todavia, ficará clara nossa preferência por imediatez, por este parecer estabelecer maior correlação com efetividade por meio da equivalência dos sufixos, o que facilita para fixar no pensamento e na memória (Cf. INWOOD, 1997, p. 217).

negar (*negieren*) para descrever um dos momentos que compõem o *Aufheben* (Suprassumir), e assim destacar que este é simultaneamente um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*) de uma realidade inicial que se eleva (no sentido de suprimir + assumir) para uma situação nova que tem seu corolário na suprassunção (*Aufhebung*), isto é, a negação de uma negação como um movimento fecundo que resulta em um novo ponto de partida positivo, uma realidade mediatizada em sua efetividade (*Wirklichkeit*), uma nova ideia (*Idee*) ou uma nova afirmação (*Affirmation*); por isso, para ele, quando algo é suprassumido (*aufgehoben*), torna-se ideal (*ideell*), o que significa realidade mediatizada ou “refletida” pela razão (*Vernunft*) como um momento de um Todo (*Ganze*) que também contém o seu oposto, e portanto, é concreto (*Konkrete*), e não abstrato. O concreto então se (re)define sob a razão dialética como um condensado de mediações revelados pelas determinações-reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*).

Sob a razão dialética, por meio da negatividade constituinte do ser reproduzida ao nível do pensamento, o pensar da consciência suprassume a certeza, a percepção e conhecimento sensoriais, o dado imediato que, pela sua aparência tangível, costumamos nos referir como concreto. Podemos tomar por exemplo uma cadeira de madeira. Olhamos para o seu assento liso, homogêneo e duro, tais características sensoriais é o ser imediato que se põe diante de mim. Todavia, após buscar as mediações por meio da racionalização científica da física, por exemplo, descubro que a cadeira se compõe de átomos com núcleos, elétrons, órbitas eletrônicas e até mesmo espaços vazios; isto é, eu alcanço as determinações-reflexivas por meio das quais a aparência da cadeira se afirma pela sua própria negação, ou seja, eu alcanço a essência do ser da cadeira à medida que a consciência suprassume (*aufhebt*) por meio da negatividade (*Negativität*) dialética do *Aufheben*, as propriedades aparentes de lisura, homogeneidade e solidez do assento de madeira da nossa cadeira. Desse modo, não há ilusão na aparência, mas apenas um estágio da consciência que tenho do objeto (a cadeira) que, por meio da razão, podemos alcançar uma outra esfera de realidade que se configura não como uma dimensão separada da aparência, mas como a própria essência que passa a se afirmar pela sua própria negação para a consciência, e que agora se define como essência. Aparência e essência são momentos que se suprassumem na composição da totalidade dialética e racional que define o real subjetivo e objetivamente. Por este simples exemplo, vemos que o ser imediato da aparência é o modo como o objeto se apresenta inicialmente à consciência, mas ele não está todo ali no dado da sua imediatidade. Há um movimento negativo entre o ser tangível e a subjetividade; da mesma forma que ocorre no movimento por meio do qual o ser se autoproduz. Como ser imediato, mediante a sensação do palpável e material, o ser é, portanto, objetividade;

e simultaneamente, como essência, por meio da reflexão e da mediação do negativo é subjetividade. Quem faz a mediação do objeto para a consciência é a razão, tanto como produção do objeto (agir) quanto como conhecimento (saber). A razão dialética é a reflexão consciente de si portadora do negativo constituinte do seu próprio ser consciente. É o agir do trabalho reabilitado ao nível da consciência que permite suprassumir a certeza sensível, a percepção e o entendimento, para alcançar a verdade racional revelada como o todo (Ganze) enquanto unidade entre aparência e essência. Somente ao nível da razão alcançada como consciência-de-si é que surge o mais concreto para Hegel, que é a totalidade concreta, e sua concretude se define pela condensação das mediações por meio das determinações-reflexivas. Por isso, para Hegel, a reflexão é a essência. E a ideia é o mais concreto, ao contrário do “concreto” tangível e imediato, pois este ainda carece de mediações, e por isso constitui a consciência do senso comum, que ele chama de certeza sensível – do que trataremos em maior profundidade a seguir.

2.4 O negativo e a mediação: o “concreto” se revela abstrato sob o trabalho do conceito

„Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch,
daß es die Vermittlung das negative an ihm hat“
Hegel, *Phänomenologie des Geistes*⁸⁸

Em livre tradução, podemos ler na epígrafe em tela a seguinte assertiva: “Mas por isso o ser é um universal, pelo fato de ter nele a mediação negativa” (tradução do presente autor). Para Hegel, o imediato, apesar de inicialmente assumir a aparência de um conteúdo concreto (*concrete Inhalt*), tangível, após a mediação da negatividade, se revela a mais abstrata e a mais pobre verdade⁸⁹. Esta é a situação encontrada na certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*).

⁸⁸ Cf. 1999a, p. 72.

⁸⁹ Uma nota digressiva, mas de pertinência transversal a nossa argumentação: nos *Grundrisse*, Marx demonstra ter plena consciência acerca desta elaboração hegeliana ao flertar com ela nessa passagem: “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, a unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação.” (MARX, 2011, p. 54). A partir disso Marx explica que no método tradicional da economia “a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata” (Ibidem, loc. cit.), enquanto que, no seu método dialético, “as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento.” Em seguida, dispara a sua crítica elaborada a partir própria dialética hegeliana e implementada sob o uso desta: “[...] Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto”. Não é o caso de entrarmos nos pormenores dessa questão agora que, por si só, já renderia

Vejamos então como Hegel requalifica as noções de abstrato e concreto dando voz ao próprio na *Fenomenologia*.

O conteúdo **concreto** (*concrete Inhalt*) da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) faz aparecer (*erscheinen*) imediatamente (*unmittelbar*) essa certeza como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinita, para o qual é impossível achar limite; nem fora, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se penetramos nele pela divisão no interior de um fragmento tomado dessa plenitude. [...] Mas, de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata (*abstrakteste*) e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é (HEGEL, 2008, p. 85; 1999a, p. 63, grifo meu).

Notemos que em alusão ao latim, Hegel prefere usar o termo “*concrete*” (vide grifo em negrito na citação acima), ao invés de *Konkrete*, que é o vernáculo alemão⁹⁰. Se investigamos a questão, percebemos que não se trata meramente de preciosismo, na verdade, o vernáculo alemão *konkret* e *das Konkrete* tem origem etimológica no particípio passado do latim, *concretus*, que denota o sentido de algo “formado ou crescido por agregação, condensado” (INWOOD, 1997, p. 41). Também foi no latim que por volta do século XVI, segundo Inwood (Ibidem, loc. cit), o termo *abstrahere*, literalmente “levar puxando, arrancar, retirar, (algo de alguma outra coisa)” deu origem, a partir do seu particípio passado *abstractus*, as palavras alemãs *abstrakt* e *das Abstrakte* (“o abstrato”), para assim caracterizar os produtos e o processo de *Abstraktion* (“abstração”).

O que Hegel concebe por abstrato (*Abstrakte*) na sua dialética, a exemplo da passagem supramencionada, é uma definição sofisticada e em muito diferenciada do *locus communis*. Neste caso, pensar abstratamente é tomar e suprassumir (*aufheben*) o fenômeno carente de suas mediações, isto é, em sua aparência (*Erscheinung*) e imediatidade (*Unmittelbarkeit*). Para esclarecer melhor a questão sugerimos primeiramente a distinção entre, de um lado, o **concreto imediato** (tangível), o ponto de partida efetivo (*wirken*) dos sentidos, da sensação, da intuição e da representação – como diz Marx nos *Grundrisse*; e de outro, o que denominamos **concreto mediatizado** – que se refere aquilo que o marxismo nomeia por “concreto pensado” –, o ponto

outra tese; mas deixamos um gancho de abertura para uma retomada posteriormente. No entanto, vale reconhecer que a filosofia hegeliana é tão sofisticada que transcende a si mesma, pois foi capaz de fornecer a Marx os elementos necessários para a sua própria crítica. Não de forma deliberada, mas Hegel concebeu as bases da sua posterior autocrítica.

⁹⁰ Algumas edições da *Fenomenologia* em língua alemã (Cf. HEGEL, 1987), a exemplo da editora Philipp Reclam, de Stuttgart (cidade natal de Hegel), não conservam mais essa grafia “arcaica”, talvez por julgar se tratar apenas de preciosismo, o que não é o nosso caso; por conseguinte, não utilizaremos esta edição, pelo que deixamos aqui apenas o adendo. Utilizamos a *Hauptwerke in sechs Bänden* (Obra principal em seis volumes) da Felix Meiner Verlag, Hamburg.

de chegada da razão dialética enquanto modo de proceder do pensamento crítico-dialético na leitura da realidade. Entre esses dois concretos está o abstrato (*das Abstrakte*), que também deve ser entendido sob dupla significação:

- i) Primeiro, como ponto de partida do método dialético, e nesta acepção o abstrato consiste no **resultado** da representação imediata e direta que fazemos das coisas tangíveis a partir dos sentidos e da sensação, isto é, do ser imediato, que corresponde ao **concreto imediato**. Neste primeiro sentido o abstrato é algo a ser suprasumido (*aufgehoben*), pois se trata daquilo no qual o concreto imediato se revela como resultado da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), pelo que ainda carece da mediação ou do negativo para a consciência. A este nível Hegel se refere como um plano de abstrações vazias que correspondem à representação sensível do concreto imediato;
- ii) Na sua segunda significação, o abstrato aparece como o **processo** de supressão (*Aufhebung*) da aparência do ser imediato e, portanto, é a abstração (*Abstraktion*) como modo de proceder (método dialético) da reflexão capaz de alcançar o concreto mediatizado como um condensado de mediações, onde Hegel situa a Ideia (*Idee*), que pra ele é algo concreto, pois somente nela se tem este condensado de mediações – esfera a qual ele se dedicará de forma pura na *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*. Essa esfera ideal só é válida se tomada como decorrente do processo de abstração que suprassume o próprio abstrato como resultado direto e ainda não-mediatizado da representação do concreto imediato (sensível) – do contrário, se reduzirá à ideia em sentido comum da mera representação da realidade na forma de ideias (abstrações vazias). Portanto, aquele abstrato (i) que é resultado da representação imediata do concreto imediato, por ainda carecer das mediações, agora se tornará o ponto de partida do pensamento ou da abstração (ii) como processo que se eleva daquele abstrato (reiteramos: como resultado da representação direta do concreto imediato e ainda carente de mediações) ao concreto mediatizado como elemento “abstrato” do pensar (da abstração), embora seja esta esfera mediatizada o plano mais concreto, por conter nele as mediações – e neste plano é que se encontra a ideia (*Idee*) como elemento central da dialética hegeliana; isto é, a ideia como concreto condensado de mediações, como totalidade (*Totalität*). Por isso Hegel dirá sobre a *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia* que “A lógica é a ciência da ideia pura, ou seja, da ideia como elemento abstrato do pensar” (1995c, p. 65).

Para ele, a lógica é a ciência do pensar, pelo que esclarece ainda mais na continuação da mesma passagem em tela: “A ideia é o pensar, não como pensar formal mas como totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a ideia dá a si mesma: [e] não que já tem e encontra em si mesma” (Ibidem, loc. cit.).

Para corroborar nossa compreensão, resumimos de maneira tautológica – em seguida daremos alguns exemplos mais didáticos: o primeiro sentido (i) do abstrato corresponde ao concreto imediato (tangível), que se chama abstrato precisamente porque será revelado posteriormente pela razão (*Vernunft*) como abstrato (**resultado**) no sentido de ser ainda “vazio” de mediações, embora, antes da crítica da razão dialética, aparece como concreto tangível para a certeza sensível, que o tem como ponto de partida da sensação, da representação e da intuição; e o segundo sentido (ii) é o abstrato como movimento (**processo**) da consciência enquanto abstração (*Abstraktion*) sob a batuta da razão (*Vernunft*). Este processo em sua globalidade é o que corresponde à totalidade (*Totalität*) hegeliana. Talvez agora se ponham a ferver os nossos neurônios, motivo pelo qual Leandro Konder (1991) se refere ao pensamento hegeliano como “A razão quase enlouquecida”, ou também porque Gadamer (1976, p. 3) diz que “A dialética de Hegel é uma contínua fonte de irritação”. Mas prossigamos rumo aos exemplos.

Os termos “concreto” e “abstrato” são intermutáveis na dialética hegeliana e, portanto, só são inteligíveis no interior do contexto no qual ocorrem. Esse duplo sentido de cada um, apesar da aparente contradição, na verdade se complementa dialeticamente na construção da dialética hegeliana; complementaridade na qual a relação se dá por meio justamente do suprasumir (*Aufheben*) em cada contexto. Este mundo da contradição se realiza justamente por conta do aspecto intermutável ao qual os conceitos são submetidos pelo pensamento dialético, que busca reproduzir o movimento da própria realidade, a saber – mais uma vez: inicialmente, o concreto imediato (tangível) é o ponto de partida da representação e da intuição (dos sentidos), mas após ser submetido à abstração (o abstrato como processo) da reflexão dialética, se revelará como a verdade mais abstrata e mais pobre (o abstrato como resultado). Neste sentido, o resultado direto da representação é desvendado como pobre e abstrato por não conter nele ainda a mediação ou o negativo. Ao mesmo tempo, este abstrato que é resultado direto da representação imediata a partir do concreto imediato (tangível) é também o ponto de partida, desta vez, não da representação e da intuição, mas do método dialético que se eleva do abstrato (resultado da representação direta do concreto imediato/ponto de partida do método) ao concreto mediatizado da razão: resultado alcançado pelo método dialético e suprasunção do concreto imediato que inicialmente, para a certeza sensível, é a verdade mais certa e palpável,

porém agora, para a razão, não passa da verdade mais pobre e abstrata. Hegel rejeita o abstrato como resultado, mas o reivindica como processo (abstração), leia-se: como “elemento abstrato de pensar” que determina o modo de proceder da razão (*Vernunft*) dialética na captura das suas próprias determinações-reflexivas.

Eis o movimento que denominamos de intermutável:

- a) O primeiro sentido (i) do abstrato se torna ponto de partida do processo de abstração [que, por sua vez, já é o segundo sentido (ii)], que se desenvolve em movimento ascensional do concreto imediato – que na verdade é abstrato por consistir no resultado direto da representação que carece das mediações –, até o concreto mediatizado (o verdadeiro concreto);
- b) E o segundo sentido (ii) do abstrato é o ato abstrato de pensar como razão (*Vernunft*) e movimento lógico de abstração (*Abstraktion*), que só é válido quando decorre do movimento reflexivo percorrido e iniciado no primeiro (i) e que suprassume (*aufhebt*) este último. Trata-se de uma relação ineliminável. Herbert Marcuse nos esclarece a questão em sua obra *Ontologia de Hegel* (MARCUSE, 1970, p. 13):

En el despliegue de ‘idea de la vida’ en la ‘Lógica’ se manifiesta entonces una notable escisión. Las determinaciones dadas del ser de la vida se refieren por su sentido al acaecer de la vida en su historicidad; pero, sin embargo, en la ‘Lógica’ parecen levantadas (*aufgehoben*) todas las categorías de la historicidad. La vida supera, por así decirlo, su propia historicidad en el ascenso a la figura esencialmente ahistórica del ‘saber absoluto’: llega más allá de su propia historia. La escisión que así se anuncia es resultado de una transformación decisiva de la fundamentación ontológica, la cual está ya consumada en la ‘Lógica’, pero se mantiene en sus consecuencias a través de todo el sistema de la filosofía hegeliana⁹¹.

Por exemplo, na elaboração da ideia de vida na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), uma divisão notável é empreendida por meio da abstração – a saber, em paráfrase a Marcuse: embora as determinações dadas do ser da vida estejam relacionadas por seu significado à ocorrência da vida em sua historicidade material; no entanto, na *Ciência da Lógica*, todas as categorias da historicidade aparecem suprassumidas (*aufgehoben*). A vida

⁹¹ Tradução do presente autor: “No desdobramento da 'ideia de vida' na 'Lógica', então se manifesta uma notável divisão. As determinações dadas pelo ser da vida se referem por seu significado à ocorrência da vida em sua historicidade; mas, no entanto, na "lógica" todas as categorias da historicidade parecem suprassumidas (*aufgehoben*). A vida supera, por assim dizer, sua própria historicidade na ascensão à figura essencialmente a-histórica do ‘conhecimento absoluto’: ela ultrapassa sua própria história. A divisão que é assim anunciada é o resultado de uma transformação decisiva da fundação ontológica, que já está consumada na 'Lógica', mas permanece em suas consequências ao longo de todo o sistema da filosofia hegeliana.”

supera, por assim dizer, sua própria historicidade na ascensão à figura essencialmente universal, global e a-histórica do Saber absoluto (*absoluten Wissen*): ela ultrapassa sua própria história e se põe em um tempo lógico, e não apenas cronológico⁹², no qual se pode então pensar o próprio ato de pensar, ou pensar sobre o pensamento, tendo em vista que este agora suprassumiu o imediato, mas sem descartá-lo, isto é, o incorporou ao mesmo tempo que o negou e pela negação desta negação chegou à Ideia (*Idee*) como “o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (HEGEL, 1995c, p. 348). O saber absoluto (*das absolute Wissen*) é alcançado como a unidade das diferenças suprassumidas (*aufgehoben*) – era justamente esse nível de abstração que Marx rejeitava acusando Hegel de logicismo abstrato⁹³.

A abstração anunciada sob tamanha complexidade é o resultado de uma transformação decisiva da fundação ontológica de todo o saber para a consciência situada no sujeito que se sabe. Essa reviravolta se consoma na lógica de Hegel, mas se refrata nos modos peculiares de expressão ao longo de toda progressão do seu sistema. Em suma, se no primeiro caso (i), a noção de abstrato denota a ausência de mediações compondo um saber fenomenal imediato que precisa ser suprassumido; no segundo caso (ii), o abstrato se põe como movimento (abstração) capaz de suprassumir (*Aufheben*) as particularidades históricas, embora, só depois de tê-las alcançado pelas determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*), para então transcende-las rumo à reflexão pura do Saber absoluto, na qual o conceito corresponde ao saber e se reconcilia por meio da suprassunção (*Aufhebung*) das contradições. Assim, o segundo sentido de abstrato que acontece em Hegel é decorrente do primeiro, e não podem ser tomados de forma unilateral ou isolada; estão encadeados no movimento dialético da Ideia (*Idee*) e do conceito (*Begriff*) no sistema hegeliano. Vamos aos exemplos.

⁹² Sobre a distinção (que não pode ser confundida com separação unilateral) entre tempo lógico e cronológico no sistema hegeliano, retomaremos a discussão mais a frente.

⁹³ Pelo que Marx, conforme citamos em nota de rodapé anterior, acusa Hegel de confundir o movimento abstrato por meio do qual o pensamento se apropria do real, com o movimento de gênese do próprio real. Isso talvez por conta de Marx não aceitar a acepção da lógica como ideia pura, assim como também a necessária distinção imanente a esta acepção, que desenhamos como distinção entre um tempo lógico e um tempo cronológico. No entanto, esta distinção prova justamente que Hegel estabeleceu diferença entre o movimento por meio do qual o pensamento se apropria do real e o movimento de gênese do próprio real, que na dialética hegeliana podem ser distinguidos, mas jamais separados ou isolados um do outro. E Marx, apesar de não aceitar inicialmente o modo de proceder hegeliano, acabará por reproduzi-lo tal como é (apesar da crítica de que a dialética em Hegel estaria “de cabeça para baixo”) no livro terceiro d’*O Capital*, ao descrever a lógica imanente ao movimento de autovalorização do capital, que assume o perfil de um Sujeito “autônomo” que a si subordina toda a dinâmica da sociedade em suas relações sociais sob a insígnia de capital fictício (*fiktives Kapital*), e que corresponde precisamente ao perfil hegeliano da Ideia ou do Absoluto. Isso ficará cada vez mais claro neste trabalho.

2.5 Por que a ideia (*Idee*) para Hegel é o mais concreto?

Em um breve e pouco conhecido ensaio intitulado *Quem pensa abstratamente?* (*Wer denkt abstrakt?*) (HEGEL, 1995a), Hegel apresenta essa questão sob o imbróglio na forma da própria pergunta que dá título ao texto, e que ele não hesita em responder e esclarecer: “Quem pensa abstratamente? O homem sem instrução, e não o instruído.”. Assim diz ele em continuidade à indagação e resposta supramencionadas⁹⁴:

Eu necessito somente acrescentar alguns exemplos à minha proposição, com os quais todos concordarão que esses a confirmam. Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo reage com repulsa: "o que? "um assassino belo?" "Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?" "vocês não são melhores do que ele!" O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez, que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores. Uma pessoa que realmente conheça o ser humano (*Menschkenner*) traça o caminho de formação do criminoso; ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; alguma punição monstruosa (*ungeheure Härte*) após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação dessa ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. **Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: ele quer isentar o criminoso de sua culpa!** (HEGEL, 1995a, p. 237, grifo meu).

Diante do assassino, apesar deste parecer a figura mais concreta por se tratar da pessoa que está diante dos nossos olhos como aquele indivíduo em carne e osso culpado pelos atos de assassinato, a figura do criminoso carece das mediações (*Vermittlungen*) situadas na sua história de vida e que certamente contribuíram para ele ser quem é. Portanto, isto significa tomar a figura do assassino em abstrato, ou seja, como resultado apenas da representação direta do concreto imediato. Por outro lado, a verdadeira pessoa concreta (*konkrete Person*) do criminoso só se revela para Hegel quando buscamos tais mediações no processo histórico e social que produziu aquele indivíduo a partir da abstração que se eleva do abstrato (resultado da representação direta do concreto imediato) ao concreto mediatizado; e desta forma, o criminoso

⁹⁴ É fácil perceber que, ao esmiuçar a questão na citação antecipada por esta nota, Hegel parece até antecipar argumentos que atualmente seriam facilmente identificados no cariz daqueles que defendem os direitos humanos (vide negrito na citação em tela), embora não seja o foco da nossa discussão, essa passagem talvez servisse para se elaborar uma defesa dialética dos direitos humanos.

agora se revela como um produto social, um condensado de mediações dialetizadas ao longo do processo histórico que o produziu enquanto indivíduo em tensão com a própria sociedade. Ou seja, universalidade e singularidade mediadas dialeticamente pela inferência do particular.

Podemos encontrar uma outra amostra do que realmente significa (dialeticamente) o concreto (*konkrete*) para Hegel também na segunda seção da terceira parte da sua obra *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, intitulada *Sociedade Civil-burguesa (bürgerliche Gesellschaft)*, Hegel inicia o parágrafo destacando que

A pessoa concreta (*Die konkrete Person*), que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*).” (1997, p. 169; 1999b, p. 165).

A pessoa concreta (*Die konkrete Person*) não significa somente um condensado de mediações entre o que é para si como um fim em si mesmo enquanto indivíduo, mas é também uma unidade que se compõe como totalidade de necessidades que só poderão ser atendidas em relação com outrem, isto é, em sociedade. O que concretamente faz desse indivíduo, que toma consciência de si no núcleo familiar, o fundamento daquilo que representa a própria supressão (*Aufhebung*) da família na formação da sociedade – processo social que produziu o nosso assassino no primeiro exemplo. O indivíduo concreto, nestes parâmetros do concreto mediatizado, é o que corresponde à ideia do indivíduo para Hegel. Não se trata de deduzir a realidade a partir da ideia, acusação frequentemente dirigida à dialética, mas, ao contrário, de conceber a ideia do indivíduo como um todo concreto formado pelas mediações que o produziram subjetivo e objetivamente em suas relações concretas com a realidade. Nesta perspectiva, a ideia é um complexo e sofisticado produto da lógica dialética. Algo diametralmente oposto ao seu sentido vulgar, no qual se compreende as ideias apenas como representações enquanto abstrações vazias reduzidas à pobreza de mediações do imediato e da aparência.

Retomando o exemplo do assassino, a visão do senso comum, na verdade, toma o criminoso como uma pessoa abstrata em sua imediatidade (*Unmittelbarkeit*) ou uma abstração vazia – termo bastante utilizado por Marx em sua crítica à economia política –, o que, de imediato, parece ser a verdade mais concreta, pois o senso comum reduz o concreto ao tangível, ao palpável, à representação a partir do olho nu; e isso, para Hegel, de modo algum corresponde à Ideia (*Idee*). Conforme escreveu Jean Hyppolite: “Reduzido a si mesmo, o indivíduo, para Hegel, é apenas uma abstração” (apud KONDER, 1991, p. 80). Mas dado o grau de

complexidade, vale ressaltar que quando Hegel fala do “conceito concreto” e de “universalidade concreta” ele remete claramente, no mínimo, a dois pontos que são importantes de não perder de vista: a) que os conceitos ou universais não estão nitidamente separados do concreto perceptível; b) e que os conceitos ou universais também não estão nitidamente separados entre si, por exemplo, o conceito de universalidade não é claramente distinto dos de particularidade e individualidade (INWOOD, 1997, p. 42-43). Por isso a necessidade da mediação do negativo habilitada ao nível do pensamento por meio da crítica da razão dialética; e tal necessidade impõe uma tarefa complexa ao modo de proceder no pensamento.

Para o arremate final do exemplo hegeliano podemos dizer que o concreto se dá pela mediação do negativo enquanto resgate do movimento concreto que resultou naquele indivíduo assim como ele é em sua imediatidade: um criminoso. Tomado apenas nesta aparência, assim como se põe diante da turba que assiste sua execução, temos apenas um saber abstrato acerca daquele indivíduo, mesmo que este pareça ser o saber mais concreto, tendo em visto que o tenho ali, diante dos meus olhos. E neste ponto já existe um primeiro indicativo para desenhar as artimanhas da ideologia enquanto forma socialmente ativa na constituição da relação entre realidade e consciência – desdobramos esse indicativo em um momento exclusivo.

Para Hegel, a negação de uma negação resulta numa afirmação, mas uma afirmação diferente daquela que foi originalmente negada: alguma coisa (*das Etwas*) por exemplo, (uma coisa) vermelha, é negada pela outra (*das Andere*), digamos, (uma coisa) verde; mas, por sua vez, também a nega e é assim a negação da negação. Isso não é simplesmente um retorno ao seu status original, não-negado: o estágio (i) é simplesmente ser determinado em geral, não uma coisa determinada; o estágio (ii) é a bifurcação em uma coisa e em sua outra negadora; o estágio (iii) é a afirmação da coisa, por sua negação da outra, de sua própria natureza intrínseca, do fato de ser mais do que simplesmente um espaço em branco delimitado pelo outro (ou outros) (INWOOD, 1997, p. 237-238).

Assim, a mediação (*Vermittlung*) diz respeito frequentemente à união de dois termos por um terceiro termo, por exemplo, a união do universal (*Allgemein*) e do singular (*Einzel*) sob a inferência do particular (*Besondere*)⁹⁵, como encontramos no silogismo que caracteriza o processo de trabalho enquanto agir (*Thuns*) primacial da realidade humana. A suprassunção (*Aufhebung*) se refere tanto à uma afirmação e aos conceitos quanto as coisas e à realidade. Inclusive, Hegel costuma contrapor *Negativität* (negatividade), tanto com *Realität* (realidade) quanto com *Affirmation* (afirmação).

⁹⁵ Cf. INWOOD, 1997, p. 303.

Como vimos, Hegel não rejeita o abstrato para imergir em um concreto resignificado, é mais complexo: sua dialética se eleva da abstrata positividade do concreto imediato até o concreto mediatizado por meio negativo, do suprassumir (*Aufheben*), que para ele é o verdadeiro concreto, posto que se apresenta carregado de mediações e determinações advindas da união dialética das diferenças entre o universal e o singular sob a inflexão negativa do particular. Mesmo que, inicialmente, o imediato pareça ser um conteúdo concreto, real e rico em conhecimento, na verdade, após ser mediatizado pelo suprassumir, se revela abstrato pelo seu vazio de mediações e determinações-reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*). Assim, após o trabalho da mediação (*Vermittlung*) por meio do negativo (*Negativen*), é na ideia (*Idee*) que realmente encontramos o concreto enquanto condensado subjetivo-objetivo mediatizado; ou seja, o concreto imediato suprassumido (*aufgehoben*) pela razão (*Vernunft*); ou o concreto racional (*vernünftig*). Por isso a ideia, para Hegel, é o mais concreto (*concrete*), é o racional (*vernünftig*) e é o real (*Wirklich*), o efetivo (*Wirken*) ou a efetividade (*Wirklichkeit*) – este último termo também pode ser compreendido por “realidade efetiva”. Tudo isso alcançado na superação ou suprassunção (*Aufhebung*) do imediato (*Unmittelbare*), da aparência (*Schein*) e daquela esfera de realidade (*Realität*) ainda restrita ao fenômeno (*Erscheinung*). Neste sentido, a abstração é tomada como processo, isto é, como método, mas é rejeitada como resultado; o abstrato é o ponto de partida a ser superado ou suprassumido (*aufgehoben*), e jamais o ponto de chegada; por fim, em si, o concreto imediato então se revela como algo abstrato e vazio de mediações. O destaque encontrado no *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (*Dicionário de Conceitos filosóficos*) é esclarecedor e corrobora nosso raciocínio:

Hegel billigt die Abstraktion als Methode. Prinzip, um die Erscheinung auf das Wesentliche zurückzuführen; aber er lehnt sie ab als Ergebnis, wenn dieses nicht wieder in di Bewegung des Denkens aufgenommen, sondern fixiert, verabsolutiert oder in dieser seiner Abstraktheit unmittelbar an die Wirklichkeit gewendet wird (Philosophische Bibliothek, 2013, p. 9)⁹⁶.

Somente o movimento do conceito por meio da abstração (*Abstraktion*), assim como qualificamos em nossa leitura da dialética hegeliana, é capaz de estabelecer as mediações que nos permitem suprassumir o abstrato (concreto imediato) que se apresenta na imediatez da representação simples, e se elevar até o concreto mediatizado, a saber: o racional (*vernünftig*)

⁹⁶ Obra ainda sem publicação no Brasil. Livre tradução do presente autor: “Hegel aprova a abstração como um método. Princípio para reduzir o fenômeno ao essencial; mas ele a rejeita como resultado, [ou seja] se isso não for retomado no movimento do pensamento, mas fixado, absolutizado ou, em sua abstração, voltado diretamente para a realidade.”

como um complexo de mediações que tem sua razão (*Vernunft*) na negatividade (*Negativität*); este sim, corresponde ao real (*Wirklich*). Neste sentido, a abstração é acolhida como processo, como método, mas é suprasumida (*aufgehoben*) como resultado da representação e da intuição em sua imediatidade.

Portanto, não descance o leitor por concluir precipitadamente que já superamos o mais difícil; na verdade, agora é que nossa jornada irá começar a ficar ainda mais dura. Ainda temos por vir muita vertigem. Chegamos então aos portões do inferno. Para desenvolver melhor isto que apenas desenhamos sumariamente até aqui, é inevitável encarar o espinhoso itinerário que temos pela frente dentro do sistema hegeliano.

3 A IDEIA E O CONCEITO: O INFERNO DA CONTRADIÇÃO E O SEU “SOFRIMENTO INEFÁVEL”

“Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate⁹⁷.”

Dante Alighieri, *A Divina Comédia (O Inferno)*.

Em uma analogia com a *Divina Comédia*, podemos dizer que a consciência (*Bewusstsein*) está para aquele que resolve se embrenhar na filosofia hegeliana, assim como esteve Virgílio para Dante – quem conhece a obra épica do italiano, não terá dificuldades em compreender esta ilustração. Por analogia, podemos dizer que, da mesma forma que a figura do poeta romano conduziu o poeta italiano pelo complexo encadeamento dos círculos concêntricos do inferno dantesco, a consciência é a categoria guia para aquele que resolve iniciar a jornada profunda do Espírito (*Geist*), e ousa cruzar os portões do submundo da razão humana situado na entrada do inferno expositivo hegeliano – leia-se: a *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*. O “sofrimento inefável” desta jornada, como descreveu Adorno em sua obra *Três estudos sobre Hegel [Drei Studien zu Hegel]* (2013; 1974), é a contradição (*Widerspruch*)⁹⁸.

⁹⁷ Segundo Dante, assim esta era a inscrição disposta nos umbrais da entrada do inferno: “Abandonai toda esperança, vós que entráis.” Cf. ALIGUIERI, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. – São Paulo : Editora 34, 1998 (Edição bilíngue).

⁹⁸ O grau de complexidade da filosofia hegeliana tem causado grande confusão e mal entendidos no debate historicamente acumulado acerca do pensamento de Hegel e suas ramificações. O marxismo ortodoxo com seu materialismo histórico talvez seja uma das maiores expressões da grandeza desse equívoco. Mas isso seria assunto para um outro trabalho.

Ao longo de seu itinerário intelectual, Hegel busca depurar a contradição recolhendo-se ao “trabalho do espírito”, que é o trabalho e o movimento (*Bewegung*) do conceito (*Begriff*) a partir da consciência apreendida como relação (*Verhältnis*) com sua realidade (*Realität*) – situação da qual extraímos o esquema teórico fundamental desta tese. Na depuração lógica do seu idealismo, as particularidades são suprassumidas (*aufgehoben*) enquanto interferências da realidade imediata (*Realität*), voltando-se assim o pensamento para o movimento (*Bewegung*) da essência (*Wesen*) e da efetividade (*Wirklichkeit*)⁹⁹, isto é, do Espírito (*Geist*)¹⁰⁰. É o que encontramos de maneira explícita na obra *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)* – assim como também, guardadas as devidas proporções, em resumo nas explanações da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)*. Nestas duas obras, Hegel busca esclarecer as contradições enfrentando-as e refazendo seus tortuosos e áridos caminhos ao nível do conceito (*Begriff*) em um tempo lógico (da Ideia e da essência), e não unicamente sob o tempo cronológico das manifestações objetivas dadas na história, como se os fatos não envolvessem subjetividade imanente, o que para Hegel, seria repor e esbarrar novamente na separação que sustenta a engessada dicotomia entre o sujeito e o objeto do esquema kantiano, que separa a consciência (ou o pensamento) da realidade. A ausência dessa distinção entre tempo lógico e tempo cronológico na leitura de Hegel, não raro, produz profundas gafes e graves mal entendidos, além de críticas equivocadas e injustas.

É bem verdade que o tempo cronológico não é ignorado por Hegel, pois, diferente da *Ciência da Lógica*, na exposição dos seus *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* ele começa pela família (*Familie*), passando pela sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), na qual ele situa o trabalho e a produção material como sistema de carências (*System der Bedürfnisse*), até chegar no Estado como corolário do seu sistema de eticidade (*System der Sittlichkeit*). Entretanto, mesmo reconhecendo a cronologia das vicissitudes históricas, todas essas categorias serão submetidas e tratadas sob a urdidura da negatividade (*Negativität*) desenhada como mediação (*Vermittlung*), que une lógica e ontologia sob a perspectiva da razão (*Vernunft*) com o intuito de transcender o vazio abstrato do imediatidade (*Unmittelbarkeit*) rumo ao concreto mediatizado da efetividade (*Wirklichkeit*) na

⁹⁹ “A tradução inglesa e nas línguas neolatinas de ‘Wirklichkeit’ é, por vezes, atualidade, efetividade, pois sentem os tradutores a necessidade de acentuar a nota operativa que está na voz germânica – wirken – e se esmaeceu no realitas, res, latino” (MENEZES, 1970, p. 376). Neste tese, optamos por adotar “efetividade”, ou “realidade efetiva”, ou ainda “realidade mediatizada”, a depender do contexto – embora neste trabalho, ambas detém o mesmo sentido. Segundo Inwood (1997, p. 107), “a palavra *wirklich* (“efetivo”) está ligada, etimologicamente e no pensamento de Hegel, a *wirken*, “ser ativo ou efetivo”, *wirksam*, “efetivo”, e *Wirkung*, “efeito”: “O que é efetivo pode produzir efeito (*wirken*).” Seus usos são semelhantes aos de “efetivo” e “real”: um detetive real ou efetivo é contrastado com um detetive fictício, imaginário ou meramente possível, como Sherlock Holmes [...]”.

¹⁰⁰ Retomaremos essa questão em pormenores bem mais a frente.

ideia (*Idee*); em outras palavras, ultrapassar a aparência (*Schein*) da realidade imediata (*Realität*) para abarcar a essência (*Wesen*) do real (*Wirklich*) como sua racionalidade imanente. Iremos tentar demonstrar que não há no sistema hegeliano, ao contrário do que, não raro, apontam alguns críticos, a dedução títere e vetorial na qual a realidade (*Realität*) derivasse da ideia (*Idee*) em uma inferência de causalidade ao modo da lógica formal – um dos maiores e mais grosseiros equívocos quanto à filosofia hegeliana; lugar-comum na leitura marxista. Por isso, faz-se imprescindível compreender melhor do que se trata a ideia (*Idee*) em Hegel, e qual o papel da negatividade (*Negativität*), da contradição (*Widerspruch*) e da totalidade (*Totalität*) na elaboração hegeliana; para então alcançarmos uma compreensão dialética da razão (*Vernunft*), o que nos permitirá alcançar, de forma mais completa, a compreensão de uma das mais obscuras categorias em Hegel: o Espírito (*der Geist*), esse ilustre desconhecido, sobretudo entre os seus “epígonos impertinentes”.

3.1 A concepção dialética da ideia como processo e unidade

“Todas as coisas tem ser?”
Manoel de Barros¹⁰¹

A concepção dialética da ideia corresponde a sua constituição ontológica mediatizada. Portanto, nada tem a ver com noção reducionista da ideia como mera representação do mundo material na forma de “ideias”. Hegel não toma a ideia sob a perspectiva de causa e efeito ou situando-a como sujeito sobre a realidade enquanto predicado dela; deveras, também não a reduz à mera representação mental e “abstrata” da realidade. Ao contrário, na sua lógica dialética ele formula a ideia (*Idee*) como processo (*Proceß*) imanente ao ser enquanto um todo (*Ganze*), evitando o aprisionamento na lógica formal esquematizada em dicotomias duras como sujeito e predicado ou causa e efeito. Diz ele na *Enzyklopädie*: „Die Idee ist wesentliche Proceß.“ [“A ideia é essencialmente processo.”] (HEGEL, 1999c, p. 218; 1995c, p. 352, tradução do presente autor). O termo alemão *wesentliche* (“essencialmente”) não aparece por acaso, mas remete a uma compreensão rigorosa. Este termo deriva do alemão *Wesen*¹⁰², que em

¹⁰¹ Cf. 2013, p. 58.

¹⁰² Segundo Inwood (1997, p. 120), “O verbo alto-alemão *wesen* (“ser”) tornara-se obsoleto nos dias de Hegel, mais ainda fornecia os pretéritos do verbo *sein* (ser), especialmente o seu participio passado, *gewesen*, e o substantivo verbal (das) *Wesen*. Também Marx, quando formula a sua concepção materialista do ser, usa o termo para dizer *gesellschaftliche Wesen*, ou simplesmente, “ser social”.

português significa “essência” enquanto natureza profunda de uma coisa, a qual Hegel contrasta com o termo *Schein*, que corresponde as variáveis fenomênicas de algo em sua aparência. Esta última denota a imediatez do fenômeno (*Erscheinung*) tomado ainda ausente de suas mediações, ou seja, ainda não abordado como totalidade (*Totalität*). A essência (*Wesen*) diz respeito à natureza real (*Wirklich*) ou essencial de uma coisa em contraste com o que parece ser em sua aparência (*Schein*). Para Hegel, o real é um concreto mediatizado, portanto, é neste escopo que ele define a ideia em sua concepção dialética. Logo, quando ele diz que a ideia é essencialmente processo, se refere a uma compreensão mediatizada e condensada de aspectos tensionados na relação entre realidade e consciência, entre subjetividade e objetividade sob a perspectiva global do ser consciente (*bewusste Sein*) em sua totalidade como um ser que se autoproduz como atividade consciente objetiva.

Concebida como processo constituído por uma relação (*Verhältnis*) ativa e ineliminável entre subjetividade e objetividade, a ideia (*Idee*) deixa de ser um objeto separado do sujeito e concebido por ele, e passa a ser, como diz o próprio Hegel,

[...] o percurso (*Verlauf*) em que o conceito (*Begriff*), enquanto é a universalidade (*Allgemeinheit*) que é singularidade (*Einzelheit*), se determina em objetividade (*Objektivität*) e em oposição à objetividade; e essa exterioridade (*Äußerlichkeit*), que tem o conceito por sua substância (*Substanz*), se reconduz, por sua dialética imanente (*immanente Dialektik*), à subjetividade (*Subjektivität*)” (1995c, p. 352; 1999c, p. 218, grifo meu).

A tradicional atitude epistemológica da lógica tradicional é supressumida (*aufgehoben*) por uma compreensão ontológica da razão (*Vernunft*), para a qual a ideia é o movimento do conceito entre objetividade e subjetividade que, por sua dialética imanente, se realiza ao mesmo tempo que constitui a realidade como unidade entre universalidade e singularidade por meio da mediação, ou do negativo encontrado na particularidade. É isso que precisamos compreender em pormenores para qualificar a questão na esteira dialética hegeliana.

Fazemos aqui a exposição da ideia (*Idee*) com o intuito de mostrar que apesar da aparência de que a ideia, em um plano epistemológico puramente subjetivo – a exemplo da concepção kantiana que a concebe como o produto da representação de uma entidade –, fosse o começo do movimento da própria realidade, na verdade, em Hegel, a ideia se refere ao processo lógico (*Logische*) do saber mediatizado que percebe a si mesmo ao mesmo tempo que se forma como ser consciente (*bewusste Sein*). A ideia não apenas resulta, mas ela se constitui como o processo simultaneamente de autoprodução e progressão imanente do agir que se sabe somente à medida que se põe como agir, como atividade que ganha realidade pela sua própria

racionalidade consciente para a qual o real é obra sua. Por isso ele situa a categoria chave na consciência, pois ela, na totalidade (*Totalität*) do seu movimento – que é o Ser (*Sein*) como um Todo (*Ganze*) –, detém o seu próprio padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber. Desta forma, não temos mais uma separação determinante entre sujeito e objeto.

Mas a natureza do objeto que investigamos **ultrapassa essa separação ou essa aparência (*dieses Scheins*) de separação (*Trennung*) e de pressuposição (*Voraussetzung*). A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção (*Unterscheidung*) [...] incide na consciência. Há na consciência um para um Outro (*anderes*), isto é, a consciência tem nela a determinidade (*Bestimmtheit*) do momento do saber (*Moments des Wissens*). Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente para ela, mas é também para fora (*außer*) dessa relação, ou seja, é em si (*an sich*) [...] (HEGEL, 2008, p. 78; 1999a, p. 59, grifo meu).**

Por meio da ideia, ser e pensar em movimento compõem uma unidade ontológica, na qual o lógico (*das Logische*) não é o pensamento lógico em si, mas o ser revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e, se de um lado, se expressa no discurso (*logos*) por meio da linguagem, de outro se materializa no objeto como exteriorização (*Entäußerung*) do próprio sujeito por meio do seu agir (*Thuns*) enquanto essência (*Wesen*) do processo de trabalho (*Arbeit*).

Hegel não pretendia negar a existência de coisas materiais que existem no mundo independentemente da percepção humana, mas afirmar que o conhecimento filosófico não deve ancorar-se na separação entre o lógico e o real. A filosofia [...] não pode separar o movimento do mundo do movimento lógico; não deve partir, por conseguinte, de um sujeito cognoscente autônomo em relação ao objeto do conhecimento, nem de um objeto independente frente ao sujeito (BORGES, 2009, p. 16).

A aparência do objeto como um Outro é dissolvida na razão (*Vernunft*); sua verdade epistemológica isolada se revela apenas como aparência (*Erscheinung*) situada no Entendimento (*Verstand*). O lógico então se põe, não mais em um plano formal abstrato da *episteme*, mas como um processo concreto e intrínseco ao próprio *ontos*, que tem na consciência sua própria determinidade (*Bestimmtheit*) como um Outro que se reconhece para si e em si na sua própria constituição ontológica. Todo esse processo Hegel desenha na ideia (*Idee*)¹⁰³.

¹⁰³ Isso não significa, por exemplo, confundir o movimento do real com o movimento do pensamento, como o acusa Marx, mas, ao contrário, decorre da profundidade exigida para abarcar a realidade em sua racionalidade imanente, que não é algo exógeno, mas se trata da própria forma consciente decorrente do conteúdo objetivo estabelecido como concreto real mediatizado. Somente na imediatidade do fenômeno carente de mediações é que

Vejam agora como fica a contextura da ideia no campo da filosofia do direito, terreno no qual Hegel compreende o Estado como a “Ideia moral objetiva”, ou a moralidade objetiva no decurso do seu sistema de eticidade (*Sinnlichkeit*).

3.2 O Estado na Filosofia do Direito e a Ideia na Ciência da Lógica

Na sua filosofia do direito, Hegel elabora a contradição fundante da sociabilidade burguesa. Ele nos permite desenhar essa contradição (*Widerspruch*) como um supracumir (*Aufheben*) entre dois lados compondo o movimento político da realidade moderna em sua racionalidade social imanente que produz o Estado enquanto forma política, a saber:

- a) De um lado temos os indivíduos com os seus interesses egoístas que são disputados no campo aberto da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Nesta última, Hegel situa o trabalho como mediação das carências sociais dos indivíduos, compondo o que ele denomina enquanto “sistema de carências” (Hegel, 1997, p. 173). Ele aponta a propriedade privada como “elemento universal de liberdade” (Ibidem, loc. cit.) implícito neste sistema e sua realidade. Hegel percebe que é a partir da propriedade privada que concretamente se fundam o direito e a jurisdição desta sociedade na defesa primacial da propriedade privada pela justiça;
- b) Por outro lado, põe-se o Estado, enquanto “Ideia moral objetiva” (Ibidem, p. 1997) da realidade política em ato na liberdade moderna como “consciência particular de si universalizada; nele [o Estado] a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que, em seres membros do Estado, têm o seu mais elevado dever” (Ibidem, loc. cit., grifo meu). Assim, para Hegel, o Estado é a Ideia (*Idee*) enquanto razão (*Vernunft*) responsável por harmonizar as disposições egoístas dos indivíduos em suas relações concretas na sociedade civil-burguesa, com o conteúdo social das leis e dos costumes como substância ética determinada. De modo geral, é esse o Espírito que, enquanto

essa separação entre o movimento do real e o movimento do pensamento se sustenta; pelo que teríamos então que julgar o que tem prioridade, como fez Marx. Mas tal julgamento demonstra um resquício da lógica formal que demanda sempre um apontamento engessado de causa e efeito como sentido lógico de causalidade da relação sujeito e objeto. Para mais detalhes sobre essa questão, vide notas de rodapé de números 36 e 39.

racionalidade imanente, ainda determina o sistema geral de normas válidas (*System geltender Normen*) que enforma a relação entre Estado e sociedade até os dias de hoje¹⁰⁴.

Hegel demonstra que o Direito abstrato não é suficiente para compreender o nosso tempo; e por isso ele busca estabelecer as mediações que permitem se elevar até o direito como um concreto em sua efetividade (*Wirklichkeit*) envolvendo a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado enquanto uma totalidade denominada de moralidade objetiva na *Sittlichkeit* (leia-se: a eticidade, logo a frente a explicamos melhor). Não é por acaso que a forma ideologia, que na filosofia do direito hegeliano parece ainda somente na forma ideia, assim como elaboramos neste trabalho, terá um grande peso nessa sociedade ético e politicamente organizada no e pelo Estado.

Entretanto, de modo algum Hegel se perde na abstração, até porque, se na *Ciência da Lógica* ele se recolhe ao tempo lógico da ideia e da essência – pelo que Marx o acusou de logicismo abstrato –, na sua filosofia do direito ele reconhece que o movimento histórico e cronológico do real se dá por meio do que ele nomeia na *Terceira Parte (Dritter Teil)* da obra *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, como *Moralidade Objetiva* ou a *Eticidade (Sittlichkeit)*. Ao contrário de algumas acusações feitas pelo próprio Marx na crítica à filosofia do direito hegeliana, neste ponto, sua exposição não começa pelo Estado (*Staat*), mas pela *Família (Familie)*, seguida da *Sociedade Civil-burguesa (bürgerliche Gesellschaft)*, na qual ele situa o trabalho (*Arbeit*) no interior do seu *Sistema de Carências (System der Bedürfnisse)*. É interessante que a propriedade privada é o começo do que Hegel denomina como Direito Abstrato (*abstrakte Recht*), primeira parte da sua filosofia do direito; e a partir da qual ele busca mediações na Família e na Sociedade civil-burguesa para suprasumir esse direito abstrato rumo ao concreto enquanto condensado de mediações elaborado no seu sistema de eticidade (*Sittlichkeit*) que envolve família, sociedade civil e Estado compondo uma totalidade (*Totalität*) mediatizada. E no direito abstrato¹⁰⁵ – leia-se: ainda ausente de mediações – Hegel situa a propriedade (*Eigentum*) que se racionaliza juridicamente na modernidade como propriedade privada. O direito abstrato encontra sua concreticidade na totalidade (*Totalität*) da moralidade objetiva (*objektive Moralität*) da eticidade (*Sittlichkeit*), que começa pela família,

¹⁰⁴ Atualizamos essa questão na segunda parte desta tese, ao tratar da questão em Marx a partir da nossa formulação acerca da ideologia. Vide seção “Ideologia, Capital e Estado”.

¹⁰⁵ Mais a frente iremos tratar da maneira peculiar de como Hegel concebe o abstrato e o concreto em seu método, assim como também os distingue.

passa pela sociedade civil-burguesa até incluir o Estado. Inclusive, nesta mesma obra ele reconhece a relevância das determinações econômicas: “A economia política é a ciência que [...] deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas (cf. Smith, Say, Ricardo).” (HEGEL, 1997, p. 173-174).

Conforme esclarece Konder (1991, p. 16), já em 1799, quando pôs-se a estudar economia política¹⁰⁶, Hegel não hesitou em questionar, e foi o primeiro a formular, aquilo que mais tarde, Marx irá radicalizar enquanto a contradição essencial à sociabilidade burguesa, isto é: uma sociedade na qual a segurança da propriedade privada é o eixo em torno do qual se ergue e se move toda a legislação que pauta suas formas jurídicas e as quais se referem a maioria dos direitos dos cidadãos. Habermas contribui para elucidar melhor a questão ao explicar que

Hegel estabelece uma conexão entre os processos de trabalho e as normas jurídicas. Sob a categoria do espírito efetivo [...] A efetividade institucional da identidade do eu significa que os indivíduos se reconhecem mutuamente como proprietários em suas posses produzidas pelo trabalho ou adquiridas pela troca (HABERMAS, 2015, p. 61).

A conexão entre os processos de trabalho e as normas jurídicas é a concepção geral da famosa esquematização entre base e superestrutura. Não teríamos aqui o esquema geral da certa conclusão anunciada por Marx em 1859¹⁰⁷, e que passa a guiar todo o seu itinerário investigativo a partir dali? Todavia, ainda formulada por Hegel no campo do movimento lógico da Ideia, mesmo que em sua concepção dialética. **O mais importante é, em Hegel, a liberdade adquire uma dimensão concreta que tem sua significação no fato do indivíduo existir em sociedade.** E como explica Konder (1991, p. 62), o processo por meio do qual os indivíduos livres realizam o movimento social que expressa a liberdade é justamente o que Hegel define como moralidade objetiva (*objektive Moralität*) ou eticidade (*Sittlichkeit*).

¹⁰⁶ Segundo o biógrafo Rosenkranz, no período de fevereiro a agosto de 1799, Hegel redigiu várias notas que refletiam sua inclinação ao estudo de economistas, desde James Stewart até Adam Smith. De acordo com Lukács, tais estudos tiveram grande peso nas concepções filosóficas hegelianas (Konder, 1991, p. 16).

¹⁰⁷ Anuncia Marx e no afamado texto Para a Crítica da Economia Política: “A minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerlich Gesellschaft*), seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política. Comecei o estudo dessa matéria em Paris, mas tive que continua-lo em Bruxelas [...]. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.” (MARX, 2005, p. 51-52).

A eticidade comporta três momentos distintos: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Na família, o indivíduo toma consciência, sensivelmente, de modo natural, de sua unidade com outras pessoas; percebe que o seu destino está entrelaçado ao delas. Na sociedade civil-burguesa, o indivíduo assume sua autonomia, persegue seus interesses privados, orienta-se de acordo com suas paixões e necessidades particulares, mas também é pressionado no sentido de reconhecer os vínculos objetivos que o ligam aos outros, num âmbito muito mais vasto que o da família. No Estado, por fim, o indivíduo supera o quadro constituído pelo egoísmo generalizado, ultrapassa o horizonte limitado das “corporações” (grupos organizados em torno de motivações específicas), para se elevar à universalidade da cidadania (Ibidem, loc. cit.).

Não há truncamento entre a sua *Ciência da Lógica* e a sua filosofia do direito. Ao contrário, ambos estabelecem uma unidade dialética pelo ponto de partida, tanto do tempo cronológico como do tempo lógico, isto é: a vida (*das Leben*), na qual recaímos sempre ao seu imediato: a consciência (*das Bewusstsein*), que se auto-atualiza a cada figura da jornada do saber percorrida na *Fenomenologia do Espírito* – desde a certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) até o Espírito (*Geist*) e o Saber absoluto (*absolute Wissen*), dos quais falaremos bem mais a frente. O problema é quando em determinada leitura, se isola uma parte do sistema hegeliano na tentativa, por exemplo, de interpretar uma das partes unilateralmente, para em seguida, confrontar essa parte a uma outra, ao modo do dualismo transcendental kantiano, que separa e opõe sujeito (para si) e objeto (em si). O equívoco prossegue quando, sob este procedimento, rompemos com a dialética à medida que submetemos o sistema hegeliano as dicotomias instrumentais da lógica formal (sujeito e predicado ou causa e efeito) para então se concluir que Hegel deriva ou deduz a realidade como predicado da ideia.

É importante ressaltar que neste percurso (*Verlauf*) enquanto a forma de Hegel conceber a ideia como processo, o ponto de partida da consciência é o plano imediato, diz ele: „*Die unmittelbare Idee ist das Leben*“ (1999c, p. 219) (“A ideia imediata é a vida”) (1995c, p. 353); igualmente, Hegel inicia sua *Fenomenologia* pela imediatez da Certeza Sensível (*sinnliche Gewissheit*), e sua filosofia do direito pelo indivíduo concreto (*konkrete Person*) mediatizado entre as determinações que vão desde a família (*Familie*) até a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). E neste contexto, o conceito se realiza na corporeidade física do sujeito, para o qual ele usa o termo *Leibe*, que em alemão se refere ao corpo físico, no qual a consciência é o fenômeno no e pelo qual a vida, enquanto gênero e universalidade, se refere a si mesma já desde sua singularidade determinada pelo desenvolvimento de suas particularidades, que se une dialeticamente a sua universalidade. Diz Hegel – em continuação

da citação anterior: “O conceito, como alma, é realizado em um corpo, de cuja exterioridade essa alma é a universalidade imediata referindo-se a si.” (Ibidem, loc. cit.). Na § 220 da *Enciclopédia (Volume I – Ciência da Lógica)*, temos a seguinte explanação:

Enquanto o indivíduo vivo, que em seu **primeiro processo** se comporta em si mesmo como sujeito e conceito, pelo seu **segundo processo** assimila a si sua objetividade exterior, assim põe em si mesmo a determinidade real (*reelle Bestimmtheit*); e então é, em si, universalidade substancial. A particularização (*Besonderung*) dessa última [leia-se: o gênero como universalidade substancial] **é a relação do sujeito a um outro sujeito do mesmo gênero (*Gattung*) que ele [...]** (1995c, p. 356; 1999c, p. 220, grifo meu).

Esse movimento descrito acima no primeiro volume da Enciclopédia, que é precisamente onde Hegel apresenta a Ciência da Lógica, corresponde ao movimento social realizado na moralidade objetiva que compõe a eticidade. Recapitulemos a citação em três passos: i) Ele começa pelo “indivíduo vivo, que em seu primeiro processo se comporta em si mesmo como sujeito e conceito”, isto é, a tomada de consciência ainda apenas no âmbito da primacial da sua espécie: a família, dentro da qual ele se percebe em relação consanguínea e afetiva com aqueles que compõem seu núcleo familiar; ii) Continua Hegel: “pelo seu segundo processo assimila a si sua objetividade exterior, assim põe em si mesmo a sua determinidade real”, ou seja, o indivíduo suprassume a família para um campo mais vasto e complexo: a sociedade civil-burguesa, na qual vivencia o conteúdo das relações sociais em suas disputas egoístico-passionais na luta pelos seus interesses egoístas; iii) Só então poderá alcançar a “universalidade substancial” na cidadania como suprassunção do individualismo na esfera ético-política do Estado, no qual se particulariza o arremate da inferência comum que consolida a mediação entre o singular (inicial) e o universal (fim): o indivíduo se reconhece que só existe socialmente em relação com os outros do seu gênero.

Para Hegel, “O indivíduo particular é o espírito incompleto” (HEGEL, 2008, p. 41), que na *Fenomenologia do Espírito*, deve ser conduzido “desde seu estado inculto até o saber” (Ibidem, loc. cit.). A jornada do conhecimento é a jornada da vida consciente. Não há como separar a ideia (*Idee*) da vida (*Leben*) humana; simplesmente porque uma coisa não ocorre sem a outra para a consciência (*Bewusstsein*), que é a forma fenomênica da vida consciente que se refere a si mesma; e assim, se reconhece como ser consciente (*bewusste Sein*). Esse processo se dá desde o espírito imediato e por esta definição, incompleto – que Hegel nomeia como uma pomposa contradição: o “espírito carente-de-espírito” –, até o “o espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito” (Ibidem, p. 49), que é a ciência. Fica claro que Hegel não

opõe, por exemplo, o senso comum ao conhecimento científico; nem oferece fundamentos para qualquer pretensão em se fazer uma crítica da ideologia como “falsa consciência”, ou como denúncia da superstição ao modo do Iluminismo. Em Hegel, tanto a certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) como a razão (*Vernunft*) são legítimas e compõe um mesmo processo no qual essas figuras se suprassumem, mas não se opõem, apesar do movimento ser marcado por contradições (*Widersprüche*); são momentos de uma mesma totalidade formada pela unidade dessas diferentes figuras da consciência na diversidade de suas respectivas esferas de realidade. Superstição e ciência são produtos de um mesmo processo, que sob a inflexão hegeliana nomeamos de interação realidade e consciência.

Uma leitura ilustrativa dessa questão é a de que, se eu, enquanto indivíduo, como sujeito, penso, então esse processo – que se realiza no conceito –, que envolve condições objetivas e subjetivas, resulta da vida consciente para a qual a sua realidade é obra que essa própria vida se deu a partir de momentos que Hegel situa no movimento do conceito ou do indivíduo como sujeito consciente, e que representam os processos que emergiram desde a natureza inorgânica até a vida social, que ele chama de “ideia imediata” (*unmittelbare Idee*), fechando assim o círculo lógico em seu sistema. Inclusive, antes de chegar ao indivíduo que tem sua particularidade fundamental na relação social com o outro da sua mesma espécie – conforme acabamos de demonstrar –, Hegel descreve o salto que, desde a natureza inorgânica, que ele define como “o processo do ser-vivo no interior de si” (1995c, p. 354), proporcionou as condições da vida como natureza orgânica – descrita como “a atividade do ser-vivo certo de si mesmo, que, nesse processo contra a natureza inorgânica, com isso a si mesmo se conserva, se desenvolve e se objetiva” (Ibidem, p. 355) –, até alcançar o momento no qual, deste e neste percurso (*Verlauf*) e suas vicissitudes, eclode a vida consciente como singularidade que se particulariza e alcança a estatura de gênero na espécie humana por meio da determinidade (*Bestimmtheit*) essencial dessa espécie apontada na “relação (*Verhältnis*) do sujeito a um outro sujeito do mesmo gênero (*Gattung*) que ele” (Ibidem, loc. cit., grifo meu)¹⁰⁸. Vemos que a particularização (*Besonderung*) essencial é de caráter social, isto é, o outro é a mediação determinante e fundante da minha consciência; seja como outro indivíduo, seja como o outro objeto da minha própria atividade individual ou coletiva (social). Esse caráter social é elaborado

¹⁰⁸ Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx confessa o embate demarcador em seu itinerário intelectual, advindo do acúmulo teórico nos anos de estudo do sistema hegeliano, que permitiu irromper na crítica da dialética e da filosofia hegelianas, a partir de fundamentos ontológicos elaborados a partir da própria ontologia de Hegel, a saber: a concepção da vida humana totalizada no ser social (*gesellschaftliche Wesen*) formado no e pelo trabalho (*Arbeit*) enquanto essência (*Wesen*) objetiva deste ser genérico (*Gattungswesen*). A partir da crítica à concepção hegeliana do ser humano enquanto (auto)atividade, Marx recupera a questão do trabalho como sua essência genérica historicamente desenvolvida.

como uma dialética da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) estabelecida como um “entrecruzamento de perspectivas” (*Verschränkung der Perspektiven*), conforme aplaina Habermas – que na *Fenomenologia do Espírito* se desdobra na dialética do senhor e do escravo:

Para Hegel, ela [a **experiência da autoconsciência**] se dá muito mais pela experiência da interação (*Interaktion*), na qual eu aprendo a me ver com os olhos de outro sujeito. A consciência de mim mesmo é derivada de um entrecruzamento de perspectivas (*Verschränkung der Perspektiven*). Apenas sobre a base do reconhecimento¹⁰⁹ recíproco se forma a autoconsciência, a qual precisa estar fixada ao reflexo que obtenho de mim mesmo na consciência de outro sujeito (2014, p. 41-41; 1978, p. 13, grifo meu).

Hegel supera não apenas Kant e Fichte na questão da autoconsciência, mas também a formulação do cogito cartesiano como uma reflexão solitária¹¹⁰. Em Hegel, não se trata de que eu existo porque penso, ou de que a vida começa pela ideia ou pelo pensamento; ao contrário, trata-se da descrição da vida como processo consciente (de conhecimento) que se refere a si mesmo, ou seja, o indivíduo pensando a si mesmo ao mesmo tempo que pensa sobre o próprio pensar enquanto simultaneamente movimento do saber e movimento do ser que se sabe em ação no mundo, como fez o ser humano ao se constituir historicamente como vida consciente sob um caráter social fundado no trabalho. Em Hegel, não há o conhecimento e o agir como momentos separados e isolados. E sendo assim, a ideia mais imediata que temos diante de nós seria qual senão a vida como unidade dialética semovente entre saber e agir?

Como simultaneamente processo (*Prozeß*) e unidade (*Einheit*) a concepção da ideia (*Idee*) em Hegel não é puramente abstrata no sentido apreendido pelo senso comum – assim como argumentamos até aqui. Mas, ao contrário, a ideia tem um fundamento ontológico na realidade humana, que é marcada pela negação enquanto movimento simultaneamente dos modos de ser e pensar deste ser consciente. Não só essa perspectiva ontológica, mas também a

¹⁰⁹ Este será o gancho a partir do qual, o Axel Honneth irá elaborar sua teoria do reconhecimento, a exemplo da obra *The I in We (Das Ich im Wir) – Studies in the Theory of Recognition* (2014), ainda sem tradução em língua portuguesa.

¹¹⁰ Termo que tomamos emprestado do Habermas quando, no seu comentário as ideias do jovem Hegel, ele discute a unidade transcendental da autoconsciência kantiana que, segundo ele, Fichte faz apenas aprofundar ao passo que a sua “unidade abstrata da síntese se dissolve em uma operação originária que produz unidade da oposição entre o eu e o outro como aquela do eu que sabe a si mesmo” (HABERMAS, 2014, p. 40). Em seguida, Habermas explica como Hegel supera aquilo que em Fichte ele nomeia de “reflexão solitária”, a saber: “A dialética da *Wissenschaftslehre* [Doutrina da Ciência] de 1794, a qual expressa a ideia de que o eu simplesmente põe em si mesmo, permanece presa à relação de reflexão solitária: enquanto teoria da autoconsciência, ela oferece uma resposta às aporias daquela relação em que o eu se constitui a saber-se em outro identificado consigo mesmo. A dialética hegeliana da autoconsciência sobrepasa a relação da reflexão solitária em benefício de uma relação complementar de dois indivíduos que se conhecem.” (Ibidem, loc. cit.). Habermas não trata do cogito cartesiano, trata-se de uma inflexão nossa feita apenas de passagem para sinalizar o caráter mais amplo de atualização histórica do problema da consciência na filosofia hegeliana.

reconstrução linguística permite superar a tradicional dicotomia da filosofia, conforme explica Inwood (1997, p. 28):

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

É evidente o excessivo grau de abstração que nos exige o ardiloso filósofo de Stuttgart – o próprio Marx, enquanto profundo estudioso do pensamento hegeliano e discípulo confesso, não o poupou dessa crítica. Não é à toa que a filosofia hegeliana já foi tachada de “razão quase enlouquecida”¹¹¹. Todavia, é necessária uma descrição ainda mais complexa da formulação ontológica da ideia como processo e unidade (onto)lógicos imanentes ao próprio movimento concreto do ser.

Esse processo (*Proceß*) é, em geral, o conhecimento (*Erkennen*). Em si, está nele suprassumida (*aufgehoben*) em uma atividade (*Thätigkeit*), a oposição; a unilateralidade da subjetividade (*Subjektivität*) com a unilateralidade (*Einseitigkeit*) da objetividade (*Objektivität*). Mas esse suprassumir (*Aufheben*) acontece, antes de tudo, em si: o processo, enquanto tal, é por isso afetado pela finitude dessa esfera, e se decompõe no movimento (*Bewegung*) duplo, posto como diverso, do impulso [1] de suprassumir a unilateralidade da subjetividade da ideia (*Idee*), por meio da aceitação do mundo essente (*seyenden Welt*), em si mesmo: (ou seja) no representar e no pensar subjetivos; e de preencher a certeza abstrata de si mesmo com essa objetividade que enquanto conteúdo vale como verdadeira; [2] e, inversamente, [impulso] de suprassumir a unilateralidade do mundo objetivo, que assim só conta aqui, ao contrário, como uma aparência (*Schein*), uma coleção de contingências e de figuras em si nulas; e de determina-lo mediante o interior do subjetivo, que aqui conta como o objetivo verdadeiramente essente, e em configurar o objetivo à imagem desse interior (HEGEL, 1995c, p. 358; 1999c, p. 222).

Se considerados como um todo, esses momentos têm na negatividade sua forma de movimento imanente no qual o singular suprassume sua própria unilateralidade e alcança o

¹¹¹ Título de livro de Leandro Konder sobre a vida e obra de Hegel. Cf. 1991.

universal, também produzido neste mesmo processo, ambos (singular e universal) transpassados pelo desenvolvimento do particular entre subjetividade e objetividade. Neste movimento e por meio das suas mediações enquanto passagens de um momento ao outro, o indivíduo se estabelece como o conceito enquanto princípio e conteúdo da vida como ideia imediata que se mediatiza como processo que representa o seu próprio desenvolvimento nas relações que se manifestam objetivamente na história enquanto família, sociedade, Estado, etc. – é aqui onde Hegel faz o arremate com a sua filosofia do direito. Um outro ponto esclarecedor é que a própria Ideia (*Idee*) é abordada sempre a partir de três graus, entre os quais, não se relega o imediato das condições objetivas, como enfatiza o próprio Hegel; ao contrário, se começa pelas condições objetivas, mas este nível, por não ser suficiente, é supressumido (*aufgehoben*) pela mediação que busca as relações entre o universal (*Allgemein*) e o singular (*Einzeln*) sob a inferência do particular (*Besondere*).

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

Segundo Hegel, o princípio da ideia e também o seu conteúdo é o conceito. Por isso, seu exame requer exatamente o trabalho do conceito em suas “determinações-reflexivas” (*Reflexionsbestimmungen*) decorrentes da própria dinâmica do real em sua essencidade (*Wesenheit*¹¹²). “Mas o real, para Hegel, não se reduzia ao existente. A palavra que o filósofo usa, *wirklich*, vem de *wirken*, que significa atuar, efetuar”, conforme explica Konder (1991, p. 66, grifo meu):

A *Wirklichkeit* é a efetividade, a realidade apreendida em sua dinâmica, em seu movimento profundo, que nunca se restringe ao meramente dado. A razão se expressa na atividade realizada, mas também na atividade que está se realizando e na que ainda vai se realizar. **O sentido do real provém do movimento que passa a se realizar pela atuação dos homens.**

¹¹² Segundo Inwood (1997, p. 120), “Hegel usa o plural *Wesenheiten* como equivalente de *Reflexionsbestimmungen*, ‘Determinações-da-reflexão’, ou seja, aquelas determinações que constituem a essência das coisas e são geradas por, e/ou acessíveis à reflexão, e são consideradas na Doutrina da Essência, a segunda seção da Lógica”.

A efetividade é a ideia como unidade concreta, e não mais fragmentada em abstrações fora dela. É a própria totalidade viva – inclusive, não raro, Hegel usa a expressão „Die Totalität oder Wirklichkeit“ [“A totalidade ou efetividade”] (HEGEL, 1999a, p. 341; 2008, p. 431, tradução do presente autor), a exemplo de quando trata do mundo ético (*sittlichen Welt*) no sexto capítulo da *Fenomenologia*. Já no § 142 do primeiro volume da *Enciclopédia*, lemos o seguinte:

A efetividade (*Wirklichkeit*) é a unidade (*Einheit*), que veio-a-ser imediatamente, da essência (*Wesen*) e da existência (*Existenz*), ou do interior e do exterior. [...] Anteriormente se apresentaram, como formas do imediato (*Formen des Unmittelbaren*), ser e existência. O ser é, em geral, imediatamente não-refletida, e o ultrapassar para Outro. A existência é a unidade imediata do ser e da reflexão (*Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seyns und Reflexion*), portanto fenômeno (*Erscheinung*); vem do fundamento (*Grunde*) e vai para o fundamento (HEGEL, 1995c, p. 266; 1999c, p. 164, grifo meu).

A efetividade (*Wirklichkeit*) é a realidade (*Realität*) semovente como unidade entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*), pelo que o real ou o efetivo (*Wirklich*) só se completa ao nível desta última, ao nível do essencial (*Wesentlich*). Em seu caráter vivo e social, isso se traduz nas relações concretas e inelimináveis dos indivíduos entre si, e a partir das quais desenvolve-se historicamente a sociedade humana como sociabilidade ativa e consciente fundada no trabalho. Em Hegel, a razão de ser de toda sociedade é simultaneamente consciência e movimento; pensamento e realidade; tempo e história; identidade e diferença. Qualquer separação só se sustenta caso se permaneça fixado no âmbito da aparência e do imediato (*Unmittelbare*).

[...] a efetividade (*Wirklichkeit*) de algo possui um sentido diferente de considerá-lo em sua realidade (*Realität*). A realidade de algo se apresenta de acordo com a lógica do ser, ou seja, no nível das primeiras determinações do pensar o ser. [...] A efetividade se apresenta de acordo com a lógica da essência, isto é, no âmbito do pensar o ser a partir de uma reflexão sobre ele. o movimento geral da essência parte de uma busca do conhecimento sobre o que seria o ser em sua verdade, daquilo que o ser é em si e para si mesmo, para além de seus aspectos imediatos e de suas determinações dadas. essa reflexão procura pela essência que estaria então atrás (*hinter*) desse ser como algo mais que o ser mesmo, e que constituiria a verdade desse ser. esse conhecimento caracteriza-se assim como um conhecimento mediado, porque não começa diretamente com a essência, mas parte de um outro, do ser, e ao curvar-se sobre ele se percorre um caminho que sai do ser com vistas a chegar à sua essência. [...] No entanto, o que se mostra nesse percurso é que a essência não é algo que está por trás do ser, ou para além dele, mas que a essência do ser é o próprio ser imediato que se interioriza (*sich erinnert*), e que chega à essência justamente através dessa mediação (*Vermittlung*). configura-se

assim que a ordem do ser é a ordem do imediato, e a ordem da essência a da mediação pela reflexão (*Reflexion*). o ser vai se determinando como essência ao negar todo o determinado, tudo o que nele é finito ou dado, através da reflexão que age em busca da essência do ser. A essência é assim sua negatividade própria, afastando as instâncias exteriores de sua determinação, correspondendo a um aprofundamento do ser em busca de suas determinações intrínsecas. [...] Nesse contexto, a efetividade é um nível de realidade mais elaborado, mais determinado do que o ser-aí existente, pois contém em si os aspectos da existência e também os da essência (PERTILLE, 2011, p. 13).

Como o próprio filósofo de Stuttgart assenta em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (apud Adorno, 2013, p. 166): “O real é pura e simplesmente uma identidade do universal e do particular”; e dos antagonismos imanentes à essa dinâmica decorrem as determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) enquanto encadeamento soerguido a partir das próprias mediações entre o universal (*Allgemein*) e o singular (*Einzeln*) sob a inferência do particular (*Besondere*). Gadamer clareia de forma certa:

Todos sabemos que a identidade não teria qualquer significado autônomo, se na mesmidade também não estivesse implicada a diferença. Identidade sem diferença seria algo absolutamente nulo. Assim, as determinações reflexivas são o argumento mais convincente em favor do encadeamento interno das ideias umas com as outras (2012, p. 99).

Consciente dos equívocos em tomar a ideia sob o esquema da lógica formal – para a qual, já desde de Aristóteles, a contradição é tida como sintoma de falsidade –, no primeiro volume da *Enciclopédia (Parte I – A Ciência da Lógica)*, Hegel abre o capítulo sobre a Ideia (*die Idee*), com a seguinte explanação:

Com frequência, a ideia é tomada por algo lógico, puramente formal, na medida em que não tem uma existência como seu ponto de partida e de apoio. Semelhante maneira de ver deve ser deixada para aqueles enfoques, para os quais a coisa existente e todas as demais determinações, que ainda não penetraram até a ideia, ainda contam como realidades – assim chamadas – e como verdadeiras efetividades. Igualmente falsa é a representação como se a ideia fosse somente o abstrato. Certamente, ela o é, enquanto como um todo o não-verdadeiro nela se consome; mas a ideia é nela mesma essencialmente concreta, por ser o conceito livre que se determina a si mesmo, e assim se determina para [tornar-se] realidade. Só seria a ideia formalmente-abstrato, se o conceito, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, tal como ele é, como o retorno negativo de si a si mesmo, e como a subjetividade (HEGEL, 1995c, p. 349).

Nesta direção, a ideia (*Idee*) não é uma entidade meramente subjetiva e mental, que possa ser reduzida à mera representação no plano subjetivo das realidades psicológicas; ao

contrário, uma ideia é a plena realização de um conceito (*Begriff*) na realidade efetiva (*Wirklichkeit*) (INWOOD, 1997, p. 72-75; p. 168-171). “Uma ideia não é um ideal que devemos realizar: ela é real no presente” (Ibidem, p. 169). E o conceito, também tão pouco pode ser identificado com a mera representação mental, mas é o produto da crítica da realidade apreendida em suas contradições como totalidade (*Totalität*), por meio da razão (*Vernunft*). Esta última, sob a lógica dialética hegeliana, deve buscar reconstituir as mediações entre o universal e o singular sob a inferência do particular, partindo da negatividade enquanto motor do real reabilitada ao nível do da consciência de si, e a partir da contradição “apreendida tanto a partir do objeto como a partir do sujeito” (Adorno, 2013, p. 163).

O conceito (*Begriff*) é a unidade dialética entre conteúdo e forma; é o indivíduo ou a coisa reconhecida enquanto parte de um todo definido pela interação entre as partes; que nem pode ser tomada apenas como forma, nem muito menos unilateralmente apenas como conteúdo. A realidade profunda e efetiva deste todo (*Ganze*) é a razão enquanto totalidade semovente desses lados em relação (*Verhältnis*) contínua e ininterrupta marcada por rupturas e continuidades entre realidade e consciência determinadas pelo próprio *ontos* em suas manifestações objetivas na história, que se urdem pelo negativo (*Negativen*). E este último não é outra coisa senão a mediação (*Vermittlung*).

A mediação se constitui como um processo de passagem de um momento a outro por meio da negatividade; neste sentido, a mediação é o negativo. Mas essa passagem ocorre de maneira tal, que, em uma contextura de unidade e totalidade, entre conteúdo e forma, um dos lados remete sempre ao outro ao mesmo tempo que cada um contem em si a expressão de uma propriedade do outro afirmada pela sua própria negação; o que Hegel chamou de *Widerspruch* (contradição). Por isso, Adorno (Ibidem, p. 162-163) tem razão ao observar que, “a negação [...] intervém nessa realidade na qual o conceito que critica a si mesmo tira pela primeira vez seu conteúdo: a sociedade. [...] A contradição dialética é experimentada na sociedade”. Por isso, por exemplo, “Quando Hegel fala do Estado, na Filosofia do Direito, ele discorre – filosoficamente – sobre o conceito de Estado; mas deixa claro que sabe muito bem que, na diversidade dos caminhos da atuação política, o Estado se defronta com enormes dificuldades para corresponder ao seu conceito” (Konder, 1991, p. 64).

As contradições (*Widersprüche*) ocorrem pelas rupturas (negações) e continuidades (conservação) imanentes ao suprassumir (*Aufheben*) enquanto natureza dessa negatividade (*Negativität*) entre aparência (*Schein*) e essência (*Wesen*), ou entre realidade imediata (*Realität*) e realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Isso ocorre no interior das mediações compreendidas enquanto momentos de passagem entre o universal, o particular e o individual. E se a mediação

é justamente a união, sob a perspectiva de totalidade, do universal e do individual por meio da inferência do particular; carente disso, a consciência ainda patina na abstração vazia e elementar do imediato que não está relacionado com outras partes do todo (*Ganze*). Portanto, carece justamente daquele *médium* que estabelece relações com outras partes, e assim se desenvolve agregando determinações, se tornando mais complexo e rico à medida que desvenda as contradições que envolvem as diversas interações entre o universal, o particular e o singular enquanto um condensado de mediações e determinações-reflexivas.

Segundo Hegel, coisa alguma é puramente imediata ou mediatizada, pois cada fenômeno que compõe a realidade é sempre simultaneamente imediatez e mediação, isto é: realidade imediata (*Realität*) como aparência (*Erscheinung*), e também efetividade (*Wirklichkeit*) mediatizada como essência (*Wesen*). Esse caráter global estabelece a unidade (*Einheit*) entre ser e existência, entre realidade e consciência.

Por isso a verdade, para ele, é um conceito mediatizado que se realiza no Todo (*Ganze*), e nunca em fragmentos abstratos que carecem das mediações; conforme lemos no prefácio (*Vorrede*) da *Phänomenologie des Geistes*: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen¹¹³“ (“O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através do seu desenvolvimento.”) (HEGEL, 1999a, p. 19; 2008, p. 36). É esclarecedor este trecho encontrado na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*:

Se chamarmos o saber (*Wissen*), conceito (*Begriff*); e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente (*Seyende*) ou o objeto (*Gegenstand*), então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. [...] Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial (*wesentliche*), no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos [...] segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma. (HEGEL, 2008, p. 78-79; 1999a, p. 59).

Assim, “o verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para sua determinação racional através da sua negação” (BRUNELLI, 1985, p. 74). A consideração do lógico sob o ponto de vista da razão consciente de si se traduz como totalidade (*Totalität*). Hegel reivindica o pensamento captado simultaneamente em seus aspectos positivos e negativos encadeados na própria dinâmica do real, que é marcada pela contradição que se

¹¹³ Note que esse é o mesmo termo que Marx toma para elaborar a concepção do ser social nos *Manuscritos de 1844*, isto é, „*gesellschaftliche Wesen*“. Retomaremos isso mais a frente.

expressa no conceito do suprasumir (*Aufheben*) como parte movimento próprio à consciência como atividade consciente. Para ele, as contradições só se realizam na realidade dos indivíduos tomada enquanto ato (*Tat*); nas relações estabelecidas de maneira efetiva (*Wirklich*); e entre os indivíduos concretos (*konkrete Personen*). A consciência é a unidade dialética semovente constituída pelo saber do objeto (o conceito ou o para si) e o próprio objeto (o em-si). O Prof. Eduardo Ferreira Chagas nos ajuda a compreender a questão ao alertar que

Tanto faz um como o outro; ambos são o mesmo. Hegel destaca que o importante é assegurar firmemente que os dois momentos, o conceito (o saber) (o ser-para-um-outro) e objeto (o ser-em-si-mesmo) incidem no interior da consciência, da consciência fenomênica [...]. Assim sendo, a consciência é o padrão de medida e envolve nela mesma o saber (o ser-para-si) e o objeto (o ser-em-si), não precisamos, portanto, trazer padrões externos de medida, nem aplicar na investigação opiniões ou pensamentos pessoais; pelo contrário, é afastando-os que podemos considerar a coisa tal como é em-si e para-si mesma (CHAGAS, 2008, p. 23)¹¹⁴.

A constituição da consciência se dá como sujeito-objeto na relação entre realidade e consciência como um processo ativo de motricidade dialética. A consciência é sempre e simultaneamente consciência do objeto e de si mesma, e isso não ocorre de maneira pacífica, mas por meio de rupturas e continuidades (contradições). Esse processo Hegel compreende como o crescimento histórico do espírito (*Geist*) que supera a rígida dicotomia entre, de um lado, a consciência das realizações subjetivas, e de outro, a consciência objetivada das realizações sociais. Esses lados passam a ser reconhecidos como movimentos que se suprasumem em um único movimento global; uma totalidade semovente na história, mas que também é composta por variados movimentos em seu conjunto. A distinção entre as partes não desaparece, porém, ao invés de levar à oposição típica dos tradicionais paradigmas da verdade e do conhecimento, em Hegel, a distinção é a via para se alcançar a unidade pelas próprias diferenças entre as partes que constituem o todo (*Ganze*). Como processo e movimento, cada figura da consciência é um momento do espírito, e por isso se trata da sua fenomenologia.

Hegel, dentro da situação criada por Kant, quer recuperar todas as experiências da consciência em termos de razão e constituir uma visão coerente do mundo. [...] Hegel mostra o pensamento pensante pensando-se a si mesmo mediatizado por todo objeto possível. O Eu penso tem como conteúdo o próprio sujeito pensante. **O pensamento não é instrumento para pensar alguma coisa, mas pensa-se a si mesmo. Seu conteúdo é o desenvolvimento da própria atividade do Eu.** Portanto, antes de unificar o diverso da experiência, desenvolve o seu conteúdo imanente. O problema

fundamental de Hegel é realizar a passagem do Eu penso, enquanto unidade sintética da aprecepção, ao Eu penso enquanto conceito, enquanto dinamismo imanente do próprio pensamento. O conceito se desenvolve a partir de si mesmo. **É, ao mesmo tempo, progressão e produção imanente das suas determinações.** Assim, pode identificar pensamento e ser: **tudo que é pensado é ser, tudo que é pode ser pensado.** O fim da Filosofia não é provar que o mundo tem sentido, mas que a racionalidade imanente às coisas pode ser explicitada no conceito; é a tomada de consciência dessa racionalidade. A realidade é pensável e o pensamento só é pensamento enquanto pensando a realidade (BRUNELLI, 1985, p. 75, grifo meu).

Aquilo que ao longo do debate historicamente acumulado, de Descartes à Destutt de Tracy e Kant, aparece ao sujeito como oposição ao nível fenomênico separado dele e situado no objeto dado no imediato – situação na qual Hegel situa o dualismo da dedução transcendental kantiana como *Verstand* (*Entendimento*), e não como *Vernunft* (*Razão*), –, agora, para a consciência de si se revela como um todo (*Ganze*) mediatizado e semovente pela sua própria essência que é simultaneamente consciência (*Bewusstsein*) e movimento (*Bewegung*) ativos; ou seja, ser e pensar em movimento que compõem uma unidade ontológica, na qual o lógico (*das*) não é o pensamento lógico em si, mas o ser (*ontos*) revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e se expressa no discurso (*logos*); ou seja, uma ontologia (*ontos + logos*). Portanto, há uma diferença importante, pois aquilo ao que Kant se refere como razão não equivale ao que Hegel reconhece como tal; ao contrário, na filosofia hegeliana, a formulação kantiana representa apenas um momento – o entendimento (*Verstand*) – de um processo bem mais amplo que, este sim, culmina na razão (*Vernunft*) apresentada como o conjunto das mediações que compõem esses momentos enquanto uma totalidade (*Totalität*) no tempo que se faz história por meio desse próprio movimento, que é o movimento do próprio ser como um todo (*Ganze*) no espírito (*Geist*), seja de uma época, de um povo ou mesmo de todo o gênero humano. Gadamer (1976, p. 80-81) esclarece a questão em pormenores no seu livro *Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies*:

The concepts of "being" and the concept of "essence" are completed in the doctrine of the "concept". Consequently what is realized there is a unity of thought and being which corresponds to Aristotle's conception of the category, on the one hand, just as much as it does to Kant's, on the other. [...] Hegel seeks to give logic a new scientific character by developing the universal system of the concepts of the understanding into a "whole" [...]. His starting point is Kant's traditional theory. But while Hegel's system of categories is drawn from thought's reflecting upon itself, the categories are nevertheless no mere determinations of reflection. Kant himself, as a matter of fact, went so far as to call the determinations of reflection "amphibolic" and he excluded them from his table of categories because they have an equivocal function in the determination of objects. Categories are not simply formal determinations

of statements or thinking. [...] Hegel's conception of logic would unify this traditional doctrine of categories as the basic concepts of reality constituting the objects of the understanding with the pure determinations of reflection, which are the merely formal determinations of thought. Put another way, he attempts to restore the original objective function of the concept of "form", which it had at first in Aristotle's metaphysics. It is in this way that Hegel's logic, which synthesizes the doctrine of Being and the doctrine of Essence in the doctrine of Concept, is to be understood¹¹⁵.

Hegel é original ao refazer o caminho kantiano da dedução transcendental, só que desta vez reivindicando a força lógica da contradição ao assumir a negatividade enquanto motricidade ontológica da própria consciência como racionalidade subjetiva e objetiva por meio da sua essência como agir, como atividade criativa em suas manifestações objetivas e subjetivas na história. Conforme observa Adorno referindo-se a Hegel:

Ele foi provavelmente o primeiro a expressar, na Fenomenologia, que a fratura entre o eu e o mundo passa novamente pelo próprio eu; que ela se prolonga [...] interiormente no indivíduo e o divide segundo a racionalidade subjetiva e objetiva de sua vontade e ação. Hegel soube cedo que o indivíduo é tanto algo que funciona socialmente, que é determinado pela “coisa”, isto é, por seu trabalho, quanto um ser para si mesmo, com inclinações específicas, interesses e disposições e que ambos esses momentos apontam para direções divergentes (2013, p. 126).

A contradição decorre precisamente da negatividade ontológica imanente ao indivíduo que, na relação com sua própria universalidade, desenvolve divergências por mútuas negações entre aquilo que é em sua individualidade, seus interesses e disposições singulares e até mesmo egoístas; e aquilo que é enquanto produto social, a partir do trabalho como relação ativa que se desenvolve socialmente na formação de sociabilidade.

A própria construção hegeliana, formulada nos termos da filosofia da identidade, exige que a contradição seja apreendida tanto a partir do objeto

¹¹⁵ Livre tradução do presente autor: “Os conceitos de ‘ser’ e de ‘essência’ se completam na doutrina do ‘conceito’. Consequentemente, o que se realiza é uma unidade do pensamento e do ser que corresponde, por um lado, à concepção de Aristóteles da categoria, e por outro, a de Kant. [...] Hegel procura dar à lógica um novo caráter científico, desenvolvendo o sistema universal dos conceitos do entendimento em um ‘todo’ [...]. Seu ponto de partida é a teoria tradicional de Kant. Mas enquanto o sistema de categorias de Hegel é extraído do reflexo do pensamento sobre si mesmo, as categorias não são, no entanto, meras determinações da reflexão. O próprio Kant, na verdade, chegou a chamar as determinações da reflexão de “anfibólicas” e as excluiu de sua tabela de categorias porque elas têm uma função ambígua na determinação dos objetos. [No entanto,] Categorias não são simplesmente determinações formais de declarações ou pensamentos. [...] A concepção de lógica de Hegel unifica essa doutrina tradicional das categorias como conceitos básicos da realidade, constituindo os objetos do entendimento com as determinações puras da reflexão, que são as determinações meramente formais do pensamento. Em outras palavras, ele tenta restaurar a função objetiva original do conceito de “forma”, que a princípio tinha na metafísica de Aristóteles. É desse modo que a lógica de Hegel, que sintetiza a doutrina do Ser e a doutrina da Essência na doutrina do Conceito, deve ser entendida.” (grifo meu).

como a partir do sujeito. Na contradição dialética, cristaliza-se um conceito de experiência que aponta para além do idealismo absoluto, o conceito de totalidade antagônica. Do mesmo modo que o princípio da mediação universal, em oposição à imediatez do mero sujeito, remete ao fato de que, em todas as categorias do pensamento, a objetividade do processo social é anterior à contingência do sujeito particular, também a concepção metafísica do todo reconciliado, considerada a quintessência de todas as contradições, é tirada do modelo da sociedade cindida e, entretanto, una. Trata-se realmente da sociedade, pois Hegel não se contenta com um conceito universal de realidade antagônica, algo como a representação das polaridades originárias do Ser. Partindo, na Fenomenologia do Espírito, da crítica do que está mais próximo, da consciência humana particular e imediata, ele efetua a mediação de tal consciência através do movimento histórico daquilo que existe, o que o conduz para além de toda metafísica do Ser. A concretização da filosofia, uma vez desencadeada, não se deixa deter em vistas dessa dignidade ilusória. [...] Essa concreção possibilita Hegel interpenetrar totalmente a ideia de totalidade proveniente do sistema idealista com a ideia de contradição (ADORNO, 2013, p. 163).

Por isso, a consciência é, tanto a parte como consciência individual, como também é o todo enquanto espírito (*Geist*). Tanto em um indivíduo como consciência singular, quanto em sociedade ou em toda uma época (*Zeit*) da história como espírito. Seja como um outro enquanto objeto resultante do agir individual que se objetivou na exteriorização (*Entäußerung*) que consiste na obra; assim como também um Outro enquanto produto histórico do agir mais amplo e complexo de toda uma sociedade que se desenvolveu como um Sujeito autônomo que subjuga o sujeito social que o criou e, como um sistema de normas invisíveis, mas ativas, passa a reger essa própria sociedade de maneira alienante e à revelia de qualquer controle. No primeiro caso temos a consciência como subjetividade que se objetiva nos produtos do trabalho; no segundo caso temos a sociedade que se estranha do seu próprio modo de produção e reprodução historicamente desenvolvido, ou seja, o Espírito (*Geist*), que na sociedade moderna, sob a influência da dialética hegeliana, Marx identifica no Capital. O Sujeito parido a partir de uma forma social anterior, a propriedade privada – do que trataremos sobretudo na segunda Parte deste trabalho.

Para Hegel, a razão se desenvolve por meio de mediações situadas nesta unidade que compõe o ser consciente (*bewusste Sein*) como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) que adquire consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Toda consciência, em alguma medida, é consciência de si. Em sua totalidade, este ser é descrito como o ser que se faz à medida que se pensa, tendo a sua realidade como exteriorização objetivada de si mesmo, e isso lhe torna capaz de pensar sobre a sua própria capacidade de pensar. Tais mediações envolvem um movimento determinado pela negatividade, à medida que cada momento neste ser se afirma ulteriormente por meio da sua própria negação (suprassumir). Todavia, cada momento deste suprassumir –

leia-se: simultaneamente como negação (suprimir), conservar (assumir) e elevar (supra + assumir) – ocorre interligado na forma de uma interação ativa de uns com os outros em trânsito e choque entre os conceitos, desde suas expressões universais, que estabelecem unidade dialética com as manifestações singulares por meio das suas próprias particularidades históricas. Eis razão ontológica do movimento dialético que se autodetermina na fenomenologia da consciência simultaneamente como singularidade viva (o indivíduo) e universalidade concreta (o Espírito). O Espírito é a razão constituinte da realidade que se forma como processo objetivo e subjetivo, isto é, como trabalho e linguagem de maneira indissociável que alcança a sua unidade dialética das suas próprias diferenças na Ideia.

Chegou o momento de começar a entrecruzar Hegel e Marx. Se o primeiro se concentrou muito mais na subjetividade, mesmo que sob fundamentos objetivos; o segundo, ao concluir que seu mestre estava a pôr a dialética de cabeça para baixo, e por isso, derivando a realidade da ideia, acabou por concentrar seus esforços na objetividade material, no mundo objetivo. Alcançamos o momento que nos exige rever essa situação e tentar reelaborar uma síntese dialética sem opor unilateralmente Marx a Hegel, mas buscando reconhecer uma nova relação entre a crítica marxiana e os limites e possibilidades do sistema hegeliano, embora, sem repetir os esquemas, jargões e clichês encontrados, sobretudo na ortodoxia marxista. Sem qualquer pretensão de estabelecer postulados definitivos, buscamos uma interpretação inovadora que possa revigorar essa relação entre dois filósofos que consideramos imprescindíveis para compreensão do nosso tempo, sobretudo porque, se cada um é filho do seu próprio tempo, não poderemos dar conta do momento hodierno apenas repetindo Hegel ou Marx ao modo da catequese marxista e sua peculiar tendência de, por um lado, canonizar pensadores, e por outro, estabelecer entre eles oposições rígidas e sintomáticas de um déficit dialético.

4 PRODUÇÃO DE REALIDADE: A CONSCIÊNCIA COMO INTERAÇÃO CRIATIVA URDIDA ENTRE O TRABALHO E A LINGUAGEM

“A obra é a realidade que a consciência de dá.”

Hegel, *Fenomenologia do Espírito*¹¹⁶

Desde que o primeiro ser humano estabeleceu relação com a natureza investido da negatividade dialética por meio do processo de trabalho e na busca de satisfazer alguma necessidade, não se tratava apenas de produzir objetos úteis ou meramente valores-de-uso. Tratava-se da produção de realidade por meio da construção de extensões deste ser consciente (*bewusste Sein*) na forma de conteúdos simultaneamente objetivos e subjetivos; uma implicação de profundidade ontológica concreta. O conteúdo de um objeto enquanto produto do processo de trabalho não detém sentido em si mesmo apenas em sua materialidade. O sentido só ganha existência e realidade na forma como o conteúdo daquele objeto é vivenciado por seres dotados de consciência. No mundo humano, o ser que vivência é o mesmo que o produz, e a consciência, como uma relação viva está presente tanto no processo produtivo, como no resultado e para além deste, o que põe uma racionalidade imanente ao objeto que, embora não seja uma propriedade de sua constituição material, se torna real à medida que aquele objeto produto do trabalho integra alguma relação enquanto forma do mesmo ser vivenciado por seres dotados de consciência. Essa razão imanente é o que Hegel denomina de espírito, que se manifesta objetivamente nas relações entre os indivíduos concretos na forma da ideia.

Isso significa dizer que a ideia é a forma por meio da qual se produz e se expressa para a consciência, a racionalidade imanente à própria realidade do ser enquanto constituição ontológica da própria consciência. O fundamento ontológico concreto desta compreensão está no agir consciente objetivo realizado no processo de trabalho, que ao se realizar sendo dito por meio da linguagem, se torna efetivamente real por meio da ideia concreta e mediatizada entre objetividade e subjetividade. Por isso, somente o ser humano produz ideias, pois somente este constrói realidade dotada de consciência, não somente na singularidade do indivíduo, mas sobretudo na complexidade das sociedades. A ideia se produz como racionalidade imanente (o espírito) e se exterioriza e se expressa, não somente por meio das representações (as “ideias” em sentido comum), mas sobretudo na mediação da ideia enquanto forma de vivenciar o conteúdo concreto do mundo humano (a forma ideia em sua concepção dialética), constituindo

¹¹⁶ „Das Werke ist die Realität, welche das Bewusstseyn sich gibt.“ Cf. 2008, p. 283; 1999a, p. 220.

assim aquilo que denominamos por realidade. É precisamente nesta mediação que surge e opera a ideologia. Nesta seção, uma indagação deve ser incluída em nosso itinerário teórico: qual a relação entre ideia e a ideologia enquanto formas socialmente ativas? Essa é a questão que começaremos a responder agora.

4.1 A forma ideia e a dimensão de virtualidade do real

Se à razão imanente ao conteúdo da realidade humana concreta Hegel chamou de Espírito (*Geist*); ao seu processo de autoprodução consciente ele chamou de Ideia (*Idee*). Na produção da realidade consciente dialetizada entre o trabalho e a linguagem, muito mais do que objetos materiais, se produz relação dotadas de uma racionalidade imanente, uma razão como elemento virtual, que identificamos no conceito hegeliano de Espírito. O processo de produção dessa razão imanente simultaneamente como objeto e representação ocorre na forma ideia. Por isso dissemos que a concepção dialética de ideia, em linhas gerais, requer uma compreensão que se constitui por dois lados de forma inseparável, o que nos impede de reduzi-la unicamente à representação abstrata, vejamos: (i) A ideia se produz como racionalidade imanente (o espírito) ao mesmo tempo que também (ii) se exterioriza e se expressa por meio das representações, dos conceitos (ambos correspondem as “ideias” em sentido comum) e das ideologias, que se materializam objetivamente na forma de ação e interação sociais.

Quando a espécie humana produziu, ainda de forma rudimentar, o primeiro objeto cortante para rachar madeira ou rasgar uma presa abatida em caça, não se tratava apenas da finalidade imediata deliberada e previamente idealizada na consciência deste indivíduo; tal fenômeno envolvia também a produção de uma racionalidade imanente – e não inteiramente deliberada – que implicou efetivamente em transformações não apenas para o modo como este indivíduo fazia uso de um tronco de madeira ou como agora lidava com o produto da caça. Não obstante, resultou em algo muito além de um machado com o qual podia cortar, rasgar e abater; significou transformar a si mesmo, afastar limites e construir novas possibilidades reais de vida, isto é, surgiu uma nova racionalidade objetivada que significou não apenas um novo jeito de fazer uma tarefa ou uma nova habilidade; muito mais do que apenas um avanço técnico, surgiu um novo modo de ser no planeta. Nasce um ser consciente que se produz ao mesmo tempo que progride na forma de vivenciar aquilo que este movimento de autoprodução, simultaneamente como processo e unidade entre objetividade e subjetividade, lhe proporciona pela sua própria

transformação. Desde a descoberta do fogo, do surgimento rudimentar da linguagem, ou da invenção da agricultura e da escrita, a ideia como processo, e não apenas como resultado, faz parte desse movimento que define o ser humano como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*).

Hegel nos permite compreender como o agir (*Thuns*) enquanto processo de trabalho (*Arbeit*), ao constituir o ser humano como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*), dota este ser não apenas de consciência individual, mas sobretudo de consciência coletiva semovente enquanto totalidade, isto é, independente das vontades individuais como uma razão universal. Como sociedade, isso significa que o ser humano passa a se constituir também como um Outro, uma consciência coletiva que decorre da atividade de todos em sociedade ao mesmo tempo que não pertence nem está submetida à intencionalidade individual de ninguém. Todavia, os movimentos desta Consciência enquanto um Sujeito que decorre de todos e submete a cada um sem ser definido individualmente por ninguém, carregam determinações da sua lógica fundante disparada por aquele primeiro indivíduo que construiu o primeiro machado em nossa ilustração histórica. Neste exemplo, temos justamente a concepção universal do processo de trabalho que disparou a razão que subjaz enquanto essência imanente a todo fenômeno ocorrido naquilo que passamos a chamar de história, guardadas as devidas particularidades e mediações de cada época.

Encontramos na dialética de Hegel, os fundamentos e as concepções gerais de cada peça necessária à montagem deste acesso ontológico para uma compreensão lógica do ser humano e sua realidade, porém não mais uma compreensão restrita às fronteiras da lógica tradicional, mas a partir da urdidura da negatividade dialética disparada pelo trabalho, e que nos permite, no plano do pensamento, reconhecer a contradição enquanto componente nevrálgico ontologicamente fundamentado na mediação como o negativo enquanto movimento criativo. Hegel oferece-nos uma nova concepção da lógica qualificada pela sua dialética. Isto implica dizer que estes fenômenos ocorrem mediados por determinações que estabelecem relações entre si, nas quais um lado se afirma para o outro por meio da sua própria negação.

O indivíduo que destrói uma árvore para, do seu tronco construir um objeto de madeira, dispara um processo no qual a árvore se afirmará no objeto pela sua própria negação, posto que ela ainda está conservada no resultado, mesmo que dialeticamente destruída; a isso é que Hegel denomina concretamente de supressão (*Aufheben*) no plano da materialidade da coisa (*Dingheit*), a negatividade criadora. Se o objeto produzido se define como um machado de madeira, é precisamente neste aspecto qualitativo que a árvore se conserva pelo próprio movimento que levou a sua destruição, pois concretamente a árvore destruída continua ali, embora modificada, na constituição daquele novo objeto resultante desse processo de

destruição criativa. Esse movimento, se põe inicialmente como uma relação entre um sujeito e um objeto. Este último, primeiro surge virtualmente no plano subjetivo e dentro da consciência deste sujeito, pelo que progressivamente vai adquirindo objetividade ao longo do processo de trabalho, como aprendemos com Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Em seguida, objetivado e exteriorizado no resultado do processo, o objeto surge como um Outro com relação aquele sujeito que o produziu, pelo que carrega uma característica única e que determinou um novo modo de ser igualmente único neste mundo: como produto da atividade humana, a realidade humana é dotada de uma razão imanente, portanto, é dotada objetivamente de espírito. A partir de agora, iniciamos progressivamente uma atualização, nem unicamente idealista, nem exclusivamente materialista, do esquema teórico hegeliano.

Em sua constituição ontológica, a realidade humana carrega uma racionalidade imanente como seus elementos virtuais, tanto em seu processo de produção, quanto nos seus resultados; ou seja, nos conteúdos produzidos e na maneira como estes processos e resultados são vivenciados (percebidos, assimilados, etc.). Dizemos que são virtuais porque de imediato, em sua aparência não são algo tangível, mas correspondem à forma por meio da qual vivenciamos os produtos do trabalho ou as relações sociais estabelecidas. A razão imanente ao real é mediação e, portanto, se constitui na união do universal e do singular por meio da inferência do particular. Portanto, essa dimensão de virtualidade, decorre de um processo objetivo e retorna dialeticamente a ele por meio das mediações que a constituem entre o processo de trabalho em geral (universalidade), e como este se renova sem deixar de ser o mesmo em sua generalidade, mas inovando-se pelas novas particularidades históricas, o que implica também em não se reduzir ao mesmo que se conserva ao mesmo tempo que se suprime; temos uma dialética do supracumir (*Aufheben*). Enquanto uma racionalidade imanente, essa dimensão de virtualidade se desenvolve como um espírito em relação ao processo de trabalho e progressivamente retorna a ele na forma de ideia; para os indivíduos, isto ocorre entre como um movimento que se urde entre, de um lado, o conteúdo concreto dos produtos e das relações sociais decorrentes do trabalho, e de outro, a forma de vivenciar esse conteúdo socialmente. Mas o que significa falar em virtualidade? Pierre Lévy esclarece que:

The virtual word is derived from the Medieval Latin *virtuallis*, itself derived from *virtus*, meaning strength or power. In scholastic philosophy the virtual is that which has potential rather than actual existence. The virtual tends toward

actualization, without undergoing any form of effective or formal concretization (1998, p. 23)¹¹⁷.

Apesar da pertinência da etimologia resgatada pelo autor supracitado na filosofia escolástica como resultante da formação histórica do significado na realidade enquanto processo e progressão imanentes à constituição de uma palavra, há uma complexidade que não se resolve apenas no resgate da origem etimológica. Submetendo a etimologia do “virtual” (leia-se: enquanto aquilo que em si se constitui enquanto potencial para se tornar real) à nossa inflexão ontológica, a questão se revela bem mais complexa e rica em suas determinações: como processo e unidade entre o trabalho e a linguagem, a produção de realidade consciente em seu desenvolvimento histórico (leia-se: como contradição em processo) enquanto simultaneamente produção objetiva e subjetiva, incorre no estabelecimento de novas relações, não apenas pelo seu conteúdo objetivo, mas também como novas formas de vivenciar essa própria realidade, tendo em vista que o mundo não detinha aquele objeto que agora ganhou vida por meio do processo de trabalho perpassado por um outro elemento que não pode ser esquecido: razão imanente (espírito) enquanto virtualidade que, sob a forma concreta da ideia se expressa concretamente na linguagem como expressão prática da consciência na forma como essa racionalidade é vivenciada pelos indivíduos e, assim, reconhecida como real, como uma realidade. Por isso, o movimento da consciência é sempre a própria relação entre realidade e consciência¹¹⁸.

Vejamos um exemplo ainda bem simplório, mas que se justifica na sua força didática: um par de talheres (garfo e faca) são objetos palpáveis, mas a forma de utiliza-los corresponde a uma racionalidade imanente à materialidade destes objetos decorrente do seu próprio processo produtivo ao longo da história humana. Essa racionalidade está sempre entre os objetos (os talheres) e qualquer ser humano que se ponha como um sujeito em algum tipo de relação com estes objetos; uma dimensão virtual pronta para se realizar nesta relação sujeito-objeto. Quando os identificamos como utensílios usados para comer, esta razão demonstra, na relação entre o sujeito e esses objetos, sua presença imanente desde que foram projetados e produzidos, até o momento em que são usados em uma refeição. E como esta racionalidade imanente que dá sentido aos talheres se torna objetivamente real, tanto para quem projeta e produz quanto para

¹¹⁷ Tradução do presente autor: “A palavra virtual é derivada do latim medieval *virtuallis*, derivado de *virtus*, que significa força ou poder. Na filosofia escolástica, o virtual é aquilo que tem potencial e não existência real. O virtual tende para a realização, sem passar por nenhuma forma de concretização efetiva ou formal.”

¹¹⁸ A rigorosa qualificação de relação como uma contradição sempre em processo retira qualquer engessamento em uma dimensão idealista puramente “abstrata” ou “espiritual” da nossa elaboração; assim como também nos permite escapar de algum reducionismo objetivista e/ou materialista, conforme ficará cada vez mais claro daqui pra frente.

quem utiliza os talheres? A resposta é simples: na forma concreta e mediatizada da ideia. Ela é a maneira que a consciência materializa na linguagem (palavras, conceitos, imagens, etc.) a forma de vivenciar o conteúdo racional produzido pelo processo de trabalho naquele objeto como uma potência virtual, um espírito, posto que não está presente na sua constituição material; por meio desta mediação carregada de sutilezas “metafísicas”, garfo e faca deixam de ser apenas objetos, e adquirem realidade, dotados de um sentido concreto e real a ser vivenciado pelos indivíduos, sejam aqueles que produziram os talheres, sejam aqueles que apenas utilizaram.

É truísmo dizer que, para qualquer outra espécie animal, os talheres não passam de uma coisa amorfa. Por isso concluímos que somente a atividade humana produz não apenas objetos úteis – ou valores-de-uso, como disse Marx –, mas produz sobretudo realidade, pois no mundo humano, as coisas produzidas pelo trabalho são dotadas de espírito (razão) enquanto uma dimensão de virtualidade que se torna real à medida que é vivenciada pela própria espécie que a criou. Nenhuma outra espécie põe no mundo racionalidade imanente a partir do processo de trabalho transpassado pela linguagem. Somente o ser humano produz realidade no mundo, porque somente este põe espírito nas coisas que produz e na forma de vivencia-las como uma razão imanente. O nosso exemplo, embora bastante elementar, traz a concepção dialética da ideia desenhada em uma ilustração simplória, que justificamos no seu sumário valor didático. Obviamente, a complexidade que se põe em nossa discussão transcende a simplicidade do exemplo em tela, embora não o invalide. É o seguinte: a síntese entre o espírito como racionalidade imanente (virtualidade), e a ideia como processo e unidade de vivenciar essa racionalidade reconhecido como algo real é o que nós denominamos de realidade. Esta só pode ser compreendida como relação, isto é, como realidade consciente. Isso significa que, se toda consciência é relação entre realidade e consciência; também toda realidade humana é sempre constituída nesta mesma relação, que se qualifica ontologicamente como interação entre o trabalho (conteúdo) e a linguagem (forma). Comentando a *Filosofia Real (Realphilosophie)* – escrito juvenil hegeliano¹¹⁹ –, Christopher Arthur explica o seguinte:

O trabalho, aponta Hegel, não é um instinto, ele incorpora uma apreciação racional da relação fim-meio. De sua dialética tendem a evoluir mais e mais formas universais: por exemplo, a ferramenta que pode ser utilizada não apenas uma vez mas várias, e não apenas por um trabalhador, mas por qualquer pessoa. O trabalho em si também tende a uma forma de autoexpressão em vez da labuta mecânica. Ele se torna uma qualificação a ser aprendida e transmitida; novas técnicas são descobertas; a natureza é

¹¹⁹ Falaremos mais do jovem Hegel mais a frente.

compreendida e conquistada. A dialética sujeito-objeto aqui assume a seguinte forma: o objeto, originalmente matéria-prima, absorve a atividade incorporada no objeto, mas emerge do processo com um sentido elevado de sua força universal como consciência reflexiva. Esta dialética não pode deslanchar se as pessoas meramente apropriam-se dos presente da natureza como tais [...] Aqui Hegel introduz um tema favorito: o da astúcia da razão (ARTHUR, 2016, p. 203).

Essa racionalidade imanente que está impregnada nos produtos do trabalho transpassados pela linguagem Hegel denomina de espírito. Sua lógica de autoprodução e sua forma de ser vivenciado pelos próprios indivíduos que a produziram ele situa na ideia como elemento e movimento ontológicos constituintes do real. Por isso a ideia tem tanto peso na ontologia hegeliana. E como uma totalidade condensada de mediações entre objetividade e subjetividade, a ideia, portanto, é algo concreto, por ser rica em suas determinações oriundas do movimento urdido entre o trabalho e a linguagem. Portanto, a costura dialética entre as noções concretas mediatizadas do espírito e da ideia se constituem na unidade da forma ideia como virtualidade real. Virtualidade que foi produzida socialmente, e que em sua subjetividade, retorna sobre os objetos constituindo-os como reais à medida que o seu conteúdo é vivenciado como realidade pelos indivíduos. Em sua contextura ontológica, a ideia se mostra não apenas como representação, mas sobretudo como vivência da virtualidade impregnada nos produtos (coisas e relações) do processo de trabalho que ganham forma real por meio da racionalidade imanente (espírito) que se expressa na linguagem de maneira a ser vivenciada pelos indivíduos.

A dimensão de virtualidade que identificamos na razão imanente (espírito) do real tem uma complexidade peculiar: trata-se da totalidade semovente, enquanto processo e unidade dialéticos, que fazem do objeto algo não apenas material, mas algo real no sentido de ser dotado de uma racionalidade imanente enquanto forma por meio da qual o conteúdo objetivo das relações concretas e as condições materiais que correspondem aquele objeto, são vivenciadas como uma realidade enquanto exteriorização e, portanto, extensão do próprio ser que o criou¹²⁰. Reconhecido como real e concreto, esse conteúdo produzido é vivenciado não apenas pelo sujeito que o produziu, mas também por todo o seu gênero (*Gattung*), o que Marx se referiu em 1844 como a coletividade real (*reelle Gemeinwesen*) ao tempo que aponta o trabalho como a “essência genérica” (*Gattungswesen*) do ser humano. Toda essa dinâmica se realiza na relação entre realidade e consciência. Essa totalidade que nomeamos como produção do real dotada de

¹²⁰ Inclusive, lembramos que este ponto corrobora e, em grande parte, sustenta a concepção dialética da Razão (*Vernunft*) elaborada por Hegel enquanto suprasunção (*aufhebung*) da fragmentação operada pelo Entendimento (*Verstand*) na apreensão da realidade (leia-se: dualismo transcendental kantiano), conforme discutimos anteriormente.

razão imanente (espírito), Hegel desenha seu movimento lógico na ideia (*Idee*) enquanto processo e unidade entre objetividade e subjetividade, assim como demonstramos anteriormente. A viragem que a dialética hegeliana alcança no tocante à sua concepção da ideia, é exatamente a questão de que esse movimento lógico vem completamente reconfigurado sob uma perfilhação ontológica fundada na negatividade dialética da mediação (*Vermittlung*) marcada pela contradição entre o universal e o singular sob a inferência do particular.

Por meio da razão (*Vernunft*) objetiva disparada no e pelo processo de trabalho (*Arbeit*), a consciência – e não devemos esquecer que Hegel só a admite acompanhada da materialidade de um corpo orgânico vivo, então jamais se trata da consciência pura ou imaterial – produz um mundo (*Welt*) no qual a sua realidade (*Realität*) enquanto auto-atividade consciente objetiva, se constrói e se põe carregada objetivo e subjetivamente racionalidade imanente (espírito), mediatizada e que transcende, tanto a superfície fenomênica e imediata da sua aparência, quanto a esfera do indivíduo ou dos indivíduos que empreenderam aquele processo criativo. A virtualidade detém um fundamento ontológico. E Hegel é quem primeiramente nos oferece as bases dialéticas para esta constatação.

O espírito, enquanto racionalidade imanente ao real, em seu movimento social concreto entre conteúdo e forma, é aquilo que denominamos como a dimensão de virtualidade do real situada na ideia, que se produz e se exterioriza por meio dela. Esta dimensão, que definimos a partir da ontologia hegeliana entre o espírito e a ideia, corresponde a um movimento permanente e progressivo que se dá ao longo de todo o processo de trabalho, e que perdura fora e para além dele como uma contradição em processo entre o conteúdo das relações sociais (espírito objetivo) e a forma como essas relações são vivenciadas (espírito subjetivo). Contradição que se constitui para a relação realidade e consciência entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas pelo trabalho, e de outro, a forma como os indivíduos vivenciam (como produção e reprodução sociais) este conteúdo por meio da linguagem e seus desdobramentos subjetivos e objetivos.

O trabalho e todo o mundo humano ontologicamente constituído a partir deste, só ganha realidade sendo dito; e esta realidade carrega em si uma dimensão ontologicamente intrínseca de virtualidade, de invenção, de elaboração e vivências subjetivamente objetivadas que não se reduz à mera representação, mas se urde em contradições entre realidade e consciência a partir das tensões e elisões entre conteúdo e forma. E é neste ponto que identificamos a gênese ontológica da ideologia, não como conteúdo, mas como uma forma socialmente ativa parida da ideia igualmente enquanto forma social ativa oriunda da razão imanente à interação realidade e consciência fundada ontologicamente no processo de trabalho transpassado pela linguagem.

Isto põe uma relação fundamental e de igual peso entre trabalho e linguagem na formação ontológica daquilo que denominamos como real, como realidade. Ao passo que põe igualmente e permanentemente uma dimensão virtual mesmo na tangibilidade de um simples objeto como uma mesa. Somente para a consciência humana a mesa tem realidade, e não se trata apenas de uma coisa, e nisto este ser suprassume a sua própria condição animalesca, posto que obviamente é impossível elimina-la, porém passa a conserva-la pelos mesmos elementos e movimentos por meio dos quais a nega – eis a presença da negatividade criadora (dialética), ou o *Aufheben* (“suprassumir”) hegeliano. Diferente da condição animal em sua relação com o mundo, a mesa é uma extensão do ser humano que se objetivou como exteriorização sua no mundo, como seu duplo – seja singularmente como indivíduo, ou enquanto na universalidade da sua espécie, do seu gênero; assim como também seja enquanto conteúdo objetivo ou enquanto uma maneira desse conteúdo ser vivenciado. Mas a constituição da realidade da mesa para o mundo humano ocorre pela mediação entre trabalho e linguagem, antes do e durante o processo de produção, assim como também e posteriormente no seu resultado. Terry Pinkard traz um adendo esclarecedor acerca da maneira hegeliana de abordar a questão:

“Consciousness” mediates between the individual agent and “spirit”. The individual organic agent comes to be conscious of the natural world insofar as he manages to respond judgmentally, normatively, and not merely habitually to nature: not merely to have sensations of blue or to be able to discriminate blue things from non-blue things but to be able to report that he is experiencing blue and to evaluate that report in terms of whether it meets the standards of correctness held by his linguistic community¹²¹ (PINKARD, 2000, p. 173, grifo meu).

É sendo dito que o sujeito vivência as coisas e se reconhece nos objetos que compõem o seu mundo, mesmo que não sejam produtos diretos da sua atividade individual; mas evidentemente pode se reconhecer em tudo aquilo que é produto da atividade da sua espécie, do seu gênero. Esse é o sentido de dizer que, no mundo humano, as coisas detêm espírito. E é sendo dito que a consciência (o sujeito) vivência o espírito impregnado nos objetos que constituem a sua realidade. Chegamos então ao ser humano como produção de realidade a partir da urdidura ontológica e inseparável entre trabalho e linguagem que se amplia e se constitui

¹²¹ Tradução do presente autor: “A ‘consciência’ faz a mediação entre o agente individual e o ‘espírito’. O agente orgânico individual torna-se consciente do mundo natural na medida em que consegue responder e julgar normativamente e não apenas sob o impulso natural: não apenas ter sensações da cor azul ou ser capaz de discriminar as coisas azuis das coisas não-azuis, mas ser capaz de relatar que está vivenciando a cor azul e avaliar esse relato em termos de reconhecer se ele atende aos padrões de exatidão estabelecidos por sua comunidade linguística.”

como real na e pela relação entre, de um lado, a realidade impregnada do espírito (racionalidade imanente) enquanto virtualidade, e de outro, a consciência como o processo por meio do qual essa realidade tem sua racionalidade imanente vivenciada na forma ideia. O uso do termo virtualidade se justifica precisamente porque o virtual não é algo apenas “espiritual”, mas se trata do “espiritual” que foi produzido pela ação humana e, portanto, tende a se realizar como vivência concreta na constituição daquilo que este ser reconhece como real.

Não concebemos primeiro unilateralmente o trabalho, mesmo que enquanto um processo dotado de consciência, para em seguida acrescentar ou identificar a linguagem¹²². Muito menos esquematizamos uma determinação dura na qual unilateralmente e de forma vetorial o ser determina a consciência como respectivamente sujeito e predicado ou causa e efeito; concebemos neste movimento teórico-metodológico um forte resquício da lógica tradicional, e no qual não deve se deter a dialética, sobretudo porque, na fenomenologia hegeliana, a expressão mais sofisticada desse da lógica formal (leia-se: Kant), recebe o seu devido lugar no Entendimento (*Verstand*), conforme já explanamos reiteradas vezes nesta tese. Na formação da realidade humana, trabalho e linguagem ocorrem juntos ou essa realidade não existe como a conhecemos e vivenciamos. A dialética da ideia a partir da relação entre realidade e consciência como trabalho e linguagem põe a virtualidade consciente para si. Afinal, somente para o ser humano, como escreveu o pensador francês Pierre Lévy: “The tree is virtually present in the seed” (“A árvore está virtualmente presente na semente” – tradução do presente autor)¹²³. Ainda que inicialmente fechada em si mesma dentro de um único sujeito; ainda que antes da palavra como conhecemos, apenas como imagens nos primeiros rabiscos que nos deixou o homem primitivo pelas paredes das cavernas, a virtualidade da razão que se realiza na ideia como totalidade mediatizada entre objetividade e subjetividade é o que nos torna seres produtores de realidade.

¹²² Nisto nos diferenciamos da elaboração encontrada em *A Ideologia Alemã*, questão da qual tratamos na segunda parte desta tese.

¹²³ Trata-se da obra *Becoming Virtual: reality in the digital age* (1998) – ainda sem tradução no Brasil.

4.2 A virtualidade real: o movimento de interação criativa entre realidade e consciência

“Aquilo que não invento é falso”
Manoel de Barros

O movimento de interação criativa entre realidade e existência é como denominamos a unidade entre objetividade e subjetividade na produção da realidade como ideia enquanto uma forma social ativa com implicações reais e concretas para a maneira como os indivíduos vivenciam os conteúdos (relações e coisas) que constituem suas vidas. Na perspectiva dialética que propomos, a ideia não é apenas representação, mas processo e unidade entre subjetividade e objetividade, entre trabalho e linguagem na produção que constitui aquilo que reconhecemos concretamente como real. Podemos dizer que a forma ideia diz respeito à arquitetura de realidade e sua urdidura na unidade sujeito-objeto assim como se apresenta na relação realidade e consciência. É a forma que a racionalidade imanente (o espírito), dimensão de virtualidade inerente à realidade humana, adquire consciência para ser vivenciada pelos indivíduos como algo real. Por isso, a síntese oriunda da urdidura dialética entre o espírito e a ideia na ontologia hegeliana se realiza por meio de uma dimensão semovente atualizada aqui como virtualidade real; é o movimento que costura a forma que os indivíduos vivenciam a racionalidade imanente ao conteúdo na composição da realidade enquanto uma totalidade de relações sociais.

A relevância do ponto ao qual chegamos é que Hegel nos permite abarcar a complexidade que envolve o fato de que somos seres produtores de realidade, pois essa produção ocorre sempre socialmente passando pela mediação da ideia como unidade e processo concretos – assim como demonstramos no percurso deste trabalho. Neste sentido, a ideia se revela como uma forma social ativa, condição a qual está geneticamente ligada a forma ideologia. Ambas, a ideia ou a ideologia, apresentam um traço comum como produto da própria relação entre realidade e consciência, não apenas enquanto conteúdo, mas sobretudo como forma lógica concreta e ativa nesta relação. A concepção comum da ideia enquanto mera representação está agora superada.

A ideia é o conceito adequado, a verdade objetiva ou verdade enquanto tal. Se algo tem verdade, ele a tem por meio de sua ideia, ou algo apenas tem verdade na medida em que é ideia. – Na filosofia, como na vida comum, a expressão ideia já foi muitas vezes empregada também para o conceito, e até mesmo para uma mera representação; “eu ainda não possuo nenhuma ideia sobre esta disputa judicial, edifício, região” não pretende expressar aqui nada mais senão a representação. [...] Na medida em que a expressão ideia é reservada para o conceito objetivo ou real e é distinguida do conceito mesmo, mais ainda da mera representação, então, mais adiante, tem de ser desprezada ainda mais a

apreciação da ideia segundo a qual ela é tomada como algo apenas inefetivo e é dito dos verdadeiros pensamentos que eles são apenas ideias (HEGEL, 2011, p. 232; 1999e, p. 173-174).

A partir da ontologia hegeliana, trazemos uma concepção da ideia que não se reduz meramente ao plano da subjetividade contraposto a uma esfera objetiva, material – esquematização fácil e pobre em seu formalismo. O caráter virtual da ideia é subjetividade que se objetiva nas formas de vivenciar os conteúdos objetivos que constituem a realidade humana. Neste sentido, a ideia decorre da realidade e retorna sobre ela à medida que esta virtualidade situada na sua razão imanente se realiza concretamente como aquilo que reconhecemos como real. É assim que se define aquilo que dizemos ser ou não ser real como uma unidade sujeito-objeto.

Esta operação dialética da forma ideia elaborada enquanto portadora de uma dimensão de virtualidade, ocorre enquanto processo de condensação de mediações em uma totalidade que adquire realidade concreta como uma racionalidade imanente a esta própria realidade; o que Hegel denomina de Espírito (*Geist*). Este é o movimento racional da realidade como processo subjetivo-objetivo e como unidade das próprias diferenças autoproduzidas entre sujeito e objeto; seja na composição do espírito de uma época ou de um povo como razão imanente a um determinado modo de ser em sociedade. Desse modo, em sua concepção dialética, a Ideia (*Idee*) como unidade e processo é concreta porque somente é alcançada enquanto resultado do próprio sujeito que produz essa realidade e seus produtos de maneira simultaneamente subjetiva e objetiva na forma de objetos materiais a partir do agir como processo de trabalho. O detalhe é que na realidade humana, todo e qualquer objeto, como extensão do ser, pode ser dotado de “espírito”, até mesmo em sentido mais tacanho e primitivo, a exemplo das imagens de gesso encontradas nos altares religiosos, se quisermos aludir à uma ilustração mais prosaica e primacial, entretanto, como veremos, a questão aqui não se reduz ao fetiche religioso.

Como temos afirmado e demonstrado neste trabalho, a ideia é algo concreto, e não abstrato; mas se trata do concreto mediatizado que se torna real como totalidade e como Espírito; e não se trata de uma unidade abstrata, muito diferente disso – e essa diferença é qualitativa –, a ideia é a unidade concreta do conceito com a objetividade, considerando que nem a objetividade precede a subjetividade, nem o inverso, mas, para se tornar realidade humana, sujeito e objeto ocorrem sempre como unidade dialética, isto é, como relação indissociável marcada pela interação entre realidade e consciência. Assim discorre Hegel na terceira seção da *Ciência da Lógica* sobre a ideia como algo real e concreto no presente, mas formado por mediações que se movem no espaço e no tempo que ele denomina como história:

Mas, na medida em que se revelou o resultado de que **a ideia é a unidade do conceito e da objetividade** (*die Idee die Einheit des Begriffs und der Objectivität*), o verdadeiro, então ela não tem de ser apenas considerada como um alvo ao qual temos de nos aproximar, e que permanece ela mesmo sempre como uma espécie de além, e **sim que tudo que é efetivo somente é na medida em que tem a ideia em si e a expressa**. O objeto, o mundo subjetivo e objetivo em geral, não devem meramente ser congruentes com a ideia, e sim eles mesmos são a congruência do conceito e da realidade [...] (HEGEL, 2011, p. 233; 1999e, p. 174, grifo meu).

Em sua generalidade, a ideia é o processo e a unidade que constituem na forma geral de como se dá a relação entre realidade e consciência na constituição do ser e da sua existência concreta por meio da sua mediação com a razão imanente (o espírito) enquanto produto social da urdidura entre trabalho e linguagem. Para isso, é preciso pensar sem jamais separar uma esfera da outra, isto é, devemos pensar sempre no ser como uma totalidade constituída enquanto relação ativa e ineliminável entre realidade e consciência, entre objetividade e subjetividade. Afinal, não há realidade humana sem consciência e vice-versa, pois somente da interação entre ambas é que nos constituímos como seres produtores de realidade viva, consciente e objetiva. Sem a consciência, nos reduziríamos à condição animal, como observou o filósofo alemão Feuerbach na sua inflexão antropológica a qual submete a dialética na sua crítica a Hegel¹²⁴. Podemos dizer da consciência, que esta é uma magnífica fábrica, não apenas de ilusões, mas sobretudo de realidade; porém não se trata da consciência isolada, mas compreendida na totalidade do ser consciente. E neste ponto é que, no debate historicamente acumulado acerca da ideologia, comumente a consciência é descrita como uma fábrica de ilusões, a partir de um entendimento decorrente deste aspecto como um processo puramente subjetivo, por meio do

¹²⁴ Em obras como *Para a crítica da filosofia de Hegel* [Zur Kritik der Hegeschen Philosophie] (2012) ou *A essência do Cristianismo* [*Das Wesens Christentums*] (2009; 2014), Feuerbach situa a questão da consciência enquanto elemento determinante da essência humana, e que diferencia o homem do animal, embora não mais à maneira idealista, que ele julga por demais especulativa em Hegel, o qual ele acusa de inverter o mundo natural. Na sua inflexão antropológica, Feuerbach desemboca em um materialismo para o qual a consciência aparece situada no próprio indivíduo e suas relações com o mundo e a natureza. Relações estas marcadas pelo fato deste possuir a sua própria condição universal de espécie enquanto objeto (*Gegenstand*) sensível para si; isto é, o seu próprio gênero ou a sua “essência genérica” (*Gattungswesen*) lhe aparece como objeto sensível do qual ele é consciente. Marx irá utilizar este termo – que alguns traduzem como “essencialidade” – para se referir a uma determinação antropológica do ser social nos *Manuscritos de 1844*. Portanto, Feuerbach realinha seu ponto de partida teórico, que não mais estava na consciência assumida como uma abstração em si mesma, mas no próprio homem enquanto ser consciente do seu próprio gênero. Não nos alinhamos inteiramente com esta compreensão acerca de Hegel, tendo em vista que demonstramos como, seja com a *Fenomenologia do Espírito* ou com a *Ciência da Lógica*, o pensamento hegeliano não elabora a Ideia e o Espírito como uma inversão do mundo natural, salvo para um entendimento superficial e rasteiro. O próprio Marx reconhece méritos e equívocos na crítica de Feuerbach; sua obra é importante e de grande contribuição para a atualização e superação dos limites hegelianos. Sobre essa questão entre Marx e Feuerbach no espectro da filosofia alemã tributária de Hegel, ver artigo do presente autor publicado na Coleção ANPOF XVII Encontro, intitulado *Bewusstsein: consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã* (ARAÚJO, 2017b).

qual o sujeito pode criar diversas esferas de realidade apenas como representação. Formulação que consideramos exígua e vazia, pois ideologia é muito mais do que representação¹²⁵.

Mas então, como podemos situar a forma ideologia na formulação hegeliana de como se constrói para a consciência aquilo que denominamos realidade? É por meio da atualização da sua concepção de realidade enquanto urdidura da ideia como unidade da objetividade e da subjetividade na e pela as rupturas e continuidades por meio das quais o ser humano se autoproduz simultaneamente a partir do trabalho e da linguagem, suas mútuas tensões e elisões que compõem uma dinâmica intermutável entre si.

Mas a ideia (*Idee*) tem apenas o sentido mais geral do ser verdadeiro, da unidade do conceito e da realidade, mas o sentido mais determinado do conceito subjetivo e da objetividade. O conceito como tal, a saber, é ele mesmo já a identidade de si e da realidade; pois a expressão indeterminada “realidade” não significa senão o ser determinado; mas esse o conceito tem em sua particularidade e singularidade. Igualmente, mais adiante, a objetividade é o conceito total, que em sua identidade consigo mesmo encontrou-se a si a partir de sua **determinidade (*Bestimmtheit*)**. Naquela subjetividade a determinidade ou a diferença do conceito é uma aparência, o predicado inerente imediatamente superado e que retrocedeu para o ser-para-si-mesmo ou para a unidade negativa. Mas nessa objetividade a determinidade é posta como totalidade imediata, como todo exterior (HEGEL, 2011, p. 235; 1999e, p. 176, grifo meu).

Hegel usa o termo *Bestimmtheit* (traduzido no neologismo “Determinidade”) para indicar um momento do processo que constitui aquilo que é real (*Wirklich*) na unidade entre o universal – que não tem em si a determinidade – e o singular sob a inferência da particularidade (nos quais está a determinidade), isto é, a mediação ou o negativo. Este é o movimento do conceito, que por conter em sua singularidade e em sua particularidade a determinidade, ou o “ser determinado” e material (a coisidade), urde a realidade daquilo que existe por meio dessa unidade dialética entre o conceito e a objetividade que Hegel define, em sua totalidade, como a ideia (*Idee*). O ponto de partida hegeliano não é a ideia, mas é a pessoa concreta (*konkrete Person*) assumida em sua determinidade: o indivíduo como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*). Por isso a determinidade alude ao indivíduo real (*Wirklich*) em sua efetividade (*Wirklichkeit*), isto é, para além da aparência e do imediato que, diferente de uma estátua ou um robô, por exemplo, e portanto tem as características condensadas entre sujeito e objeto na constituição do ser que

¹²⁵ No campo da sociologia do conhecimento, Peter Berger e Thomas Luckman tratam da realidade unicamente como representação subjetiva na obra *A construção social da realidade* (2014). Sobre o conceito e a teoria das representações sociais, Pedrinho A. Guareschi trata da questão relacionando-a com o conceito de ideologia no artigo *Representações Sociais e Ideologia* (2000), publicado na Revista de Ciência Humanas (EDUFSC).

é real porque realiza atividade carregada de racionalidade, tanto imediata quanto mediatizada e imanente. Essa é mais uma determinação que põe o real como racional e o racional como o real, isto é, o ser que não apenas age racionalmente na produção dos conteúdos objetivos e materiais da sua realidade; mas, por outro lado, também vivencia esses conteúdos por meio de uma racionalidade imanente aos próprios objetos que produz e se defrontam com ele como um Outro, estabelecendo assim um mundo “autônomo” (estranhamento) e capaz de gerar novas determinações que virão a constituir a consciência dessa realidade precisamente como a forma determinada de vivenciar aqueles conteúdos que foram produzidos pelo próprio indivíduo de maneira estranhada de si mesmo. Eis a dimensão de virtualidade a partir da própria constituição ontológica deste indivíduo, o seu espírito. E o seu processo de autoprodução como progressão subjetivo-objetiva e imanente ao ser consciente alcança sua forma exteriorizada na unidade definida como ideia (*Idee*), que em sua totalidade, estabelece o que reconhecemos como realidade; seja realidade de um objeto ou uma coisa, como uma mesa ou uma casa, de um sentimento, como o amor ou o ódio, ou de algo bem mais complexo como a própria sociedade estabelecida pela unidade entre o conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas, de um lado; e de outro, a forma como os indivíduos vivenciam essas relações sancionadas como reais, isto é, como uma realidade.

Quando se trata da existência real de um objeto material, subjetividade e objetividade ocorrem sempre como unidade dialética resultante de um processo no qual ambas se põem enquanto momentos que se suprassumem em uma dinâmica que estará sempre carregada de uma dimensão de virtualidade a partir da qual se constrói o que é real. Este último nem sempre estará acompanhado de um lastro material direto, mas mesmo quando se trata de um objeto material, a realidade se dá sempre acompanhada de subjetividade criativa com implicações objetivas, o que denominamos como virtualidade real.

4.3 Nem tudo precisa existir para ser real

Ter consciência
é mais que ter cor?
Pode ser e pode não ser.
Sei que é diferente apenas.
Ninguém pode provar que é mais que só diferente.
Sei que a pedra é real,
e que a planta existe. [...]
Sei que sou real também.
Sei isto porque os meus sentidos me mostram,
Embora com menos clareza
que me mostram
a pedra e a planta.
Não sei mais nada.

Fernando Pessoa¹²⁶

Com base na ontologia hegeliana, assim como interpretamos neste trabalho, uma argumentação possível e que nos parece pertinente acerca da dimensão de virtualidade inerente à relação entre realidade e consciência é que nem tudo precisa existir para ser real – mesmo que toda realidade, efetivamente, se construa sempre a partir da existência material.

A este nível de elaboração, põe-se uma distinção entre “realidade” e “existência”. Hegel apresenta essa distinção quando fala das relações entre o universal e o particular. Para Hegel, o indivíduo é o ser em sua forma singular, o *Dasein*, a existência. Todavia, o ser só se realiza em sua totalidade na união do singular com o universal; e este universal não é algo dado ou separado do indivíduo, mas, ao contrário, é produto do próprio desenvolvimento histórico deste como auto-atividade. Segundo Hegel, o universal é real, mas rigorosamente não existe por si só. “O real é somente o universal. Sendo o universal um ser lógico¹²⁷” (NÓBREGA, 2007, p. 29). Isto implica que, a rigor, a realidade, *strictu sensu*, não tem existência concreta imediatamente correspondente, senão como produto da consciência do sujeito que recria mentalmente sua forma concreta e individual, ou em termos mais elevados e complexos, da consciência universal (*allgemeinen Bewusstsein*) ou do espírito (*Geist*) – o que Marx denomina como “existência teórica” nos *Manuscritos de 1844*, embora não deixa de reconhecer sua validade na compreensão do ser social (*gesellschaftliche Wesen*): “Por isso, também a atividade

¹²⁶ Poema com título “Dizes-me”, em *Mensagem - poemas de Alberto Caeiro* (2011).

¹²⁷ Complementa Nóbrega (Idem, *ibidem.*, itálico nosso): “Aparência” é o ser que depende de outro ser. E “existência” é o que pode ser imediatamente apresentado à consciência. Pode ser algo material (mesa, etc.) ou psíquico (um sentimento, etc.). Mas é sempre individual. Está no tempo e no espaço, se é físico. Está no tempo se é psíquico.

da minha consciência universal (*allgemeinen Bewusstsein*) – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência teórica (*theoretisches Dasein*) enquanto ser social (MARX, 2008, p. 107; 2014, p. 67).

Poderíamos dizer que, em Hegel, como universal, o ser é real, mas isolado na sua universalidade não existe; para ganhar existência e, portanto, realidade efetiva (*Wirklichkeit*), o ser consciente se constitui a partir da mediação com a sua singularidade no indivíduo em suas relações concretas no mundo; isto é, a unidade entre o universal e o singular sob a mediação do particular. O ex-professor da Universidade Federal da Paraíba, Francisco Nóbrega¹²⁸ contribui para o esclarecimento da obscura distinção entre “realidade” (*Realität/Wirklichkeit*) e “existência” (*Existenz/Dasein*) no pensamento hegeliano:

De fato, o real não existe. Existe o indivíduo, esta coisa, esta mesa, esta cadeira, este lápis. Tudo o que existe, existe individualizado. Consequentemente o universal não tem existência. Existe este chapéu alvo, esta flor alva, esta casa alva. Mas a alvura, em si, como universal, simplesmente não existe¹²⁹ (NÓBREGA, 2007, p. 28).

A realidade do ser em sua totalidade (*Totälitat*) enquanto Espírito (*Geist*) concreto e Ideia (*Idee*) mediatizada só pode ser corretamente compreendida em Hegel se assumida como unidade dialética entre o universal e o singular sob a mediação do particular. Esta unidade ocorre concretamente por meio da relação entre realidade e consciência; e esta relação, em sua totalidade, é aquilo que constitui o ser consciente (*bewusste Sein*) como um Todo (*Ganze*) – elaboração que Marx atualizou como o ser social (*gesellschaftliche Wesen*), o que ainda trataremos em pormenores neste trabalho.

Mas o que significa dizer que o real não tem existência por si só? É justamente um dos aspectos que demonstra como, em Hegel, o espírito e a ideia não têm existência própria em si mesmos e, portanto, é o que diferencia o idealismo hegeliano da concepção platônica da ideia. Vejamos: podemos dizer de um objeto, por exemplo, uma camisa de cor branca: ela existe, pois posso pega-la e vesti-la; mas aí complementarmente Hegel: no entanto, a ideia de brancura não existe por si só, embora seja real, pois está lá, realizada na camisa branca; e por isso, como

¹²⁸ Estudou filosofia e pós-graduou-se na Universidade Católica de Paris, e foi professor de filosofia moderna e contemporânea na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), de 1966 a 1968. Demitido na ditadura militar pelo Presidente Castelo Branco, posteriormente foi reintegrado aos quadros, e acabou por se aposentar, vindo à falecer em janeiro de 2007.

¹²⁹ Complemente Nóbrega: “Chegamos pois a estas conclusões que parecem demais estranhas: a aparência não tem ser senão dependência do que é real. E é real somente o universal, já que tudo procede dos universais. Mas o universal não existe. Tem ser mas não tem existência. O Universo, sendo formado de indivíduos, é aparência. Todo ele flui dos universais que Hegel chama de Razão” (2007, p. 29).

totalidade concreta e mediatizada, a camisa branca enquanto uma ideia é o conceito constituído pelo unidade entre a singularidade da camisa como coisa (objeto existente), e a universalidade da brancura como generalidade comum a tantos outros objetos brancos, seja uma calça, uma mesa ou um automóvel. Como uma noção universal, a brancura é real, mas nós a concebemos como uma ideia que precisa da camisa branca para ganhar existência concreta e objetiva. Isso não significa dizer que se começa pela ideia de brancura, ao contrário, trata-se de um processo de relação entre subjetividade e objetividade que, ou ocorre como unidade ou recaímos em uma concepção da ideia abstrata por soçobrar vazia de mediações; ou seja, a ideia concebida no seu *locus communis*. Em suma, a ideia da cor branca enquanto universal é real, mas não existe por si só; para tal, ela precisa de que a camisa, a parede ou o automóvel sejam produzidos de forma a materializarem-na no mundo concreto das coisas tangíveis; e é aí que a ideia se constitui como algo concreto à medida que se realiza pela mediação do processo de trabalho transpassado pela linguagem; a ideia não vem não vem antes nem depois da realidade, a questão é que elas só podem se constituir como algo real e existente ocorrendo juntas e simultaneamente enquanto processo e unidade dialéticos. A realidade da ideia é subjetivo-objetiva, e esta só ocorre como realidade consciente, como realidade humana. O trabalho é ato consciente objetivo que só pode acontecer ou ser explicado sendo dito, isto é, por meio da ideia como condensado de mediações concretas entre objetividade e subjetividade. E pela formação desta unidade dialética em sua complexidade, temos sempre uma dimensão de virtualidade passível de se realizar como algo real, como realidade; pelo que, igualmente, toda realidade humana estará sempre impregnada de virtualidade, mas não se trata da mera ilusão, nem unicamente de produtos da imaginação, trata-se do caráter racional inerente à própria realidade, e condensado na ideia como processo e unidade entrecruzados na arquitetura e produção de realidade.

A ideia é a forma de como se constitui concretamente o mundo humano na e pela relação entre realidade e consciência determinada pela mediação do trabalho e da linguagem na urdidura da negatividade enquanto auto-produção que só se realiza sendo dita. Tudo passa pela sua mediação como processo e unidade entre subjetividade e objetividade. A constituição da ideia é concreta e é a própria constituição do real. Por isso Hegel, na *Ciência da Lógica*, partirá da Ideia, o que, sob interpretações grosseiras, gerou um quimérico mal-entendido.

Hegel não concebe a relação entre a ideia e o real sob a lógica formal de causa e efeito, ou de tempo cronológico no qual a Ideia seria a causa de tudo, mas, ao contrário, trata-se de um tempo lógico, que diz respeito à esfera que corresponde à universalidade na composição da unidade entre o singular e o universal: podemos construir uma casa por meio do trabalho, mas ela não terá realidade sem a virtualidade na forma da ideia concreta e real de casa enquanto sua

racionalidade imanente presente para a consciência. É assim que a casa ganha realidade, isto é, com um sentido elaborado como linguagem, o que os gregos chamavam de *Logos*. A realidade da casa depende do seu conceito realizado no mundo, isto é, da Ideia de casa; e isso ocorre simultaneamente como trabalho e linguagem. A sua realidade se realiza como atividade consciente objetiva, o que inclui o processo de trabalho de produção material da casa, envolvendo tijolos e cimento, mas não sem o processo subjetivo da virtualidade que ganhará existência em paredes, janelas, telhado e portas. Sem a dimensão de virtualidade subjetivo-objetivo que alcança unidade real na Ideia, a nossa casa seria idêntica “aquela” feita pelo pássaro conhecido como João-de-barro, por fazer seus ninhos com barro em formato de forno, como se fosse uma “casa”, e o motivo das aspas é exatamente porque o ato do pássaro carece de realidade enquanto processo social, isto é, tem apenas existência enquanto coisa (*Dingheit*) bruta, pois não envolve uma dimensão subjetiva consciente de si. E enquanto resultado, a “casa” do João-de-barro não se põe no mundo como um conteúdo objetivo a ser vivenciado subjetivamente pelo outros pássaros, ou seja, não há virtualidade real enquanto dimensão constituinte da realidade e, portanto, não há ideia; não há nem sequer realidade para o pássaro, ele é uma unidade com sua condição vital e animalesca, não sabe que é pássaro, e nem sabe que não sabe.

Hegel coloca diante de nós a unidade entre objetividade e subjetividade como sujeito-objeto¹³⁰, assim como demonstramos no início desta seção. E essa unidade dialética é o que ele denomina como essência (*Wesen*) assim como elabora na ideia (*Idee*) enquanto unidade do conceito e da objetividade para formar a realidade (*Realität*) em sua efetividade (*Wirklichkeit*) – qual seja: para além da aparência e do imediato. Por isso ele dirá acerca da ideia como unidade que abarca aparência (*Erscheinung*) e essência que “Essa identidade, por isso, foi com razão determinada como o sujeito-objeto” (HEGEL, 2011, p. 235). E mais: na busca pelo saber, essa unidade é alcançada plenamente pela consciência como saber absoluto (*absolute Wissen*), assim como demonstramos. Esse esquema alcança sua síntese como a totalidade concreta, o Todo (*Ganze*), e é o que dá vida à existência como realidade humana dotada de consciência, do contrário, subjaz apenas como um conteúdo destituído de uma forma consciente de ser vivenciado como realidade, como simultaneamente concreto e real.

¹³⁰ Mais adiante, fazemos a relação deste aspecto com a visão marxiana da questão.

4.4 O conceito de relação qualificado como interação

“A identidade não está em nossos genes, mas nas
conexões entre nossas células cerebrais”
Sebastian Seung¹³¹

Em nosso arremate entre Hegel e Marx, no qual este último atualiza o primeiro, o saber é compreendido como um fenômeno ativo, e esse caráter de atividade decorre de uma unidade determinante entre realidade e consciência na constituição ontológica da formação histórica do ser humano como ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Essa unidade é percebida por Hegel como relação (*Verhältnis*) – concepção conservada e também atualizada por Marx (o que retomaremos a frente). Porém, antes, é preciso atualizar dialeticamente, ainda predominantemente em Hegel, a concepção de relação (*Verhältnis*), que nesta elaboração é suprasumida como interação na formulação ontológica da relação entre realidade e consciência como interação criativa capaz de produzir virtualidade real, assim como teorizamos. E a dica hegeliana eivada do espírito filosófico mais antigo, isto é, quando ainda não tínhamos uma divisão entre a física e a filosofia, permanece atual como procedimento geral, isto é, a necessidade de dialogar com a ciência. O que podemos obter entrecruzando esta perspectiva ontológica com as discussões da física atômica que, obviamente, Hegel não alcançou em vida?

Na física moderna, foram de imensurável relevância, sobretudo na primeira metade do século XX, os trabalhos de Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr e Heisenberg¹³². Tais contribuições no campo científico da física atômica, reconfiguraram os limites e possibilidades epistemológicos para o problema da realidade e do conhecimento.

Esta inflexão interdisciplinar nos permite extrair a concepção geral de interação, decorrente das discussões de cunho epistemológico que surgem com os avanços da física moderna na primeira metade do século XX, sob os quais o pensamento humano passa a lidar com os comportamentos mais profundos da natureza, isto é, os processos atômicos individuais ao nível de um elétron, por exemplo; ou como se comporta a luz ao nível dos fótons. Tais discussões transcenderam o campo restrito à física, chegando a abalar os pilares da filosofia moderna. Niels Bohr, ao discutir essa questão nos seus ensaios do período de 1932 a 1957 – que incluem ardorosos debates com Albert Einstein –, publicados na obra *Física atômica e*

¹³¹ Cf. apud KURZWEIL, 2014, p. 16.

¹³² Por motivos óbvios, evitaremos a exaustão de detalhes técnicos e, evidentemente, não temos a pretensão de discutir física. A própria obra utilizada aqui corresponde à reflexões do Bohr acerca das implicações epistemológicas entre as descobertas da física atômica e o conhecimento.

conhecimento humano, nos traz a síntese necessária para atualizar a concepção hegeliana de relação (*Verhältnis*), como interação:

[...] começamos a lidar com fenômenos como os processos atômicos individuais – que, por sua própria natureza, são essencialmente determinados pela interação dos objetos em questão [...] A divisão cartesiana entre sujeito e objeto dominou a mente humana dos três últimos séculos. [...] A teoria quântica não divide mais o mundo em grupos de diferentes objetos, separados de nós, mas em **grupos de diferentes interações**, que incluem o observador (BOHR, 1995, p. 32-vv., grifo meu).

Não obstante, como observa Jorge Amaro, em seu livro *A consciência da realidade: questões atuais da física moderna*, “A física quântica demonstrou que o observado, a medição e o observador formam um conjunto inseparável. Nessas condições, a observação pura e simples sem a influência do observador passou a ser questionada por essa ciência” (2015, p. 11). Desse modo, para a física quântica, sujeito e objeto sempre ocorrem juntos, ou não ocorrem de forma a constituir o que nomeamos como realidade. Fica claro a solidariedade dessa consequência epistemológica decorrente da física pós-newtoniana com a maneira como Hegel elaborou a relação entre conteúdo e forma para a consciência. Para ele, conteúdo e forma se clareiam como momentos que se suprassumem na constituição dialética da realidade consciente subjetivo e objetivamente; e para a consciência, isso significa dizer que conteúdo e forma cedem o lugar um para outro reciprocamente à medida que interagem por meio da mediação constituída no movimento de que um se afirma para o outro por meio da sua própria negação; isto é, na relação entre realidade e consciência qualificada como interação, a contradição se apresenta como marca ontológica indelével¹³³.

Temos uma perspectiva de globalidade que, em grande medida, e guardadas as devidas proporções, é compatível com noção de totalidade hegeliana, assim como também à concepção da ideia como processo e unidade entre objetividade e subjetividade na formação daquilo que reconhecemos como real enquanto sujeito dotados de consciência. Embarcamos em uma situação na qual não há como separar a consciência da realidade, e todo e qualquer conhecimento que se enreda na pretensão de descrever ou compreender o mundo de forma unicamente, seja materialista ou idealista, acaba por perder essa perspectiva de globalidade/totalidade. A coerência da concepção de interação aqui proposta se enquadra perfeitamente na perspectiva da consciência sempre como relação (*Verhältnis*) entre realidade

¹³³ Cf. HEGEL, 2008, p. 289-290, 1999a, p. 225-226 – passagem reproduzida em citação no tópico seguinte (4.5 Trabalho, linguagem e a produção do real).

e consciência; e conseqüentemente da realidade sempre como relação ineliminável entre sujeito e objeto. Isso se dá justamente pelo fato de que, como relação qualificada enquanto interação criativa, a consciência se põe como um processo global e, portanto, qualquer processo que a envolva somente poderá ser compreendido sob essa característica, que na filosofia encontramos equivalente na perspectiva hegeliana de totalidade. Como auto-atividade, o indivíduo tem no agir a razão ontológica concreta, ou o espírito, que se manifesta objetivamente na realidade constituída simultaneamente como trabalho e linguagem. Por meio destes é que se põe a coisidade, nas palavras de Hegel, ou o mundo material como uma Coisa, que se desdobra para o ser consciente (*bewusste Sein*) em momentos que se manifestam como conteúdo e forma enquanto aspectos da própria consciência que, ao mesmo tempo produz e vivencia, assim como vivencia à medida que produz; e se examina a sua realidade, ao mesmo tempo também se auto-examina; por isso dirá Hegel que a consciência é o seu próprio conceito que adquire realidade no processo e na unidade entre subjetividade e objetividade alcançada na ideia – o que caracterizamos como movimento portador de uma dimensão de virtualidade real. Como vimos, para Hegel, não há objetividade ou materialidade ausente de subjetividade; na realidade humana, sujeito e objeto ocorrem como sujeito-objeto (*Subject-Object*).

A ideia se mostrou como o conceito novamente libertado desde a imediatidade (*Unmittelbarkeit*), na qual ele está mergulhado no objeto, para a sua subjetividade (*Subjectivität*), conceito que se distingue de sua objetividade (*Objectivität*), mas a qual do mesmo modo por ele é determinada e apenas tem sua substancialidade naquele conceito. **Essa identidade, por isso, foi com razão determinada como sujeito-objeto (*Subject-Object*), o fato de que ela é igualmente o conceito formal ou subjetivo bem como o objeto como tal** (HEGEL, 2011, p. 235; 1999e, p. 176, grifo meu).

Sob este arcabouço teórico-metodológico não é mais possível reconhecer a subjetividade ou a objetividade de forma unilateral ou isolada; esta unilateralidade como oposição – a exemplo da dicotomia sujeito e objeto – é supressumida (*aufgehoben*), de ambos os lados, e de maneira que, o movimento que ocorre de um lado provoca efeitos e altera inversamente o estado do outro, isto é, o impulso de um lado se afirma pela sua própria negação (*Negation*) no outro, é a contradição (*Widerspruch*) em sua constituição profunda como uma dinâmica viva que une subjetividade e objetividade pelas suas diferenças formando um todo (*Ganze*) no qual a oposição (*Gegensatz*) é supressumida (*aufgehoben*) na dinâmica da própria relação (*Verhältnis*). A contradição revela seu peso como cúmplice e testemunha da supressunção (*Aufhebung*) das oposições que, na aparência (*Schein*) significavam antagonismos intransponíveis em sua positividade; e agora, se revelam como mediações (*Vermittlungen*) do

negativo (*Negativen*) oriundo da própria natureza do suprasumir (*Aufheben*) como negatividade (*Negativität*) dialética.

Desse modo, sujeito e objeto ocorrem sempre juntos (ou não ocorrem) e, portanto, somente podem ser concebidos em um só ato intelectual; eis o sentido profundo da relação e a ênfase permanente na sua qualidade determinante para o movimento (*Bewegung*) que constitui a consciência (*Bewusstsein*) como interação criativa. Como processo (*Proceß*) e totalidade (*Totalität*), o conhecimento não é apenas o sujeito que conhece e percebe um determinado objeto – o que reforçaria a dicotomia sujeito e objeto da lógica tradicional –, mas é o próprio modo de ser da vida consciente para a qual a sua realidade enquanto objeto é obra da sua própria atividade enquanto sujeito, seja como exteriorização subjetiva na linguagem; seja como exteriorização subjetivo-objetiva no produto do trabalho, que é inseparável da anterior, tendo em vista que este último também só acontece sendo dito¹³⁴. Neste sentido, fazemos uma inflexão na concepção de relação (*Verhältnis*) hegeliana que nos permite introduzir este conceito que arredonda a formulação ontológica que outorgamos à consciência como processo ativo. Trata-se da consciência como relação que se desdobra enquanto interação ineliminável com seu ambiente na produção da sua própria realidade (*Realität*) como simultaneamente saber (*Wissen*) e obra (*Werke*) que ela mesma se dá. E é exatamente como interação criativa que a consciência constitui a sua dimensão de virtualidade real na forma como produz a ideia na construção da realidade consciente.

De forma análoga vemos na física quando, ao contrário de Aristóteles e Newton, que enxergavam o tempo como algo absoluto e linear, Einstein nos trouxe a compreensão indissociável da unidade espaço-tempo¹³⁵ com sua teoria da relatividade geral. Não podemos deixar de considerar as implicações epistemológicas da inflexão dialética que adquirem espaço e tempo na teoria da relatividade geral de Einstein (1999), tendo em vista que somente a partir dele foi possível reconsiderar o espaço e o tempo, não mais como instâncias fixas e desconexas, mas, ao contrário, como uma unidade dialética estabelecida pelas suas diferenças na interação

¹³⁴ Para não confundir o leitor, cabe ressaltar que aqui não elaboramos a questão da linguagem à maneira habermasiana, como acreditamos que ficará claro ao longo desta exposição. Apesar das homologias que estabelecemos com Habermas enquanto comentador do jovem Hegel, não reproduzimos, nem sequer parcialmente, a diade habermasiana trabalho e interação (*Arbeit und Interaktion*). Ao contrário, formulamos uma relação fundamental entre trabalho e linguagem decorrente do acesso ontológico que construímos a partir da relação realidade e consciência, no interior da qual a interação é um conceito mais amplo (ontológico) e fundante da consciência, que qualifica essa relação a partir do diálogo com o debate epistemológico derivado dos avanços da física moderna no início do século XX. Habermas é elencado aqui apenas como comentador de alguns pontos específicos do pensamento hegeliano, tendo em vista que este contribui para o esclarecimento do qual nos servimos em nossa leitura e interpretação de Hegel.

¹³⁵ Uma excelente exposição sobre essa questão no campo da física pode ser encontrada na obra *Uma breve história do tempo*, de Stephen Hawking (2015).

que constitui o movimento dos corpos. A ideia de espaço-tempo corresponde a esta unidade que ganha realidade teórico-prática na noção einsteiniana de espaço-tempo como realidades dinâmicas que estabelecem uma relação de interação viva entre si. Ou seja, tanto o movimento dos corpos afeta a curvatura do espaço-tempo, como de rebote a curvatura do espaço-tempo afeta o movimento dos corpos. Com isso, compreendemos que Einstein introduziu uma dialética não apenas ao conceito clássico de tempo (newtoniano); mas também atualizou a noção de força gravitacional.

Segundo Hawking, “Newton descobriu uma lei para descrever a força da gravidade, segundo a qual um corpo atrai outro com uma força proporcional à massa de cada um” (2015, p. 29). A questão é que, embora os postulados de Newton funcionem bem “quando lidamos com coisas como maçãs ou planetas, que se movem devagar se comparadas a outras, eles não funcionam em nada para coisas que se movem na velocidade da luz ou perto dela” (Ibidem, p. 31). Mas, se além formulação dicotômica segundo a qual dois corpos se atraem, como encontramos na lei de Newton, considerarmos também a curvatura do espaço-tempo, percebemos que, na verdade, quando corpos se movem ou uma força atua, afetam a totalidade (espaço-tempo) na qual estão envolvidos esses corpos ou essa força, ocorrendo assim uma interação, pois, de rebote, essa totalidade devolve uma particular inferência para a forma como os corpos se movem e as forças atuam. Portanto, não se trata de tentar superar a dicotomia transformando em tríade, mas de rever qualitativamente a forma como ocorre a relação. Na interação, a relação entre as partes se dá por meio da mediação como o negativo, movimento no qual um lado se afirma para o outro por meio da sua própria negação. O terceiro termo seria qualitativo, e não apenas quantitativo; mesmo em uma relação entre dois corpos, ou entre sujeito e objeto, se trazemos para o campo da filosofia, a mediação colhida na urdidura da negatividade dialética requalifica e dá uma qualidade outra que denominamos como interação.

A física contemporânea nos afirma que os corpos dobram o espaço-tempo ao mesmo tempo que a dobra do espaço-tempo afeta o modo como os corpos se movem. Essa relação se dá como uma interação no sentido de que, entre espaço e tempo, sujeito e objeto ou consciência e realidade, o estado de um lado na relação sofre interferências por efeito das alterações ocorridas no estado do outro lado, e vice-versa. Não podemos mais isolar e compartimentar a realidade em grupos de objetos materiais; ou, sob uma perspectiva antagônica a esta, reduzi-la à subjetividade ou ao sujeito separado do objeto. Neste sentido, mesmo quando se trata da relação entre dois lados, não temos mais uma dicotomia, pois, apesar da quantitativa e fenomênica dualidade em sua aparência (*Schein*), por outro lado, em sua efetividade (*Wirklichkeit*), a interação implica uma distinção qualitativa em sua essência (*Wesen*): a relação

é formada por mediações por meio das quais ela mesma ocorre para além da unilateralidade do dualismo, pois envolve sempre um terceiro termo na constituição global do processo, a exemplo do movimentos de dois corpos sob a inferência da curvatura do espaço-tempo na física moderna, ou da unidade dialética entre o universal e o singular sob a inferência do particular na dialética hegeliana – precisamente o que Hegel nomeia como *Vermittlung* (“Mediação”) ou o negativo (*das Negativ*).

A realidade não pode mais ser isolada apenas no mundo material e objetivo, assim como também não estará circunscrita unicamente ao plano da subjetividade; pelo que, no primeiro caso temos o objetivismo determinista típico do materialismo, a exemplo do materialismo marxista, e no segundo vemos a filosofia fixar-se na reflexão pura, pelo que se torna prisioneira da pura reflexão no fetichismo do idealismo. Ao contrário, consideramos que a realidade se forma e acontece como uma relação enquanto interação ativa entre realidade e consciência como momentos que se suprassumem na composição da totalidade do ser consciente enquanto unidade dialética decorrente deste processo definido pelo vernáculo alemão *Verhältnis* (“Relação”).

É importante compreender que a relação como interação supera a composição dicotômica, não substituindo dois termos por três, o que implicaria apenas em uma diferença quantitativa. A compreensão profunda e dialética da relação implica que, mesmo entre dois lados – a exemplo da relação que desenhamos entre realidade e consciência situada entre conteúdo e forma –, se alcança um movimento no qual esses lados se suprassumem e assim, pela forma que adquire essa relação, eles constituem uma totalidade costurada por mediações na urdidura da negatividade dialética, para a qual, em todo fenômeno, o universal e o singular estabelecem uma unidade pelas suas diferenças sob a inferência do particular. Portanto, não é uma relação engessada sob uma perspectiva linear, vetorial ou unilateral, como costuma-se acomodar sob a lógica formal. Ao contrário, trata-se de uma concepção de relação mediatizada, na qual um lado se afirma para o outro por meio da sua própria negação, ou seja, o movimento por meio do qual os lados se suprassumem é determinado pela contradição. Justamente por conta desse movimento ter sua motricidade na negatividade criativa do *Aufheben* (suprassumir), que tem seu fundamento na concepção do sujeito como auto-atividade fundada no agir como processo de trabalho que se realiza sendo dito – o que põe a presença permanente constituinte da linguagem. Se os lados estabelecem relações nas quais um se afirma para o outro por meio da sua própria negação – mesmo que sob a inferência de um terceiro elemento –, ocorre que temos mais do que apenas relação, temos um processo no qual o estado de lado dispara determinações para o a situação do outro com o qual estabelece relação; em uma palavra, temos

interação. Bem ao modo como da viragem epistemológica decorrente das descobertas realizadas pela física atômica a partir do início do século passado.

Realidade e consciência compõem uma relação que só pode ser captada em seu movimento dialético como profunda interação, o que na física quântica, os cientistas determinaram por emaranhamento. Este é um fenômeno pertencente o mundo da mecânica quântica, isto é, quando se trata da realidade igual ou menor do que 1 átomo – segundo a física contemporânea, se observamos ou vivenciamos o movimentos de planetas, automóveis ou até um par de átomos, é válida a mecânica clássica, newtoniana; mas quanto se trata apenas de 1 átomo ou menos (partículas atômicas), Newton perde a validade e então entre em cena a mecânica quântica. O emaranhamento é um fenômeno exclusivo do mundo quântico, conforme explicam o físico Ivan Oliveira e o pesquisador Cássio Vieira:

Por exemplo, quando excitamos fótons em estados emaranhados que podem viajar em direções opostas. Eles se comportam como um único objeto, como se um “soubesse” o que acontece com o outro. [...] Estranho, aqui, é o fato de que a propriedade do emaranhamento se manter mesmo com os dois fótons separados por centenas, milhares, milhões, etc. de quilômetros de distância um do outro [...] (OLIVEIRA; VIEIRA, 2009, p. 63-64).

Em um famoso artigo escrito pelos cientistas Boris Podolsky, Nathan Rosen e Albert Einstein publicado no volume 47 do periódico norte-americano *Physical Review*, e intitulado *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*¹³⁶ (A descrição mecânico-quântica da realidade física pode ser considerada completa? – tradução do presente autor), aponta essa estranha propriedade dos sistemas quânticos compostos enquanto um todo, isto é, a medida de uma partícula em uma parte do todo afeta o comportamento de outra partícula em outra parte, mesmo que esta última esteja concretamente separada da primeira. Isso nos permite pensar na interação caracterizada por uma contradição entre essência e aparência enquanto fenômeno real e concreto comprovado pela física atômica, isto é, um movimento vivo entre partes vivas e dinâmicas que reagem entre si, mesmo que não estejam aparentemente conectadas

¹³⁶ A *Physical Review* é um periódico científico da *American Physical Society*, no qual este artigo foi publicado em 19 de maio de 1935. Disponível em: << <https://journals.aps.org/pr/abstract/10.1103/PhysRev.47.777> >> Acesso em 31. Julho. 2018.

4.5 Trabalho, linguagem e a produção do real

A interação realidade e consciência constitui o processo de produção do real comente a partir da urdidura entre o trabalho e a linguagem que produz o espírito como uma racionalidade imanente que se manifesta objetivamente na história. Na mecânica dialética deste processo, Hegel descreve o movimento da ideia como processo de conhecimento no qual aquilo que inicial e aparentemente se apresenta como oposição, após a mediação da razão, se revela como uma relação de unidade pela suprassunção dessas próprias oposições. Toda unilateralidade é suprassumida e a consciência se revela como uma totalidade indivisível com a sua própria realidade.

É justamente neste ponto que o processo de trabalho estabelece a sua profundidade ontológica, pois ele cria a racionalidade consciente (espírito) que se objetiva em realizações sociais que se manifestam na história sendo ditas como linguagem e ideia simultaneamente; o processo de trabalho cria o espírito que nos diferencia dos animais, e esse espírito é a razão como racionalidade imanente àquilo que produzimos e reconhecemos como real. A ideia não é apenas a transposição do real para a consciência; essa perspectiva repõe o a lógica tradicional e o dualismo transcendental kantiano. A ideia é a forma como vivenciamos o conteúdo objetivo da nossa vida dotada de uma racionalidade imanente enquanto produto da nossa própria atividade. Na constituição ontológica da ideia está o trabalho e a linguagem.

Conforme desenhamos desde o início deste capítulo, o agir, desde suas condições biológicas originárias (corpo, cérebro, mãos, etc.), é a figura ontológica concreta e universal constituída enquanto racionalidade imanente ao ser humano e sua formação social e histórica. O agir é o Espírito primacial que se manifesta objetivamente na linguagem e no trabalho, por meio dos quais se põe a coisidade, nas palavras de Hegel, ou o mundo material como uma Coisa, que se desdobra para o ser consciente (*bewusste Sein*) em momentos que se manifestam como conteúdo e forma enquanto aspectos da própria consciência que, ao mesmo tempo produz e vivencia, assim como vivencia à medida que produz.

A relação realidade e consciência compreendida como interação dotada de uma razão imanente e que não está submetida à vontade dos seres humanos é mais uma determinação que põe o real como racional e o racional como o real enquanto um movimento repleto de tensões e elisões entre rupturas e continuidades, isto é, entre contradições. Trata-se de um ser que não apenas age racionalmente na produção dos conteúdos objetivos e materiais da sua realidade; mas, por outro lado, também vivencia esses conteúdos por meio de uma astuciosa racionalidade

imane a aos próprios objetos que produz e se defrontam com ele como um Outro que, não raro, se constitui como um mundo “autônomo” que representa o ser humano estranhado de si mesmo na sua própria realidade que este se dá como obra sua. Esse movimento se mostra capaz de gerar novas determinações independentes da vontade dos indivíduos, e que virão a constituir a consciência dessa realidade precisamente enquanto formas determinadas de vivenciar aqueles conteúdos que foram produzidos pelo próprio sujeito criador.

Surge uma dimensão de virtualidade real a partir da própria constituição ontológica deste sujeito. E o seu processo de autoprodução como progressão subjetivo-objetiva e imanente ao ser que alcança a forma consciente na unidade definida por Hegel como ideia (*Idee*) que, em sua totalidade, estabelece o que reconhecemos como realidade à medida que exterioriza e formula a forma como a razão imanente ao real é vivenciada pela consciência nos indivíduos concretos; seja a realidade da ideia de um objeto, como uma mesa ou uma casa; de um sentimento, como o amor ou o ódio; ou de algo bem mais complexo como a contextura social estabelecida pela unidade entre o conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas, de um lado, e de outro, a forma como os indivíduos vivenciam essas relações sancionadas como reais, isto é, como uma realidade natural e que só resta ser vivida.

Entrementes, conforme já sinalizamos, elaboramos a nossa leitura como movimentos distintos e entrecruzados de forma inseparável entre o trabalho e a linguagem, a saber: i) de um lado, o movimento do conteúdo das relações objetivamente estabelecidas na história e dotadas de uma racionalidade imanente que o constitui como algo real; ii) e de outro, o movimento da forma como essas relações historicamente estabelecidas no conteúdo são desenvolvidas e vivenciadas como realidade pela consciência na forma da ideia e do seu conteúdo que se expressa nas formas da linguagem (palavras, ideias, conceitos, imagens, comportamentos, sensações, etc.). Na unidade desses movimentos que se supressumem em um único movimento global nós identificamos a constituição da realidade, ou daquilo que reconhecemos como real. A racionalidade imanente ao real não se põe como uma coisa estática a ser descoberta ou uma entidade metafísica que paira em volitação, mas se realiza na mecânica de como esses movimentos se formam pela mútua e ineliminável interação subjetivo-objetiva. Conteúdo e forma são momentos intermutáveis na constituição da nossa realidade; estão ligados através da união pelas diferenças entre o universal (*Allgemein*) e o singular (*Einzel*) sob a inferência do particular (*Besondere*). E assim se produz a realidade do objeto vivenciada pelo sujeito que o criou, como Coisa (*Sache*), como um Outro (*Anderes*).

A Coisa mesma e seus momentos aqui aparecem como **conteúdo** (*Inhalt*); mas também, com igual necessidade, estão presentes na consciência como **formas** (*Formen*). Surgem como conteúdo apenas para desvanecer e cada um cede lugar ao outro. Devem, pois, estar presentes na determinidade de suprassumidos; aliás, assim são aspectos da própria consciência. A Coisa mesma está presente como o Em-si ou como reflexão da consciência em si mesma; porém a suplantação dos momentos, uns pelos outros, assim se expressa na consciência: **nela os momentos não são opostos em si, mas somente um para o Outro** (HEGEL, 2008, p. 289-290, 1999a, p. 225-226, grifo meu).

Conteúdo e forma se clareiam como momentos que se suprassumem na constituição dialética da realidade consciente subjetivo e objetivamente; e para a consciência, isso significa dizer que conteúdo e forma cedem o lugar um para outro reciprocamente à medida que interagem por meio da mediação constituída no movimento de que um se afirma para o outro por meio da sua própria negação; isto é, na relação entre realidade e consciência qualificada como interação, a contradição se apresenta como marca ontológica indelével. E justamente entre o conteúdo e a forma é que situamos o nervo da contradição enquanto rupturas e continuidades mediadas e imanentes à própria constituição da relação entre realidade e consciência enquanto relação constituinte do ser humano por meio do trabalho que se realiza sendo dito e, portanto, produz a partir da racionalidade imanente ao concreto real, aquilo que vivenciamos como realidade na ideia enquanto processo e unidade, isto é, como virtualidade real, e não apenas como representação do mundo material transposto para a mente na forma de “ideias”.

Por meio do trabalho e da linguagem é que se desenvolve a história do ser humano, não apenas como um ser dotado de consciência, mas também como um devir histórico que tem sua universalidade na atividade e no agir conscientes que, objetivados, criam formas de sociabilidade carregadas de uma racionalidade imanente com suas leis e normas válidas, o que Hegel chamou de Espírito, isto é, a consciência como razão universal – interpretada e nomeada por Marx de “existência teórica” (*theoretische Dasein*) do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) nos *Manuscritos de 1844* – que subjuga os indivíduos em sociedade, como se fosse uma força autônoma, embora, como um concreto mediatizado, descobrimos que se trata de um produto social do próprio agir humano ao longo da histórica, que se estranha de si mesmo.

Podemos elaborar da seguinte maneira: e se ocorresse da ideia se tornar autônoma? A virtualidade real corresponde justamente à complexidade da ideia enquanto forma socialmente ativa que a permite se destacar da totalidade concreta que a criou fundada no sujeito a partir do trabalho e da linguagem, e adquirir relativa autonomia passando a subjugar o próprio sujeito (indivíduo ou sociedade), como se fosse uma Entidade viva e criadora da realidade que a

produziu. O que passa pelo próprio encantamento do ser humano com sua própria obra. Será que isso poderia ocorrer a tal ponto que compusesse um estranhamento por meio do qual perdêssemos a clareza entre o nosso papel de sujeito criador, de um lado, e de outro, o objeto resultante como obra da nossa própria criação?

Marx é o primeiro que capta essa questão na particularidade das relações sociais constituintes da sociedade moderna, ao falar do capital e do seu movimento fetichista a partir da mercadoria. Marx elabora a sua crítica da ideologia como uma crítica do dinheiro enquanto uma relação social viva e que determina o espírito do mundo moderno: o capital. Mas ele herda de Hegel a chave da questão: aquilo que produzimos como realidade deve ser compreendido em termos das suas condições de produção simultaneamente subjetivas e objetivas. Todavia, Marx se interessa rigorosamente pelas condições de produção situadas no mundo do trabalho, da economia, da política; embora Hegel toma essas condições de produção na figura (*Bild*) geral do ser humano como simultaneamente consciência singular (o indivíduo) e universal (o espírito). Porém, o fundamento desta consciência no agir (*Thuns*) como trabalho (*Arbeit*) enquanto processo por meio do qual o ser humano se constitui como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) está muito bem decifrado no pensamento hegeliano, mesmo que sob a complexidade da Ideia (*Idee*) como um condensado concreto de mediações enquanto processo e unidade dialéticos entre objetividade e subjetividade.

De fato, Marx traz a questão para o terreno mais palpável das relações sociais em sua dinâmica social e material. Justifica-se nisso o incômodo de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, quando querem nos alertar para o fato de que as ilusões que mistificam a realidade humana para os próprios seres humanos só podem ser desvendadas pela investigação e desmistificação das próprias condições que produzem simultaneamente essa realidade e essas ilusões. Neste ponto, deveras, é impreciso reduzir a concepção de ideologia em Marx como falsa consciência. Entretanto, todo o fundamento dessa elaboração já se encontra em Hegel em sua toda sua complexidade, embora de forma ciclópica e labiríntica.

Na tradição dialética alemã, somente a partir de Hegel é que Marx poderá explorar criticamente e de maneira capaz de atualizar a elaboração hegeliana, o caráter central que adquire o processo de trabalho ao passo que dele deriva a essência (*das Wesen*) de toda racionalidade que se constitui naquilo que Hegel nomeou como o Espírito; que na sociedade moderna se põe como uma relação social que atrai toda a atenção da investigação marxiana: o Capital. Em uma palavra, o Espírito da modernidade se funda no trabalho em sua relação com a propriedade privada de modo que surge uma nova relação mais ampla e complexa: o capital; que se desenvolve como uma relação que socialmente adquire universalidade concreta a ponto

de subjugar a totalidade da sociedade moderna – disso trataremos melhor logo mais na segunda parte.

Enquanto seres humanos, nossa realidade nunca foi dada, pois é produto da nossa atividade perpassada por largas mediações. No todo deste processo histórico que envolve o humano como ser consciente, a virtualidade alcançou profundidade ontológica à medida que marca a nossa essência genérica enquanto espécie: a dimensão de artifício existente naquilo que socialmente construímos enquanto realidade subjetivo e objetivamente por meio do trabalho e da linguagem, carrega permanentemente um caráter de virtualidade real que lhe é imanente enquanto razão ontológica. Como um Espírito, algo que não é visível em si mesmo, nem obviamente é dado ao imediato, mas, ao contrário, é a racionalidade imanente que se manifesta objetivamente nas relações concretas estabelecidas entre os indivíduos concretos exatamente porque esse Espírito, enquanto virtualidade real na forma ideia, é um produto social mediatizado do desenvolvimento histórico desses próprios indivíduos em sua constituição ontológica como sociedade.

Na sua concepção ativa, Hegel não reduz a questão a uma proposição unilateral que o leve a dizer que a consciência produz seus objetos como se ela fosse um meio uniforme que permanece inalterado enquanto produz ou percebe esses objetos. Ele não reduz a consciência ao processo de trabalho unicamente material. Em Hegel, o que temos é que a consciência é movimento (*Bewegung*) que se autoproduz como atividade objetiva consciente, e por isso pode pensar a si mesma, pois se faz pensando-se a si mesma. O ser é saber que se sabe à medida que se faz; não se concebe primeiro o ser e em seguida a consciência, ao contrário, toda vida humana é sempre vida constituída de consciência. E isto implica em profundos antagonismos inerentes à natureza do seu próprio movimento como um processo ativo. Esse movimento é razão ativa fundada no trabalho, e sendo auto-atividade (*Selbsttätigkeit*), a consciência se revela também como autoconsciência ou consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*); como uma unidade dialética e indissolúvel entre subjetividade e objetividade que, sob uma perspectiva de totalidade, não pode ser submetida a relações engessadas de causa e efeito ou às dicotomias rígidas.

Segundo Hegel, a consciência é o seu próprio conceito. Ainda na introdução da FE, ele aponta que “A consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se **relaciona** com ele” (2008, p. 77, grifo meu). No projeto teórico da *Fenomenologia do Espírito*, embora o aspecto determinado desse relacionamento seja inicialmente o saber, Hegel vai além de uma abordagem epistemológica, pelo que situa a consciência não apenas como saber em relação a sua realidade (*Realität*) imediata – a exemplo da certeza sensível –, mas sobretudo em sua essência (*Wesen*) como atividade (*Tätigkeit*) e como agir (*Thuns*) enquanto um todo de mediações

(*Vermittlungen*) historicamente desenvolvidas e reveladas na e pela consciência de si (*Selbstbewusstsein*) que se redescobre também como realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mediada na e pela Razão (*Vernunft*), e portanto, para além do imediato e da aparência (*Erscheinung*). Sobretudo no capítulo *Verdade e Certeza da Razão* da *Fenomenologia*, o saber se descobre como atividade e como efetividade (*Wirklichkeit*) em sua essência (*Wesen*). Aquilo que se sabe é também aquilo que se produziu. Eu sou minha própria atividade que se faz ao mesmo tempo que se pensa.

4.6 A astúcia da razão: a ideia como lógica da realidade que se estranha de si mesma

Há um movimento intermutável entre exteriorização (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) na ontologia hegeliana. Para Hegel, a exteriorização é, por definição, estranhamento (*Entfremdung*), precisamente pelo fato de que, na exteriorização (*Entäußerung*), a subjetividade se põe para fora e se perde do sujeito ganhando vida própria no mundo como objeto; destarte, o sujeito se estranha do objeto que aparece diante dele como um Outro (*Andere*). Por isso, na *Fenomenologia*, o campo mais amplo e global desse estranhamento é a cultura, que Hegel denomina como o espírito alienado de si mesmo [*Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*] na seção B do capítulo VI [VI. *Der Geist*] da *Phänomenologie* (HEGEL, 1999a, p. 264); diz ele sobre a cultura na *Fenomenologia*: “Portanto, esse espírito não constrói para si apenas um mundo, mas um mundo duplo, separado e oposto” (HEGEL, 2008, p. 337). E o próprio estranhamento (*Entfremdung*) só se torna possível precisamente porque essa realidade consciente é produto de si mesma, que se exterioriza de si – subjetivo e objetivamente –, mas continua estabelecendo relação consigo mesma, ainda que de forma estranhada. Por sua vez, o estranhamento é algo real, concreto e objetivo, e não apenas uma platitudo subjetiva. É aí onde detectamos a virtualidade real como sua lógica ativa no campo da produção de realidade.

A “alienação” em Hegel é apenas exteriorização (*Entäußerung*) como uma relação que, apesar da negatividade identificada no processo de trabalho, se coloca por fim de forma mais ampla, pois diz respeito à totalidade daquilo que reconhecemos como realidade. Diferente de Marx que a situa unicamente no trabalho e no seu produto que adquire a forma de mercadoria produzida sob uma determinada relação social no mundo moderno: o capital; em Hegel, o sujeito se perde de si mesmo à medida que se exterioriza no objeto produto do seu próprio agir como uma determinação ontológica intrínseca, e conseqüentemente, também se estranha de si

mesmo, tendo em vista que o resultado do seu agir é exteriorização do seu próprio ser que ganha “vida própria” fora do sujeito que se exteriorizou por meio do agir no processo de trabalho. Disso decorre, obviamente, a complexidade ontológica da questão que não se esgota meramente no estranhamento (*Entfremdung*).

A lógica do estranhamento (*Entfremdung*) que Hegel situa na exteriorização do agir humano que se defronta ao próprio indivíduo como um Outro adquire maior complexidade, assim como elaboramos na sua razão ontológica a partir da concepção dialética da Ideia (*Idee*) como produção de realidade. Mas não se trata apenas do fato que define o próprio estranhamento na coisidade material do processo de trabalho, como faz Marx, isto é, ao produzir mercadorias para o mercado capitalista, o trabalhador não reconhece nestes produtos a sua própria atividade ao final do processo de trabalho que o produziu – pelo que Marx, sobretudo a partir dos *Manuscritos de 1844*, situa esse estranhamento no trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*) típico da sociedade capitalista, tendo sua razão histórica na propriedade privada dos meios de produção¹³⁷.

Para Hegel, o estranhamento é a figura geral do que ocorre na relação entre o agente humano e o produto do seu agir, relação esta decorrente desse próprio agir enquanto processo produtivo dotado de racionalidade. O produto aparece ao agente e é para ele como um Outro. Aquilo que Marx situa no processo de trabalho que produz valores-de-uso sob a forma mercadoria, Hegel elaborou sob uma perspectiva global de produção do real como objetos sempre carregados de subjetividade, de espírito enquanto razão imanente. Isto nos permite elaborar o argumento de que o ser humano produz não apenas objetos, mas sobretudo realidade consciente como uma complexa totalidade entre objetividade e subjetividade. Essa perspectiva global é que nós desenhemos como a realidade que se autoproduz entre conteúdo e forma a partir desta capacidade de produzir objetos (no trabalho) que só se realiza sendo dita (na linguagem). É aqui onde se põe a virtualidade real como a lógica sob a qual o conteúdo destas relações sociais é vivenciado pelos indivíduos atravessado por contradições, e assim, em sua totalidade, se constitui aquilo que eles reconhecem como real enquanto uma unidade entre objetividade e subjetividade. E não apenas como coisas úteis separadas de um lado denominado objeto sob uma perspectiva materialista; ou isolado de outro, em ideias como representações desses objetos situadas unilateralmente no sujeito sob uma embocadura idealista. O

¹³⁷ Sobre essa questão entre Marx e Hegel nos Manuscritos de 1844, o presente autor publicou, como decorrência do itinerário investigativo nesta pesquisa, um artigo intitulado *Introdução à leitura dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel* (ARAÚJO, 2018). Disponível: << <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problematata/article/view/38724> >> Acesso em 09. set. 2018.

estranhamento abrange como trabalho e linguagem na produção, não apenas de valores-de-uso, mas na produção ampla e global do real a partir da interação entre realidade e consciência, na qual a primeira é obra que a segunda se dá sob a concepção dialética da ideia fundada no trabalho. Temos então uma razão ontológica imanente a todo este movimento criador da realidade.

Não se trata apenas de que o sujeito não se reconhece e se perde diante da exteriorização ao final de um processo objetivamente produtivo, mas disso configurando uma relação ativa e permanente com a forma como ele vivencia o conteúdo das relações historicamente estabelecidas naquilo que reconhece como realidade enquanto obra sua. Isto é, como uma unidade entre objetividade e subjetividade que se compõe na concepção do ser humano como auto-atividade ancorada não unicamente no processo de trabalho, mas na interação realidade e consciência, na qual o trabalho simultaneamente como processo e resultado se realiza sob a maneira como esses resultados são vivenciados sob a forma de linguagem. E essa unidade entre o agir e a consciência do agir que Hegel elabora no movimento da ideia como processo e unidade, nós atualizamos como virtualidade real na interação realidade e consciência como trabalho e linguagem.

O próprio processo de construção social da realidade passa por mediações situadas na interação realidade e consciência, nas quais facilmente uma ideia pode ganhar “vida própria”. Por sua vez, a virtualidade da ideia pode se tornar real de modo a ganhar uma inicial maiúscula, pelo que deixa de ser criatura do nosso cérebro, para ser Criadora do nosso mundo e Sujeito da nossa vida. Desde os tempos mais remotos, o ser humano, muito antes dos computadores e da tecnologia digital, produziu, por meio da interação realidade e consciência, o maior produto de “realidade virtual” já construído pela mente humana: a ideia de Deus. E a razão imanente responsável por esse estranhamento do ser humano diante de si mesmo, nós esclarecemos com o conceito de virtualidade real. A ideia de Deus, como Sujeito produto do estranhamento, tem um objeto bem definido: o ser humano que não se reconhece mais como sujeito. Surge então uma realidade na qual a vivência daquilo que é real acontece por meio de uma dimensão de virtualidade completamente alienada de si mesma.

Em uma analogia com o vocabulário da informática, podemos dizer que o “hardware” dessa magnífica realidade é orgânico e se revela no corpo biológico dotado do cérebro mais desenvolvido entre todos os mamíferos; enquanto o seu “software” de base é a consciência. Antes do debate historicamente acumulado chegar ao conceito moderno de ideologia, e anteriormente a qualquer tecnologia de realidade virtual, Deus foi construído como virtualidade real. Não se trata apenas de estranhamento, mas de uma realidade inteira vivenciada

concretamente pelo ser humano com implicações concretas e reais para a sua vida concreta. Pessoas e nações inteiras declaram guerra entre si em nome de Deus; multidões se mobilizam em torno de uma versão dessa “realidade virtual” correspondente a determinada parte do mundo e de acordo com cada formação cultural. Deus é uma ideia que se “destacou” de suas condições objetivas, e adquiriu autonomia diante dessas próprias condições com relação ao seu sujeito criador: o ser humano. O estranhamento pode explicar o que ocorre nesta situação, mas não dá conta da sua forma ativa como realidade vivenciada para além da exteriorização fixada no produto do agir humano condensando na complexidade da ideia como virtualidade real. Em hegelianês, a virtualidade real seria o espírito do estranhamento, sua razão imanente que se prolonga para além dele na mediação estabelecida entre conteúdo e forma na produção da realidade humana enquanto realidade consciente de si.

O processo que permite tal movimento encontra-se justamente na contradição disparada pelo estranhamento (*Entfremdung*) entre, de um lado, o conteúdo das condições e das relações objetivas estabelecidas por este sujeito criador, e de outro, a forma como essas condições e relações são vivenciadas. À medida que elementos do conteúdo se afirmam para a forma como são vivenciados por meio da sua própria negação, surge então a possibilidade real de que esses conteúdos sejam vivenciados de forma que o sujeito não se reconheça mais como criador, e então temos, não apenas uma vetorial inversão entre sujeito e objeto, mas um contradição entre aquilo que foi criado pelo sujeito e a forma como esse próprio sujeito vivencia a sua realidade como obra sua estranhada de si mesma. A virtualidade real se dá precisamente como o movimento racional e ontológico capaz de produzir essa contradição em processo entre conteúdo e forma que constitui aquilo que reconhecemos como real e que vivenciamos como realidade objetivo e subjetivamente. Se buscamos as mediações deste processo com a ideia, é precisamente onde podemos identificar o NERVO ontológico da forma ideologia – disto trataremos mais a frente.

No pretexto que trazemos em epígrafe neste tópico, me parece que Dostoiévski estava certo quando enxerga a possibilidade de “nascermos de uma ideia”. Ele só errou ao projetar isso para o futuro, pois, na verdade, já o fizemos quando criamos o primeiro grande produto de realidade virtual da história: Deus, a realidade perfeita, absoluta e autossuficiente. Para aqueles que creem, sentem e interagem com Deus, não importa discutir a sua existência, Ele é algo real e sempre com iniciais maiúsculas. O Criador do Mundo e Sujeito das nossas vidas. Tão potente que até quem não considera a Ideia de Deus em sua forma de enxergar o mundo, precisa dela para se declarar ateu, pois, via de regra, não encontra facilmente uma realidade alternativa que tenha seu ponto de partida em uma concepção do mundo e da vida sem Deus. A lógica da

virtualidade real fundada na *Idee* hegeliana como processo e unidade entre objetividade e subjetividade tem na ideia de Deus a sua expressão mais antiga e talvez ainda a mais potente de toda história humana. Seu alicerce ontológico é a concepção dialética da ideia como processo de produção de realidade entre rupturas e continuidades a partir da relação entre realidade e consciência fundada simultaneamente no trabalho e na linguagem.

Aquilo que no campo isolado do objeto como produto do agir no processo de trabalho situa-se no estranhamento, no campo mais amplo da realidade como sujeito-objeto situa-se na concepção dialética da Ideia enquanto produto da interação realidade e consciência que adquire autonomia, subjuga o sujeito que o criou e assume a condição de Sujeito. Situação na qual o ser humano não se reconhece mais como criador da sua própria obra; daí o estranhamento. E sendo a realidade a obra que a consciência se dá, como afirmou Hegel, a virtualidade divina se torna real pela mediação de que é a realidade como obra da consciência que reproduz a astúcia da própria racionalidade imanente ao processo objetivo no qual ela é produzida, isto é, a contradição estabelecida pela negatividade dialética enquanto lógica inerente à interação entre trabalho e linguagem, entre, respectivamente, o espírito objetivo e o espírito subjetivo em terminologia hegeliana. Contradição na qual o conteúdo das condições objetivas produzidas pelo próprio ser humano dispara determinações que se afirmam pela sua própria negação na forma como esse conteúdo é vivenciado pelos indivíduos. Em suma, a virtualidade real explica a constituição ontológica do estranhamento e carrega o NERVO ontológico da ideologia.

4.7 A dialética entre razão objetiva e razão subjetiva

Chegamos ao momento de esclarecer melhor o fenômeno que identificamos como a gênese da forma ideologia revelada pela ontologia hegeliana na astúcia da razão. Aquilo que elaboramos como uma relação entre conteúdo e forma, agora ganhará mais uma determinação na relação interativa entre razão objetiva (conteúdo) e razão subjetiva (forma). O processo que produz a ideia como forma social ativa é astucioso em seu movimento na direção de dar um sentido lógico e racional por meio do qual o real se torna real ao ser vivenciado pelos indivíduos. Esse sentido lógico se constitui na correspondência entre aparência e essência, isto é, se constitui no afastamento da contradição, que é vista sempre como sintoma de falsidade e de erro – concepção assentada no senso comum advinda do paradigma aristotélico apresentado na

lógica formal. Para o senso comum, aquilo que faz sentido como verdadeiro e real é lógico quando não apresenta contradições.

Na vivência imediata e utilitária da realidade, a necessária identidade entre aparência e essência ocorre, não pela mediação da ciência, mas de forma sub-reptícia e enviesada, sempre suavizada e confortável; e de acordo com ritmo que exige o cotidiano. Por isso, desde Francis Bacon – considerado um dos precursores do iluminismo – com sua teoria dos ídolos, ou Destutt De Tracy com sua “ciência das ideias”, a ciência, sob o espírito iluminista, se colocou como denúncia da superstição ou das armadilhas ideológicas situadas na forma de como os seres humanos produzem e reconhecem aquilo que denominam como real. Tanto é, que a própria tentativa de Tracy ironicamente surge como uma tentativa ideológica de fazer uma crítica ao que posteriormente ficou conhecido, contra o próprio Tracy, enquanto ideologia. Conforme demonstramos inicialmente, ele tenta examinar a produção de ideias enquanto uma característica exclusiva da nossa espécie sob o espírito da denuncia da superstição, e acaba por reproduzir uma postura ideológica antes mesmo da consolidação negativa do termo ideologia no sentido cunhado por Napoleão e posteriormente recuperado pela irônica acidez da crítica marxiana.

A virtualidade real se corrobora no fato de que o mundo das ideias não corresponde unicamente a um plano ideal como mera representação da realidade na forma de ideias em sentido comum. Não há um mundo das ideias sem um mundo material dos objetos, perdoe-nos o aparente truísmo, mas também não há realidade consciente sem a composição da ideia como processo e unidade formadores na consciência daquilo que reconhecemos como real urdido entre objetividade e subjetividade. Essa urdidura se dá na interação socialmente ativa entre conteúdo e forma na relação entre realidade e consciência, reiteramos: entre o conteúdo das relações sociais em suas manifestações objetivas, de um lado, e a forma como vivenciamos essas relações em suas diversas versões ideológicas, de outro. De um jeito ou de outro, ninguém escapa à lógica da ideologia fundada nas artimanhas do mundo da ideia sob a astúcia da razão.

Voltemos ligeiramente à questão da dialética hegeliana e como esta submete as significações do concreto e do abstrato a partir da razão (*Vernunft*). Já dissemos que, como ponto de partida, o concreto imediato (ao alcance dos sentidos) é abstrato no sentido de que se apresenta subjetivamente na imediatidade ainda carente de mediações para a razão, pelo que a identificamos de razão subjetiva, isto é, aquela que diz respeito ao modo como a materialidade é vivenciado pela consciência. Esse concreto tangível se apresenta como abstrações resultantes diretamente dos sentidos e da representação elaborada a partir deles. Por outro lado, como resultado do processo de abstração dialético – empreendido pela razão (*Vernunft*) crítica – o

concreto se revela como um condensado de mediações (*Vermittlungen*) que, sob a perspectiva de totalidade (*Totalität*), inclui a imediatidade (*Unmittelbarkeit*) da aparência (*Schein*), mas agora revelada em suas relações com o mediatizado, ou a essência (*Wesen*); o que nomeamos por concreto mediatizado, e que compreendemos estar situado no sistema hegeliano como a ideia (*Idee*), tanto como processo quanto como resultado, isto é, nunca de forma unilateral ou estática. Todo esse movimento tem sua propulsão imanente na negatividade dialética do suprassumir (*aufheben*), conforme explana Hegel na *Lógica da Enciclopédia*.

Importa recordar aqui a dupla significação de nosso termo alemão *aufheben*. Por *aufheben* entendemos primeiro a mesma coisa que “hinwegräumen” [abrogar], “negieren” [negar], e por conseguinte dizemos, por exemplo, que uma lei, um dispositivo são “aufgehoben” [ab-rogados]. Mas além disso significa também o mesmo que “aufbewahren” [bem conservada]. Essa ambiguidade no uso da língua, segundo a qual a mesma palavra tem uma significação negativa e uma significação positiva, não se pode considerar como contingente, nem se pode absolutamente fazer à linguagem a censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples ou-ou do entendimento (HEGEL, 1995c, p. 194).

Hegel rejeita se deter na esfera tangível do concreto imediato, mesmo que esse seja o ponto de partida palpável dos sentidos, da certeza sensível e da representação imediata. Tal atitude se justifica no fato de que o concreto imediato se apresenta como ainda “vazio” e abstrato após ser submetido à abstração do pensar mediatizado; ou seja, Hegel recusa a abstração como resultado, mas a reivindica reconfigurada sob a crítica da razão dialética como processo e meio para se alcançar a totalidade no concreto mediatizado, que é o que ele identifica como o racional (*vernünftig*) no afamado aforismo por meio do qual se popularizou sua filosofia: o verdadeiro é o racional (*vernünftig*), e o racional é o real em sua efetividade (*Wirklichkeit*) concreta para além da aparência. Como ele ressalta na *Ciência da Lógica*: “Se o verdadeiro é o abstrato, ele é o não-verdadeiro”. O todo mediatizado e desvendado em sua racionalidade imanente (o espírito) é o mais difícil justamente por ser o mais concreto.

Assim, a verdade é o Todo porque este é o verdadeiro concreto, por se constituir enquanto um condensado de mediações marcado por contradições decorrentes da própria negatividade imanente ao processo ontológico de formação da realidade humana entre a aparência (*Schein*) da *Realität* (realidade imediata) e a essência (*Wesen*) da *Wirklichkeit* (realidade efetiva ou efetividade) como realidade consciente sob uma perspectiva de globalidade definida como totalidade (*Totalität*). Mas a razão, como alertou Hegel na *Enzyklopädie*:

[...] é tão astuciosa quanto poderosa. Sua astúcia consiste principalmente em sua atividade mediadora, que, fazendo que os objetos ajam e reajam uns sobre os outros de acordo com sua própria natureza, realiza seu propósito sem intervir diretamente no processo (apud MARX, 2013, p. 256-257, nota de rodapé).

Neste contexto, podemos situar a ideologia precisamente como a mediação sub-reptícia – que age a partir da razão objetiva imanente ao real em suas contradições constituintes – presente de forma ativa na maneira como vivenciamos (razão subjetiva) a realidade fazendo com que a mediação da razão crítica, que é consciência de si (*Selbstbewusstsein*), seja afastada da consciência por meio do afastamento da desconfortável “perturbação” do negativo, ao mesmo tempo que reforça e mantém a interação realidade e consciência detida na positividade do imediato (*Unmittelbare*); numa palavra: sob a forma ideologia, a contradição constituinte do ser na qual aparência e essência não correspondem, sofre uma “harmonização” de profundidade ontológica.

Neste caso, na esfera do cotidiano, é a razão objetiva, que Hegel denomina de razão essente ou imanente ao real que bloqueia a razão consciente-de-si (subjetiva); ou seja, a racionalidade implícita das coisas (razão essente) leva a consciência a reproduzir a contradição constituinte do próprio ser consciente entre, de um lado, o conteúdo efetivo da realidade efetiva, e de outro, a forma como vivenciamos esse conteúdo na realidade imediata (*Realität*) do fenômeno (*Erscheinung*) e da aparência (*Schein*), que ganha materialidade na ideia mediatizada por meio da linguagem: sendo dita. Sob a operação ideológica, apesar de “harmonizada”, a essência continua sem corresponder diretamente à aparência; embora, pela mediação da forma ideologia, essa correspondência se torna realidade, mesmo que seja como virtualidade real. Eis a contradição fundante da forma ideologia, que podemos desenhar sua generalidade da seguinte maneira: a razão subjetiva, enquanto consciência de si, é bloqueada pela própria razão (objetiva), só que desta vez enquanto conteúdo da realidade em sua racionalidade imanente; a forma social ativa que dispara a operação ideológica no plano da razão subjetiva, decorre da lógica da racionalidade imanente ao conteúdo (isto é, da razão objetiva). Ou seja, a razão (objetiva) que estabelece os conteúdos da vida social, contém os próprios mecanismos que bloqueiam essa mesma razão (subjetiva) como forma de vivenciar esse mesmo conteúdo ao qual ela é imanente. E isso é anterior à modernidade e ao capitalismo. Em sentido mais frouxo, é como se a operação ideológica, de certo modo, fosse “anterior” ao conceito de ideologia.

Logo, a ideologia como forma social ativa na relação entre realidade e consciência, se mostra como a mediação ou o negativo da razão objetiva (imanente) que suprime a mediação da razão subjetiva (consciente-de-si), fazendo a consciência deter-se ao imediato e ao cotidiano,

como se não houvesse a contradição entre conteúdo (razão objetiva) e forma (razão subjetiva), assim como desenhamos. Isto porque se trata de uma forma que age reproduzindo o movimento da própria razão em geral, mas não para se elevar ao concreto mediatizado e racional, o que seria a razão crítica (*Vernunft*), a qual Hegel se refere como *Verdade e Certeza da Razão* (*Wahrheit und Gewissheit Vernunft*) na *Fenomenologia*; ao contrário, ela age contra si mesma, isto é, ela se afirma pela sua própria negação para a consciência, constituindo assim uma contradição mefistofélica na qual a razão (objetiva) é bloqueada pela própria razão (subjetiva), e a mediação é travada pela própria mediação. Assim prevalece o positivo, e a realidade aparece harmônica, pronta e certa para ser vivida, protegida do seu corolário negativo.

A forma ideologia age “utilizando” as próprias propriedades ontológicas do real – que é racional, por ter nele a razão como algo imanente e constituinte de si mesmo e do seu próprio movimento – para fazê-lo atuar contra a revelação deste próprio real enquanto realidade mediatizada, o que seria a constituição da razão consciente-de-si como totalidade ou a revelação do negativo. Nesta direção, garante-se a “harmonização” das contradições pelo afastamento dos seus corolários negativos no bloqueio da mediação por si mesma. Por isso Hegel deixa claro, já na introdução da *Enciclopédia*, que o fim último da ciência e da filosofia é “o [de] suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente com a efetividade” (HEGEL, 1995c, p. 44). É também conhecida de Marx a tese defendida na qual ele afirma que se aparência e essência coincidissem imediatamente, a ciência então seria dispensável.

Neste sentido, toda ciência tem, por definição, uma natureza crítica; assim como também a filosofia no sentido de desmistificar a contradição entre conteúdo e forma que compõe o próprio movimento de interação constituinte da relação entre realidade e consciência que define o ser humano como ser consciente. Isto porque ocorre um processo de auto-alienação da razão dialetizado entre conteúdo e forma para a interação realidade e consciência. A mesma razão que sofre mistificação e é bloqueada pela forma ideologia situada em nosso modo de ser, é também a razão que, enquanto racionalidade imanente ao real, produz o próprio processo no qual estão assentadas as ilusões acerca desta própria realidade. A virtualidade real é o espírito subjetivo como razão concreta imanente ao ser consciente tomado em sua forma de produzir sua própria realidade como obra sua, objetivo e subjetivamente. E a ideologia é a designação fenomênica que a virtualidade real recebe quando percebida na situação particular da modernidade – como veremos no próximo capítulo. Ao recuperarmos a questão como virtualidade real, desvendamos a combinação ontogenética que constitui a lógica da produção de realidade como simultaneamente trabalho e linguagem, desvendados na ontologia hegeliana

como respectivamente espírito e ideia; eis o nervo ontológico da ideologia como forma socialmente ativa.

Quanto ao conteúdo dos discursos, por assim dizer, ideológicos, é algo secundário e não passa do produto final deste ardiloso processo de auto-alienação da razão, pelo que tem servido de ilusão em grande parte do debate historicamente acumulado, tanto para os ideólogos franceses, quanto aos posteriores estudiosos de abordagem unilateral da ideologia, sobretudo no campo da sociologia do conhecimento e do objetivismo marxista¹³⁸, como se a ideologia enquanto conteúdo fechada em si mesma, fosse o objeto de estudo detentor do segredo da ideologia. Na verdade, não se deram conta da importância fundamental da forma em suas tensões com o conteúdo, e não apenas no conteúdo; e esta é a espinha dorsal da nossa argumentação, pois a forma precisa ser decifrada por um acesso ontológico que nos leve ao coração do problema: a relação realidade e consciência como interação constituinte do ser social em sua totalidade, em seu processo global. Por isso, é na lógica da virtualidade real que encontramos o NERVO ontológico da forma ideologia. Se Hegel nos oferece o substrato teórico-metodológico para o nosso acesso ontológico em sua figura geral no movimento constituinte do ser consciente como uma contradição em processo, Marx é quem dará o passo fundamental para a sua compreensão no tempo que lhe deu nome como “ideologia”: a modernidade. A crítica marxiana nos oferece a atualização da ontologia hegeliana necessária à crítica da ideologia, à medida que elabora o conceito do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) como uma totalidade viva entre as determinações do mundo capitalista, suas tensões e elisões para a vida social, e a situação do trabalho nesta sociedade produtora de mercadorias sob um determinado modo de realizar essa produção: o capital.

5 O ESPÍRITO: HEGEL E A CRÍTICA MARXIANA

“O maior apetite do homem é desejar ser.”
Padre Antonio Vieira¹³⁹

Nosso intuito nesta seção é trazer algumas notas que surgiram durante esta pesquisa e que nos parecem capazes de demonstrar como, no seu itinerário intelectual, Marx atualiza Hegel

¹³⁸ Cf. GOULDNER, 1978. Tratamos dessa questão em um momento seguinte, dialogando com a obra do Alvin Gouldner.

¹³⁹ Citado pelo poeta Manoel de Barros em seu *Livro sobre Nada*, Cf. BARROS, 2013.

à medida que simultaneamente conserva e supera a filosofia e a dialética hegelianas em um terreno tão evitado quanto compreendido equivocadamente: a lógica dialética. Por sua vez, exploraremos algumas questões delicadas que evidenciamos na crítica marxiana ao pensamento social hegeliano. Este momento nos parece fundamental antes de adentrar à segunda parte da nossa exposição, na qual abordamos diretamente o problema da ideologia a partir de Marx, tendo em vista que tentamos ponderar problemas de fundo para a discussão que ainda está por vir.

Conforme já vimos, defendemos que o caráter de atualização crítica marxiana se dá justamente sob a lógica dialética do movimento do conceito (*Begriff*) como parte do movimento da Ideia (*Idee*) enquanto processo e unidade a partir do Espírito (*Geist*) enquanto racionalidade imanente ao real (*Wirklich*). Expusemos também por dentro do pensamento de Hegel, como isso põe uma consignação ontológica à dialética hegeliana enquanto lógica da negatividade e da contradição reivindicadas no plano do pensamento a partir da própria constituição concreta do ser humano como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*). Ressalta Brunelli (1985, p. 74, grifo meu) que:

O verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para a sua determinação racional através da sua negação. Tudo que é real, na medida em que pode ser pensado, apresenta três aspectos: o *abstrato*, que é a consideração do lógico do ponto de vista do entendimento, em que cada coisa pensada logicamente é pensada separadamente, o *dialético* e o *especulativo*, que são a consideração do lógico do ponto de vista da razão, captado, respectivamente, do ponto de vista negativo e do ponto de vista positivo. O pensamento, enquanto entendimento, fixa o caráter diferencial das coisas, mas é apenas o ponto de partida. Não existe pensamento que não seja diferenciador e classificatório no início, não significando, entretanto, que não é possível reelaborar nova síntese. Segundo Hegel, sem passar pelo entendimento, não é possível chegar ao dialético, ficando sempre no sensível. **O entendimento é momento essencial, mas a logicidade do real não se esgota ao nível do entendimento.** A supressão das determinações finitas do entendimento é movimento intrínseco a esta determinação do pensar dialético. O momento dialético é a forma do pensamento que nos permite superar a limitação do entendimento e pensar o movimento como tal. Toda realidade é dialética¹⁴⁰.

A lógica em Hegel não descarta a lógica formal, mas a engloba pela sua própria suprasunção. É pertinente recordar que, enquanto uma das figuras da jornada da consciência percorrida na sua Fenomenologia, o Entendimento (*Verstand*) é um momento necessário para

¹⁴⁰ Citamos aqui um trecho do primoroso ensaio da pesquisadora Marilene Rodrigues de Mello Brunelli, intitulado *Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel* (1985).

se alcançar a Consciência de si (*Selbstbewusstsein*) e a Razão (*Vernunft*), figuras nas quais se supera as limitações da lógica tradicional¹⁴¹.

Marx construiu o seu edifício teórico voltado para uma crítica ontológica da razão capitalista imanente e objetivada no mundo das relações sociais de produção e reprodução assim como este se acumulou historicamente no debate da economia política: este é o seu laboratório secreto ao qual adentraremos na segunda parte da nossa exposição. Para clarear isso, precisamos qualificar ao nível do conceito do capital, além da mediação, da negatividade e da própria Ideia, também o movimento mais amplo do Espírito (*Geist*) em sua totalidade mais abrangente sob a astúcia da própria Razão (*Vernunft*), que o constitui dialeticamente – é precisamente o que faremos neste tópico. Christopher Arthur evidencia a questão ao comentar o “Sistema de Jena¹⁴²”, manuscritos escritos por Hegel no período de 1802/3 a 1805/6¹⁴³, não publicados, e nos quais o alemão trava um exaustivo debate com Adam Smith acerca do trabalho e da forma do valor.

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

O Espírito é uma forma geral da consciência, isto é, que transcende o indivíduo singular, embora seja resultado da totalidade social que envolve o conteúdo das relações sociais estabelecidas por estes indivíduos em sociedade. No sexto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta o Espírito em sua complexidade dialética, pelo que é possível dividir

¹⁴¹ Daí o imenso respeito que Hegel nutria por Kant, apesar de toda crítica. Disposição também assumida por Marx com relação ao pai da dialética moderna.

¹⁴² Arthur ressalta que “Hegel estava familiarizado com a economia política, ele atribui a ela grandes realizações em seu último trabalho importante, *A Filosofia do Direito*. Mas, muito antes disso, isto está presente em manuscritos não publicados, redigidos nos primeiros anos do século XIX, em Jena (mas que precedem sua *Fenomenologia do Espírito* de 1807); estes textos mostram que seu pensamento econômico estava dominado pela Riqueza das Nações de Adam Smith” (2016, p. 201).

¹⁴³ Segundo Arthur, “São eles: ‘System der Sittlichkeit’ (1802/3); ‘Fragmente aus Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes’ (1803/4); ‘Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie’ (1805/6).” (ARTHUR, 2016, p. 201, nota de rodapé n. 319). Em nossa pesquisa, dispomos do volume 1 da *Hauptwerke in sechs Bänden* (Obra principal em seis volumes), que corresponde ao *Jenaer kritische Schriften* [Escritos críticos de Jena] (HEGEL, 1999f). Nesta exposição, além de citações colhidas em Arthur (HEGEL apud ARTHUR), utilizamos também o próprio Hegel por meio da edição espanhola da *Filosofia Real* (*Realphilosophie*), que corresponde à “Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie” supracitada e utilizada por Arthur (Ibidem, loc. cit.).

a formulação em quatro momentos compondo uma síntese de todas as experiências da consciência – como de costume, mais uma vez misturamos a tradução brasileira com o texto original:

[1] O espírito é, pois, a consciência em geral (*Der Geist ist also Bewusstseyn überhaupt*) – que em si compreende certeza sensível, percepção e o entendimento (*Verstand*) –, quando na análise de si mesmo retém o momento segundo o qual é, para ele, a efetividade essente objetiva (*gegenständliche seyende Wirklichkeit*), e abstrai de que essa efetividade seja seu próprio ser-para-si. [2] Ao contrário, quando fixa o outro momento da análise, segundo o qual seu objeto é seu ser-para-si, então o espírito é consciência-de-si (*Selbstbewusstseyn*). [3] Mas, como consciência imediata (*unmittelbares Bewusstseyn*) do ser-em-si-e-para-si (*fürsichseyns*) – como unidade da consciência e da consciência-de-si –, o espírito é a consciência que tem razão (*Vernunft*); que, como o ter indica, possui o objeto como determinado em si racionalmente [...] O espírito é a consciência tal como acabamos de considerar. [4] Essa razão, que o espírito tem, é enfim intuída por ele como razão que é; ou como a razão que no espírito é efetiva, e que é seu mundo, assim o espírito é em sua verdade; ele é espírito, é a essência ética efetiva. [**Das Geist ist das sittliche**] O espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo (**das Individuum, das eine Welt ist**). (HEGEL, 2008, p. 306; 1999a, p. 239-240, grifo meu).

Em outras palavras, a consciência tem nela a contextura do espírito, seja na singularidade do indivíduo, seja como universalidade objetivada em um Sujeito Outro que submete os indivíduos em uma sociedade segundo a sua realidade como objeto determinado em si racionalmente. Sob lógica do ser, a consciência produz realidade como relação interativa com os seus objetos – o que inclui a si mesma – na forma da ideia enquanto um condensado concreto de mediações. E a lógica do ser tem sua efetividade na lógica da essência, na qual se encontra o nervo racional imanente a esta realidade consciente, isto é, a racionalidade imanente ao real: a ideia como Espírito, seja em suas manifestações mais particulares, que denominamos de espírito objetivo e espírito subjetivo, seja como Razão universal em sua globalidade abraçando esses dois lados (que podem ser distinguidos entre si, embora jamais separados), tanto na singularidade do indivíduo que, como diz Hegel, „das Individuum, das eine Welt ist“ (“o indivíduo que é um mundo”), como na efetividade (*Wirklichkeit*) da totalidade (*Totalität*) racional (*vernünftig*) enquanto um todo (*Ganze*). Por isso Hegel divide sua lógica entre a doutrina do ser e a doutrina da essência. Embora ambas estejam consignadas de maneira inseparável na composição da sua ontologia, no sistema hegeliano, a lógica é parte constituinte do ser, e essa mediação se dá como razão imanente enquanto um produto social deste próprio ser que se manifesta objetivamente na história.

5.1 A razão imanente à sociedade moderna: trabalho e valor entre Hegel e Marx

O terreno que foi preparado por Hegel em sua “filosofia da consciência” como um despertar dialético da ideia, assim como demonstramos, é posteriormente fertilizado por Marx – talvez o último dos hegelianos de maior peso. Nos *Manuscritos de 1844*, o ser consciente (*bewusste Sein*) hegeliano aparece radicalizado como o ser social (*gesellschaftliche Wesen*)¹⁴⁴, posto que sua ênfase se põe naquilo que Marx nomeou juntamente com Engels em *Die Deutsche Ideologie (A Ideologia Alemã)* como o *wirklicher Lebensprozess* [“processo de vida real”] (MARX; ENGELS, 2016b, p. 42). Todo o itinerário que percorremos nesta exposição por dentro do inferno hegeliano, Marx enfrentou ainda jovem na tentativa de compreender uma realidade que Hegel não alcançou, isto é, o despertar do Espírito na forma daquela relação social que passaria a reger o mundo humano enquanto racionalidade imanente no seu tempo: o *Capital*. O confesso crítico e discípulo hegeliano partiu do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*, o que justificou no fato de Hegel enxergar a relevância ontológica concreta do trabalho:

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

Pelo teor sério e discipular da sua crítica, ele mais uma vez não deixa de reconhecer o mérito hegeliano:

A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, **o conhecimento de que a consciência sensível não é nenhuma consciência abstratamente sensível, mas uma consciência humanamente sensível**¹⁴⁵; de que a religião, a riqueza, etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivação humana, das forças essenciais humanas nascidas para a obra (*Werk*) e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade humana – esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que sensibilidade, religião, poder do Estado, etc., são seres espirituais –

¹⁴⁴ Aprofundaremos esta questão na segunda parte da nossa exposição.

¹⁴⁵ É evidente a semelhança dessa proposição com a primeira, das onze teses ad Feuerbach. Ou seja, na qual Marx reconhece o mérito do idealismo hegeliano em contraponto à inflexão antropológica operada pelo materialismo feuerbachiano junto a Hegel.

, pois apenas o espírito é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A humanidade da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de estes serem produtos do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos espirituais, seres de pensamento (MARX, 2008, p. 122, grifo meu).

Em seguida, algumas linhas adiante, Marx o acusará de enxergar apenas o “trabalho espiritual”, no sentido de se recolher sempre na consciência de si (*Selbstbewusstsein*), ou seja, apenas na positividade do trabalho; o que foi uma crítica necessária, mas talvez não inteiramente justa. Dizemos necessária, pois foi por meio dessa ruptura dialética (que também significa continuidade) com a filosofia hegeliana, que Marx conseguiu justificar seu materialismo em contraponto ao idealismo objetivo identificado na filosofia hegeliana. Vejamos o que diz ele sobre Hegel neste importante trecho:

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

Marx tem razão, mas não inteiramente. Pelo que julgamos necessário algumas ponderações ao modo e ao conteúdo da acusação de que Hegel apreende apenas o “trabalho abstratamente espiritual”. Em um primeiro plano, Marx tem razão pois, de fato, Hegel se concentra no movimento do Espírito (*Geist*), mas isso se deve ao fato de que Hegel não abordou o trabalho apenas no plano da coisidade (*Dingheit*), ou do mundo material (e dizemos apenas porque Hegel o fez nos escritos do Sistema de Jena, como veremos mais a frente); no texto destacado por Marx, o olhar hegeliano estava buscando desenhar o movimento histórico do trabalho em sua generalidade como um Todo (*Ganze*), sua figura (*Bild*) geral na consciência como singularidade e como razão universal imanente à realidade humana produzida historicamente (o Espírito), e assim, compreender a modernidade a partir daquelas mediações históricas que trouxeram a humanidade até aquele momento que tem seu corolário na Revolução Francesa – pela qual Hegel nutriu tanto entusiasmo e interesse.

Ademais, conforme já explicamos exaustivamente em nosso itinerário expositivo, a noção de espírito em Hegel, apesar do nome sinalizar em sua concepção de senso comum, não é abstrata (como sugere Marx), mas, ao contrário, corresponde ao plano mais concreto e mais complexo por se constituir enquanto um condensado de mediações constituídas

simultaneamente entre materialidade e idealidade sob a lógica dialética (isto também já explanamos). Um fato que nos causa estranhamento é que, a exemplo do trecho supracitado, Marx usa o adjetivo “abstrato” em sentido comum para caracterizar aquilo que ele, em outros momentos, parecia compreender tão bem não corresponder ao senso comum, haja vista o primoroso proceder do seu método dialético – assim como também podemos citar a declaração que fez em carta ao pai, na ocasião que esteve em um período de convalescença nos arredores de Berlim: “Enquanto estive doente acabei lendo Hegel de ponta a ponta, além de todos os seus discípulos¹⁴⁶” (Gabriel, 2013, p. 46).

Sabemos que, no escopo da dialética hegeliana, falar em espírito não significa de modo algum se deter nos seres espirituais ou seres do pensamento em sentido puramente especulativo ou “abstratamente espiritual”. Muito pelo contrário, o espírito é um produto social do agir disparado no processo de trabalho como atividade consciente objetiva que se cristaliza virtualmente nos produtos do trabalho transpassado pela linguagem constituindo assim o conteúdo objetivo das relações sociais que são vivenciadas por meio da mediação da forma ideia enquanto processo e unidade decorrente do próprio processo de produção do real como materialidade espiritualizada.

Conforme já dissemos aqui, os seres humanos não produzem apenas objetos e coisas – isso também alguns animais fazem –, mas produzem rigorosamente realidade; e esta não se constitui primeiramente objetivamente, para em um segundo momento adquirir uma forma ideal; a dialética da ideia se dá justamente como processo e unidade que constituem a progressão imanente à produção do mundo urdida entre trabalho e linguagem. Em uma palavra, o espírito pode ser “abstrato” sob a noção do senso comum, mas, sob a lógica dialética, é ele o mais concreto por carregar nele as mediações que constituem o todo condensadas em seu movimento, que não tem existência *per se*, mas como enfatiza Hegel, é o real que depende dos indivíduos concretos para ganhar existência. O espírito não é uma entidade que paira em volitação, mas se trata de um produto social que só se realiza em movimento entre o conteúdo das relações sociais e a forma como estas são vivenciadas.

Se a crítica foi necessária para Marx avançar em seu itinerário investigativo, por que não é inteiramente justa? Neste aspecto, a observação marxiana, apesar da sua relevância e pertinência, parece cobrar de Hegel algo que não estava (nem poderia, pelos próprios limites históricos do seu tempo) no script da sua filosofia. Por motivos óbvios, não é possível a Hegel

¹⁴⁶ Certamente, Marx se referiu as obras publicadas, o que, por motivos óbvios, não inclui os escritos do Sistema de Jena, a exemplo da *Realphilosophie*, entre outros textos hegelianos juvenis e não publicados, conforme já dissemos.

uma crítica ontológica do trabalho na modernidade industrializada conhecida por Marx, isto é, na sociedade capitalista que se consolida a partir do momento no qual os impactos da Revolução Industrial no século XIX ganham maiores proporções para a consolidação do sistema fabril de produção, que foi antecedido pelo sistema de corporações e pelo sistema doméstico. Hegel vivenciou ainda um tempo de transição das sucessivas fases da organização industrial que levaram à consolidação do sistema fabril, quando então o capital se torna o Espírito e a razão universal, pelo que deu nome ao mundo ocidental como sociedade capitalista. Leo Huberman descreve brevemente esse processo em *História da Riqueza do Homem* (2011, p. 88-89):

No sistema de corporações, que surgira com a economia urbana, o capitalista tinha apenas um pequeno papel. Com o sistema de produção doméstica, surgido com a economia nacional, o capital passou a ter papel importante. Era necessário muito dinheiro para comprar matéria-prima para muitos trabalhadores. Era necessário muito dinheiro para organizar a distribuição dessa matéria-prima e sua venda como produto acabado, mais tarde. Era o homem do dinheiro, o capitalista, que se tornava o orientador, o diretor do sistema de produção doméstica.

Quanto ao lugar ocupado pelo capitalista, este estava surgindo naquela sociedade ainda em fase de transição entre o sistema de corporações predominante na época medieval e o sistema fabril ainda nascente no século XIX. Essa transição ocorre por meio do sistema doméstico, com sua

produção realizada em casa para um mercado em crescimento, pelo mestre artesão com ajudantes, tal como no sistema de corporações. Com uma diferença importante: os mestres já não eram independentes; tinham ainda a propriedade dos instrumentos de trabalho, mas dependiam, para a matéria-prima, de um empreendedor que se interpusera entre eles e consumidor (Ibidem, loc. cit.).

O papel social desempenhado pela figura do capitalista consolidada no contexto das relações sociais da modernidade, por motivos óbvios, era uma questão que Hegel não dispunha de elementos históricos para analisar em profundidade. Mesmo assim ele antecipa os fundamentos para uma crítica ontológico-dialética da economia política, dentro dos seus limites e possibilidades históricos, e como esmerado estudioso da economia política que foi. Podemos começar com o exemplo da alusão de fundo à existência de uma “classe industrial” que obtém seus “meios” do trabalho de outrem – conforme podemos ler em sua *Filosofia do Direito*: “A classe industrial (*Der Stand des Gewerbes*) ocupa-se da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência advêm do trabalho (*Arbeit*), da reflexão, da inteligência e também

da mediação das carências e trabalho dos demais.” (1997, p. 179; 1999a, p. 177). Porém há muito mais.

No Sistema de Jena, a questão do trabalho abstrato e do trabalho concreto aparece claramente reorientada a partir da leitura de Adam Smith sob a perspectiva da vida social na modernidade que ele nomeou de sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Vejamos como analisa a questão na *Filosofia Real (Realphilosophie)*:

Cada individuo singular // es aquí singular y por tanto trabaja para una necesidad; el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, trabaja para las | necesidades de muchos; y así cada uno. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y | satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que su trabajo es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras, que domina un gran ámbito y, es dueño de él, que no tiene un trabajo concreto, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente mecánico o pertenece a una determinidad múltiple; pero, cuanto más abstracto se hace, tanto más es sólo la actividad abstracta y así está en condiciones de sustraerse al trabajo y sustituir la actividad propia por la de naturaleza exterior; le basta con el mero movimiento es precisamente la relación entre las abstractas formas del espacio y el tiempo, la abstracta actividad externa: la máquina. Entre esta pluralidad de resultados abstractos del trabajo tiene que darse, pues, un movimiento que los convierta a su vez en la necesidad concreta, es decir de un singular, necesidad que a su vez pertenece a un sujeto el cual tiene otras muchas. El juicio que las analizó, las disponía frente a sí como abstracciones determinadas; **su generalidad, a la que asciende, es la igualdad de las mismas o el valor**. En éste son lo mismo; este valor mismo como cosa es el **dinero**. La vuelta a la concreción, a la posesión, **es el cambio**¹⁴⁷ (HEGEL, 1984, p. 183-184, grifo meu).

¹⁴⁷ Tradução do presente autor, mezclada com tradução de Pedro C. Chadarevian (Cf. ARTHUR, 2016, p. 204): “Cada indivíduo singular // é aqui singular e, portanto, trabalha por uma necessidade; o conteúdo do seu trabalho vai além de sua necessidade, trabalha para | necessidades de muitos; e então de cada um. Cada um satisfaz, portanto, as necessidades de muitos e a satisfação de suas muitas necessidades particulares é o trabalho de muitos outros. Desde que seu trabalho é este trabalho abstrato deste modo, ele se comporta como eu abstrato de acordo com o modo de sua materialidade (coisidade); não como um espírito todo-abrangente, rico em conteúdo, comandado um amplo alcance e sendo dono de si; mas ao contrário, sem possuir trabalho concreto, o seu poder consiste em analisar, abstrair, decompor o mundo concreto em seus muitos aspectos abstratos. O trabalho do homem em si torna-se totalmente mecânico, pertencente a uma determinação multifacetada; mas, quanto mais abstrata [seu trabalho] se torna, mais ele próprio é apenas a atividade abstrata e, portanto, está em posição de subtrair-se do trabalho e substituir sua própria atividade pela natureza externa; ou seja, o movimento é precisamente a relação entre as formas abstratas de espaço e tempo, a atividade externa abstrata: a máquina. Entre essa pluralidade de resultados abstratos do trabalho, então, deve haver um movimento que os torne, por sua vez, uma necessidade concreta, isto é, de uma necessidade singular, que por sua vez pertence a um sujeito que tem muitos outros. O julgamento que os analisou, organizou-os diante de si como abstrações determinadas; **sua generalidade, à qual se eleva, é a igualdade do mesmo ou do valor**. Nisto eles são os mesmos; esse valor mesmo como coisa é dinheiro. E o retorno à concretização, à propriedade, **é a troca**”.

Na *Filosofia Real*, Hegel demonstra ter clareza de que para estes trabalhos abstratos tornarem-se trabalho universal para a sociedade é necessária a forma do valor¹⁴⁸. Arthur nos auxilia com a compreensão da questão nos escritos juvenis hegelianos – ao passo que também chama atenção para a impressionante semelhança com as elaborações marxianas:

Hegel insiste que esta universalidade estabelecida pelas necessidades e trabalhos individuais continua sendo meramente formal, na medida em que a superação do isolamento dos trabalhadores é realizada em uma “simplicidade formalmente universal e abstrata”, porque a ordem concreta da produção material existe apenas como um número indefinido de singularidades dissociadas umas das outras (*Auseinanderlegen*). Conceitualmente eles estão conectados como trabalhos de um tipo abstratamente similar, especificamente direcionados à produção de bens, mas como esta conexão conceitual é realizada? Como eles estão de fato conectados? O argumento de Hegel é que o dinheiro é o que permite isto. Em suas palavras: o conceito universal deve se tornar uma coisa como eles, mas algo que, enquanto é universal, represente a todos; o dinheiro é este conceito materialmente existente, a forma da unidade ou a possibilidade de todas as coisas desejadas”. Ao mediar valores de uso, o dinheiro media de maneira semelhante o trabalho que os produziu. Hegel afirma: “A universalidade do trabalho ou a indiferença [de identidade] de todo o trabalho é colocada como um meio termo, no qual todo trabalho é comparado e ao qual cada pequena peça de trabalho possa ser diretamente convertida; este meio termo, colocado como algo real, é o dinheiro”. (Esta admirável derivação claramente antecipa o tratamento de Marx do trabalho abstrato e do dinheiro) (ARTHUR, 2016, p. 205-206).

Na *Filosofia do Direito*, apesar dos limites e dificuldades em aguçar distinções ao nível das particularidades capitalistas entre **qualidade** e **quantidade** – na linguagem marxiana, respectivamente, valor de uso e valor de troca –, Hegel recupera a questão do valor voltada para as formas jurídicas:

No uso, a coisa é ímpar, determinada quantitativa e qualitativamente em relação a uma necessidade específica. Mas sua utilidade característica, como quantitativamente determinada, é, por sua vez, comparável com outros objetos de idêntica utilidade, assim como a necessidade específica também pode ser considerada como geral, e, conforme sua particularidade, pode ser comparada com outras necessidades. Esta possibilidade de ser definida universalmente, que deriva da particularidade da coisa abstraída de suas qualidades específicas, constitui o que se denomina **valor** da coisa, no qual sua verdadeira substancialidade se define e é objeto de consciência. Como proprietário pleno da coisa, também sou do seu **valor** e do seu **uso** (HEGEL, 1997, p. 85, grifo meu).

¹⁴⁸ Cf. ARTHUR, 2016, p. 205.

Nesse contexto, Arthur alerta que “O valor como tal é um conceito abstrato, não possui existência fora da conexão entre bens gerados pela prática humana” (2016, p. 206), isto é, pelo trabalho. Segundo ele, Hegel identifica no dinheiro o que denomina como a “identidade da essência [valor] e da coisa [dinheiro]” (Ibidem, loc. cit.). Por sinal, evidenciamos a virtualidade real do dinheiro na proposição hegeliana, à medida que, para o valor não se perder em sua própria virtualidade socialmente produzida, ele precisa se tornar algo real por meio de um objeto singular (o dinheiro) que, no seu conteúdo socialmente estabelecido, permite uma forma social do valor ser vivenciado pelos indivíduos nesta sociedade¹⁴⁹ sob a lógica social da mercadoria, ou seja, da troca. Mesmo que como uma questão de fundo, vemos que as bases da formulação da crítica da economia política marxiana já estão presentes na filosofia hegeliana, mesmo que estabelecidas entre rupturas e continuidades na confrontação Hegel/Marx.

Conseqüentemente, como dissemos, em segundo plano, Marx não tem razão inteira e rigorosamente em sua observação crítica acerca de Hegel reduzir o trabalho a uma noção “abstratamente espiritual”; o que explicamos subdividindo em dois momentos a seguir.

5.2 Sobre a negatividade da razão imanente ao processo de trabalho em Hegel

Primeiro ponto (i): ao contrário daquilo de que o acusa a generalização marxiana, Hegel põe sim a negatividade da razão ativa imanente ao processo de trabalho (*Arbeit*), embora a situa dentro de uma figura mais geral, o agir (*Thuns*), e neste detalhe último é que Marx mira seu incômodo, formulado na acusação acerca do trabalho “abstratamente espiritual” (*abstrakt geistige*), tendo em vista que apenas no plano da consciência de si não seria possível penetrar na razão imanente ao processo de trabalho no modo de produção capitalista, ou seja, o espírito da modernidade industrializada a partir da propriedade privada dos meios de produção de mercadorias. No entanto, no Sistema de Jena, Hegel claramente demonstra enxergar a negatividade concreta no processo de trabalho moderno. Segundo Arthur, “quando Hegel encontra-se de cara com a realidade do processo de trabalho moderno, ele vê que o trabalhador recai na escravidão da natureza e da sociedade” (2016, p. 205). Portanto, guardadas as devidas proporções históricas (que já apontamos), as conseqüências disto para o trabalhador estão

¹⁴⁹ Mediação essa que passa substancialmente pela ideia e, conseqüentemente pela forma ideologia – disto trataremos em profundidade na segunda parte desta tese.

enunciadas em algumas das suas expressões sociais concretas por Hegel na *Filosofia Real* (*Realphilosophie*) de Jena:

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

Estamos diante da negatividade determinada que a vida social adquire a partir do seu surgimento e do seu desenvolvimento no e pelo o trabalho na modernidade. Como um produto do trabalho enquanto processo que provê as necessidades de todos, na troca de mercadorias mediada pelo dinheiro, todo trabalho é socialmente subsumido à forma do valor e o seu movimento imiscuído, desde a produção até a troca de mercadorias. Se fica evidente que no Sistema de Jena Hegel percebe a negatividade do trabalho; a questão é que, mesmo fora dos escritos de Jena, a concepção do trabalho em Hegel também não se reduz inteiramente a uma elaboração “abstratamente espiritual”, como sugere Marx. Desde Aristóteles – que opõe o trabalho à política¹⁵⁰ – até Adam Smith, o primeiro a assumir o trabalho em sua generalidade, o trabalho em Hegel encontra sua elaboração mais concreta em sentido ontológico-dialético, isto é, como um concreto mediatizado, um complexo condensado de avançadas mediações constituintes da realidade moderna – sejamos justos, coisa que Marx não deixou de reconhecer reiteradas vezes. Para além do Sistema de Jena, o caráter social do trabalho, entre outras tantas passagens as quais já recorreremos, é desenhado por Hegel na seção *B. A efetivação da consciência de si racional através de si mesma*, na *Fenomenologia do Espírito*; passagem, em especial, destacada pelo próprio Marx em uma nota de rodapé dos Manuscritos de 1844 (MARX, 2008, p. 123, nota de rodapé nº. 29) – da qual extraímos um trecho *in loco* da indicação marxiana em Hegel:

O trabalho do indivíduo para prover as suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho

¹⁵⁰ Sabemos que “em Aristóteles não existe um conceito sintético quanto ao trabalho, mas a discussão sobre a oposição acima escrita aparece no estudo que faz o autor grego sobre a escravidão e o escravo, e a definição da condição humana como política” (WEISS, 2006).

universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo (HEGEL, 2008, p. 251).

A efetivação da consciência de si sob a razão ocorre por uma mediação estabelecida através da própria consciência, mediação esta identificada por Hegel na determinação social do processo de trabalho. A união entre o singular e o universal se dá pela inferência de que o trabalho é sempre um processo social no qual não se pode isolar ou separar as partes que o constituem enquanto um todo que se revela como a razão ontológica das sociedades humanas. A questão encontrada no trabalho que remete ao conceito de Espírito é que neste está implícito, assim como na Ideia, a razão (dialética) que opera no movimento do próprio conceito de trabalho enquanto forma lógica que adquire conteúdo como racionalidade social imanente (Espírito) a partir das manifestações históricas objetivas, haja vista a Família, a Sociedade civil, o Estado e o próprio Direito em Hegel; ou o Capital em Marx.

Se buscarmos uma analogia com a dialética do senhor e do escravo – já abordada neste trabalho –, formulação na qual Hegel desenha a figura válida para todas as épocas do caráter social do trabalho, o escravo só vale para o senhor como um negativo – não é por acaso que Marx irá reinterpretar ao seu modo essa dialética e assim elaborar a sua teoria da luta de classes. Borges (2009, p. 78) explica que

A utilização de Marx da figura do senhor e do escravo se dá, entretanto, dentro de um contexto radicalmente diferente daquele de Hegel. Para este, a figura do senhor e servo é uma postura universal da consciência na luta pelo reconhecimento; ora, o reconhecimento é ver o outro enquanto igual a si, e isso só é possível porque historicamente a humanidade se encontra num patamar de luta pela igualdade, expressa nos ideais da Revolução Francesa e na nova ordem daí advinda que tanto entusiasmo suscitou em Hegel. A utilização dessa mesma figura nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* não é uma interpretação de Hegel por Marx; longe disso, é a base de uma teoria social que vê a sociedade cindida em duas partes: uma, o trabalhador; outra, o não trabalhador, que se apropria do fruto do trabalho do primeiro. Marx se utiliza do senhor e servo como modelo da opressão de uma classe sobre outra no modo de produção capitalista, concedendo à consciência trabalhadora, ao final da figura, um papel de sujeito da resolução desse antagonismo. Marx transforma a dialética do senhor e servo numa contradição antagônica capitalista, cuja resolução é a resolução da sociedade inteira e cujo sujeito é o proletariado. Na *Fenomenologia*, a figura do senhor e servo não se refere a uma relação social concreta que esteja presente num dado momento histórico. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ao contrário, esta figura é empregada como suporte teórico para uma relação concreta e histórica: a relação concreta do trabalhador e do não trabalhador no modo de produção capitalista.

O senhor é a potencia sobre o ser do escravo que trabalha e realiza a mediação do processo de trabalho que forma a realidade por meio da relação negativa fundamental (o próprio processo de trabalho) com a coisa – que significa tanto o mundo material como a *Cultura*, o que se corrobora na presença do termo *Bilden*, conforme lemos nas palavras de Maria Lourdes Borges:

Para Hegel, o trabalho da consciência trabalhadora, ainda que um trabalho sobre o elemento da coisidade, isto é, sobre o mundo material, não é ele mesmo apenas um trabalho material; ele é todo trabalho que forma, é o trabalho da Cultura, a presença do termo *bilden*, ao final da figura, nos atesta isso (BORGES, 2009, p. 79).

Na sequência do trecho que citamos anteriormente dos *Manuscritos de 1844*, diz Marx:

Passemos agora ao nosso objeto. “O Saber Absoluto” (“**Das absolute Wissen**”). Capítulo final da “Fenomenologia”. **A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a consciência-de-si, ou que o objeto da consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto. (Assentar do homem = consciência-de-si) Vale, portanto, vencer o objeto da consciência.** A objetividade enquanto tal vale por uma relação estranhada do homem, [relação] não correspondente à essência humana, à consciência-de-si. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida enquanto [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de supra-sumir (*aufheben*) o estranhamento, mas [também] a objetividade, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência não objetiva (*nicht-gegenständliches*), espiritualista (*spiritualistisches Wesen*) (MARX, 2008, p. 124-125; 2014, p. 100, grifo meu).

Note que o conteúdo e a forma lógica da “questão principal” (vide negrito acima), como aponta o próprio Marx em Hegel, alteram-se em suas propriedades, mas a sua essência ontológica – o que inclui o movimento lógico (leia-se: dialético) dos conceitos – continua a mesma no pensamento marxiano. Explicamos melhor: no sentido dialético de unidade das diferenças entre o universal e o singular (que é o conceito de Saber absoluto), o objeto marxiano ainda pode ser identificado com o “Saber absoluto” no Espírito. Por isso Marx se refere a este como o seu objeto, o “das absolute Wissen”. Todavia, se a unidade entre o universal e o singular por meio da mediação ocorre pela inferência do particular¹⁵¹, é precisamente na particularidade

¹⁵¹ Embora tenhamos consciência que a mediação não ocorre somente desta maneira. No terceiro tomo da *Ciência da Lógica*, A Doutrina do Conceito, ao desenvolver as figuras do silogismo, Hegel apresenta complexas variações acerca das relações entre o singular, o particular e o universal, situadas entre, as determinações do conteúdo à medida que são imediatas e abstratas, e as determinações essenciais, encontradas na forma. Diz ele: “As

histórica do seu tempo em suas manifestações objetivas para onde Marx irá apontar seus esforços. E aqui temos uma diferenciação profunda entre ele e Hegel, porém não se trata exatamente do método, mas para onde este aponta como alvo.

A própria crítica de Marx à dialética hegeliana é dialética (perdoe a aparente redundância): o objeto (o Saber Absoluto) se reconfigura em suas propriedades, mas permanece o mesmo em sua essência, isto é, como unidade dialética alcançada na totalidade – unidade que corresponde à própria definição de “Saber absoluto” (*absolute Wissen*). De certo modo, em Marx, o objeto da consciência continua a ser a consciência-de-si, só que em suas objetivações no mundo econômico, isto é, o espírito objetivo; afinal, o que são capital e trabalho senão objetivações da consciência do ser social como atividade objetiva consciente de si mesma? Como proposta positiva da crítica marxiana, o que busca o comunismo senão reconciliar o mundo da produção com o sujeito do processo de trabalho? Ou seja, reconciliar o Espírito com a sua própria consciência; o Universal com o singular. Afinal, no pontapé dado em 1844, Marx formula esse sujeito sob um viés ontológico que o permite identificar a alienação do trabalho objetivada nos produtos do processo de trabalho (as mercadorias) como a alienação do próprio ser humano, como indivíduo e como sociedade.

Se consideramos o processo de trabalho transpassado pela linguagem como o nascedouro da razão social imanente à totalidade do ser social, então o que será a submissão do processo trabalho ao capital senão a razão ontológica da modernidade? Ou seja, o espírito dessa época. Sendo assim, o que seria o projeto político comunista senão a reconciliação do Espírito consigo mesmo, pelo fato de que este se estranhou de si mesmo na exteriorização objetivada através da consciência ao longo do seu próprio desenvolvimento histórico? Tendo em vista que, assim como em Hegel o Espírito se estranha de si mesmo, na ontologia do ser social, a racionalidade imanente às relações sociais produzidas a partir do processo de trabalho, se estranha de si mesma por meio da situação na qual se encontra o trabalhador no interior da

determinações do silogismo são determinação de conteúdo na medida em que elas são determinações imediatas, abstratas, refletidas dentro de si. Porém, o essencial delas é, antes, que elas não são tais determinações refletidas dentro de si, indiferentes umas frente às outras, mas são determinações de forma; nesta medida, elas são essencialmente relações [Beziehungen]. Essas relações são, primeiramente, aquelas dos extremos com o meio-termo –, relações que são imediatas, as *propositiones praemissae*, e, com efeito, em parte, a relação do **particular** com o **universal**, *propositio maior*, em parte, a relação do **singular** com o **particular**, *propositio minor*. Em segundo lugar está presente a relação dos extremos uns com os outros, a qual é a relação mediada, *conclusio*. Aquelas relações imediatas, as premissas, são proposições ou juízos em geral e contradizem a natureza do silogismo, as diferentes determinações do conceito não estão relacionadas imediatamente, mas deve ser posta igualmente a unidade delas; a verdade do juízo é o silogismo” (HEGEL, 2018, p. 144, grifo meu). Todavia, pela evidente complexidade, não é o caso de desenvolver essa questão aqui – o que, sem dúvida, facilmente renderia um outro trabalho.

relação social que define o sujeito moderno como concretamente alienado: a relação entre capital e trabalho; nascedouro ontológico do trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*).

Portanto, para reconciliar o trabalho consigo mesmo enquanto razão social imanente ao ser humano como uma totalidade concreta, em Marx, as novas propriedades para as quais a dialética estará voltada são as manifestações objetivas do Espírito na sociedade moderna: trabalho, mercadoria, capital, valor-de-uso, valor-de-troca, mais valor, etc. – temas d’*O Capital* como uma crítica dialética de base ontológica da economia política.

O que a crítica burguesa e reformista considera como a parte “especulativa”, “messiânica” ou “hegelianizante” de “O Capital” é apenas a expressão exterior do fato de que Marx, sob o mundo dos objetos, sob o movimento dos preços, das mercadorias, das várias formas de capital – cujas leis ele exprime em fórmulas exatas – **descobre o mundo objetivo das relações sociais, ou seja, a dialética sujeito-objeto.** [...] Em todas essas manifestações a economia no seu conjunto e as suas categorias econômicas singulares se mostram como dialética particular da pessoa e das coisas (KOSIK, 2005, p. 191-192, grifo meu).

De fato, as categorias concretas marxianas fazem as categorias concretas hegelianas parecerem “abstratas” demais, ou “abstratamente espirituais”; embora, é preciso ter cautela para não acabar por cometer a injusta imprecisão de atribuir a Hegel os sentidos do *locus comunis* para aquilo que é concreto e abstrato; algo que facilmente pode decorrer de uma leitura apressada dos escritos marxianos, sobretudo as críticas explícitas a Hegel e a Feuerbach. E por apressada apontamos precisamente uma leitura que não disponha de uma qualificação teórico-metodológica das categorias hegelianas sobre as quais nos debruçamos neste trabalho dentro do sistema hegeliano. Daí facilmente se atribui a Hegel injustamente uma “abstratividade” que não corresponde à formulação dos conceitos de concreto e de abstrato na sua dialética, como expusemos. A dialética de Hegel é a dialética do concreto mediatizado, embora voltada para o movimento especulativo enquanto terceiro momento do seu método. Voltamos ao texto da Brunelli (1985, p. 74); ela explica que sob a perspectiva da dialética hegeliana,

Começamos a abordar a realidade do ponto de vista do entendimento e, no momento em que determinamos o objeto, a própria dinâmica do pensamento leva a negar esses limites estabelecidos para poder estabelecer as relações entre os diversos objetos. E o momento especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações na sua oposição na medida em que determinações entram no movimento dialético. O positivamente racional é o concreto verdadeiro, é a unidade das determinações na sua diferença.

A dialética de Marx é também a dialética do concreto no mesmo sentido que a hegeliana, só que voltada para aquela particularidade que ascendeu à universalidade concreta do mundo moderno, o capital. Marx foi genial ao captar o movimento histórico que acontecia na sua época, e usa a dialética hegeliana como método para investigá-lo criticamente sob uma abordagem filosófica (ontológica) da economia. A própria exposição marxiana em *O Capital*, não raro, apresenta um grau de complexidade e abstração característicos dos intrigantes movimentos peculiares à dialética hegeliana¹⁵². Fica evidente que, pelo seu avançado estágio de análise, na crítica da economia política marxiana temos talvez as formulações mais complexas e “abstratas” já elaboradas no campo econômico – sem temer as palavras, elaborações claramente de perfilhação hegeliana.

Um exemplo emblemático pode ser claramente identificado no grau de complexidade que adquire o movimento da categoria trabalho pelo próprio nível de abstração exigido para compreender sua evolução dialética entre o *Capítulo V* d’*O Capital*, no qual Marx trata do “processo de trabalho em abstrato”, e o *Capítulo XIV*, onde ele trata do trabalho no processo de produção capitalista, e que em nota de rodapé alerta sobre o movimento lógico do conceito: “Essa conceituação [**diz ele referindo-se ao Capítulo V**] de trabalho produtivo, derivada apenas do processo de trabalho, não é e modo nenhum adequada ao processo produtivo capitalista” (1985b, p. 583, grifo meu). Vejamos.

Esta passagem nos serve para demonstrar como Marx não abandonou os modos peculiares e a essência teórico-metodológica das concepções dialéticas do espírito e da ideia elaboradas por Hegel. À medida que a forma do valor passa a subjugar o processo de trabalho por meio do mais-valia absoluta e do mais-valia relativa, Marx demonstra como aquela concepção do processo de trabalho em geral é insuficiente para dar conta do seu objeto de estudo: a sociedade do mais-valor, ou seja, a sociedade na qual o conteúdo das relações sociais está determinado, em última instância, pelos movimentos fetichistas do valor que adquire a forma de uma determinada relação social (o capital). Eis a mediação concreta entre a forma do valor e o processo de trabalho, isto é, o trabalho produtivo, que passa a ser constituir por meio de uma totalidade denominada por Marx de *Gesamtarbeiter* (“Trabalhador global¹⁵³” ou “Trabalhador coletivo”):

¹⁵² Ao longo da nossa exposição, trazemos alguns exemplos emblemáticos – vide o movimento dos conceitos que dão base aos negócios fictícios (tratados na segunda parte desta tese), quando analisamos a dialética entre o capital real (*wirkliches Kapital*) e o capital fictício (*fiktives Kapital*).

¹⁵³ Traduzimos, obviamente, Arbeiter = “trabalhador” e *gesamt* = “global”. Usamos o termo “global” no sentido de realizar uma tradução mais atualizada com as mediações do nosso tempo, ao mesmo tempo que julgamos se posicionar melhor dentro dos limites do vernáculo alemão. O termo *gesamt* se constitui em um adjetivo que pode significar “inteiro”, “completo”, “global”, “total”, “geral” ou “todo”. Não raro, a literatura marxista brasileira

Enquanto o processo de trabalho é puramente individual, um único trabalhador exerce todas as funções que mais tarde se dissociam. Ao apropriar-se individualmente de objetos naturais para prover sua vida, é ele quem controla a si mesmo; mais tarde, ficará sob controle de outrem. O homem isolado não pode atuar sobre a natureza, sem pôr em ação os músculos sob o controle do seu cérebro. Fisiologicamente, cabeça e mãos são partes de um sistema: do mesmo modo, o processo de trabalho conjuga o trabalho do cérebro e o das mãos. Mais tarde se separam e acabam por se tornar hostilmente contrários. O produto deixa de ser o resultado imediato da atividade do produtor individual para tornar-se produto social, comum, de um trabalhador coletivo, isto é, de uma combinação de trabalhadores, podendo ser direta ou indireta a participação de cada um deles na manipulação do objeto sobre que incide o trabalho. A conceituação do trabalho produtivo e de seu executor, o trabalhador produtivo, **amplia-se** em virtude desse caráter cooperativo do processo de trabalho. Para trabalhar produtivamente não é mais necessário executar uma tarefa de manipulação do objeto de trabalho; basta ser órgão do trabalhador coletivo, exercendo qualquer uma das suas funções fracionárias. A conceituação anterior de trabalho produtivo, derivada da natureza da produção material, continua válida para o trabalhador coletivo, considerado em conjunto. Mas não se aplica mais a cada um de seus membros, individualmente considerados. Ademais, **restringe-se** o conceito de trabalho produtivo. **A produção capitalista não é apenas produção de mercadorias, ela é essencialmente produção de mais valia. O trabalhador não produz para si, mas para o capital. Por isso não é mais suficiente que ele apenas produza. Ele tem de produzir mais valia.** Só é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista, servindo assim à auto-expansão do capital. Utilizando um exemplo fora da esfera da produção material: um mestre-escola é um trabalhador produtivo quando trabalha não só para desenvolver a mente das crianças, mas também para enriquecer o dono da escola. Que este inverta seu capital numa fábrica de ensinar, em vez de numa fábrica de salsicha, em nada modifica a situação. O conceito de trabalho produtivo não compreende apenas uma relação entre atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto do trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, de origem histórica, que faz do trabalhador o instrumento direto de criar mais-valia (MARX, 1985b, p. 583-584).

Temos um movimento de sístole e diástole entre as mediações que unem o universal e o singular sob a inferência do particular no desenvolvimento histórico do processo de trabalho, desde a sua forma geral e abstrata (apesar de ser a mais imediata e sensível como atividade útil

traduz como “Trabalhador coletivo” – a exemplo das traduções publicadas pelas editoras DIFEL (1985b) e Boitempo (2013) –, que nos parece fazer sentido no contexto da argumentação marxiana, mas não tão exato e adequado a nossa elaboração como “global”, além do que, força um pouco o significado no original, tendo em vista que *gesamt* não é usado no alemão para dizer “coletivo”, para este, o termo seria *kollektiv* ou *gemeinsam*. Podemos citar exemplos como *Gesamtpreis* (“preço total”), *Gesamtkonzept* (“conceito global”), *Gesamtbild* (“visão global”), *Gesamtsumme* (“total”, no sentido numérico de somatório), *Gesamtanlage* (“instalação completa”), *Kollektivinteresse* (“interesse coletivo”), etc. Portanto, apesar de reproduzirmos a tradução usada na citação supramencionada (“Trabalhador coletivo”), preferimos adotar o termo “Trabalhador global” – que, obviamente, o leitor deve tomar como sinônimos nesta exposição.

que produz valor-de-uso), conforme desenhada no quinto capítulo d’*O Capital*, até a sua forma adquirida na sociedade capitalista, que subjuga o caráter produtivo à produção de mais-valia.

O conceito de trabalho produtivo se amplia e se restringe de forma intermutável entre, de um lado, a forma geral do processo de trabalho (universalidade válida em todas as épocas), e de outro, a inferência com a particularidade sob a qual se desenvolve no capitalismo. Tudo isso compoendo um movimento dialético no qual, expansão e contração do conceito de trabalho produtivo se constituem como momentos que se suprassumem na formação do novo caráter produtivo do processo de trabalho submetido à particularidade capitalista: a produção de mais-valia. Toda esta abespinhada pulsação dos conceitos sob o negativo da mediação reproduz, sem tirar nem pôr, a movimentação lógica da dialética hegeliana.

É imprescindível destacar que no movimento do trabalhador global, o processo de trabalho se revela subsumido ao movimento do capital como processo de autovalorização do valor por meio da produção de mais-valor. A mediação então determina transformações para o conceito, isto é, o processo de trabalho em sua universalidade concreta, em sua união com o singular (o trabalhador) sofre a determinação da inferência do particular (o capital) que adquire a estatura de razão universal no modo de produção capitalista enquanto uma modo de produção determinado pela forma do valor enquanto sua razão imanente e, conseqüentemente, a nova universalidade concreta da história que, por assim dizer, determina e nomeia a sociabilidade moderna como sociedade capitalista.

Nesta direção, a modernidade representa a consolidação da subsunção do trabalho ao capital. A partir de então, o trabalho passa a ser apenas um momento do desenvolvimento e do movimento mais amplos do capital; embora, por outro lado, saibamos que o capital continue sendo resultado do próprio desenvolvimento histórico do processo de trabalho assim como conhecemos.

Se em Hegel o trabalho é um momento do desenvolvimento concreto (dialético) da razão (*Vernunft*) enquanto simultaneamente espírito (*Geist*) e ideia (*Idee*) que se manifestam objetivamente na história (em figuras concretas da consciência como o indivíduo, a família, a sociedade, o Estado, a moralidade, etc.); em Marx, o trabalho é um momento¹⁵⁴ do desenvolvimento dialético concreto do capital enquanto razão imanente (espírito) e relação social que progressivamente se torna mais complexa e se diversifica em várias formas sociais concretas (econômicas), ao mesmo tempo que subjuga as demais esferas da sociedade (política,

¹⁵⁴ Note o leitor que, conforme apontamos, em *O Capital*, Marx só tratará do trabalho enquanto generalidade concreta a partir do quinto capítulo; por coincidência, é também no quinto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* no qual Hegel traz diretamente o trabalho.

cultura, arte, ciência, etc.) enquanto formas ideológicas (ideia) dos indivíduos vivenciarem este desenvolvimento; em ambos (Hegel e Marx), o trabalho se conserva como a generalidade ontológica do ser humano, mas interessa-lhes, cada um no seu tempo, o evoluir dialético das particularidades que tencionam o processo histórico renovando a própria universalidade concreta (ou o espírito de cada época, em hegelianos) ao mesmo tempo que a nega (suprassume), quais sejam: em Hegel, a Revolução Francesa, a sociedade civil-burguesa e o Estado; enquanto em Marx, o Capital (industrial, comercial, bancário, financeiro, etc.) e a lógica social da forma mercadoria – o que também abarca a sociedade civil e o Estado.

O próprio Marx confessa a Engels em reiteradas correspondências a sua própria surpresa com o peso que a dialética hegeliana alcançou em sua análise – pelo que trazemos apenas uma pequena amostra para ilustrar a questão:

By the way, I am discovering some nice arguments. For instance, I have overthrown the whole doctrine of profit as it existed up to now. The fact that by mere accident I again glanced through Hegel's logic...has been of great service to me as regards the method of dealing with the material¹⁵⁵ (MARX apud MOSELEY; SMITH, 2014, p. 2).

Bem qualificados na filosofia hegeliana, os conceitos de concreto e de abstrato demonstram que categorias como a Ideia ou o Espírito em Hegel são concretas e não “abstratas”, porém, não ao modo do senso comum, mas conforme explicamos anteriormente (re)significadas pela mediação na urdidura da negatividade na dialética hegeliana. A diferença entre Marx e Hegel, na verdade, é mais fina e complexa do que se costuma afirmar. A própria elaboração marxiana no segundo posfácio à edição inglesa de *O Capital*, apesar do seu valor didático, é uma ilustração imprecisa e reducionista, quando Marx diz que a dialética em Hegel estava de ponta cabeça – passagem da qual tratamos na primeira seção do primeiro capítulo desta segunda parte (onde, obviamente, a transcrevemos).

Portanto, a generalização marxiana, apesar de não inteiramente justa e também não inteiramente livre de equívocos (conforme demonstramos na seção supracitada), foi necessária para que Marx pudesse prosseguir, porém, como alertou Raymond Aron em um de seus cursos na Sorbonne sobre “O marxismo de Marx”¹⁵⁶: “...é fácil compreender por que o charme, a dificuldade e a ambiguidade facilitaram a eficácia de uma doutrina [...] tão grandiosa no

¹⁵⁵ Tradução do presente autor: “A propósito, estou descobrindo alguns bons argumentos. Por exemplo, eu derrubei toda a doutrina do lucro como existia até agora. O fato de que, por mero acaso, eu novamente flertei com a lógica de Hegel... tem sido um grande serviço para mim no que diz respeito ao método de lidar com o material.”

¹⁵⁶ Título de seu livro póstumo no qual foram reunidos estes seminários lecionados na Sorbonne. Cf. ARON, 2005.

equivoco, tão equivocada na grandeza” (ARON, 2005, p.13). Esta é a conexão com o ponto seguinte, no qual tentamos esclarecer o motivo porque a ilustração sobre a dialética hegeliana não nos parece adequada.

5.3 Marx, Hegel e a crítica do Espírito como razão imanente à modernidade

Vamos ao segundo ponto (ii): primeiramente, importa não perder de vista que, conforme demonstramos, o Espírito em Hegel não é uma categoria ou uma abstração vazia; é totalmente o contrário, trata-se do mais concreto, só que mediatizado, pelo que se situa na altura do Todo, como Ideia, mas não no seu sentido comum de uma entidade aérea¹⁵⁷. decorre do primeiro já elencado que o Espírito, para Hegel, é algo concreto, e não “espiritual” no sentido de algo “abstrato” como representado pelo senso comum. Reiteramos que a noção de Espírito hegeliana apresenta a concretude das mediações históricas em suas manifestações objetivas e subjetivas, de acordo com a explanação do nosso acesso ontológico-dialético à questão da consciência (*Bewusstsein*); isto é, por meio da compreensão da razão (*Vernunft*) a partir do agir (*Thun*) consciente que se desdobra objetivamente como trabalho (*Arbeit*) e linguagem (*Sprache*) simultaneamente. Estes últimos, ambos transpassados pelo negativo (*Negative*) da mediação (*Vermittlung*) da ideia (*Idee*) sob a complexidade inerente às noções de concreto (*Konkrete*) e abstrato (*Abstrakte*), que constituem o nervo teórico-metodológico da dialética hegeliana assim como ventilamos.

Isso é o que permite que, na obra de Marx, que a dialética hegeliana alcance aquilo que nomeamos como a atualização da consciência crítica de si no seu tempo – o que, na jornada da consciência na Fenomenologia, Hegel situa no Espírito e no Saber Absolutos; por isso dizemos que Marx, em grande parte, representa uma evolução dialética do pensamento hegeliano, tendo em vista a profundidade com a qual a obra madura marxiana representa um conhecimento autocrítico (consciente de si) da razão imanente à sociedade moderna, ou seja, conforme Hegel afirmou categoricamente, a dimensão mais profunda (o Absoluto) de conhecimento que o sujeito pode estabelecer ontologicamente com o seu mundo, isto é, consigo mesmo enquanto totalidade histórica que Marx formulou, desde o ser social em 1844, até *O Capital* posteriormente. *Os Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* representam o marco de um

¹⁵⁷ Sobre este detalhe, Paul Ricoeur – já citado neste trabalho –, observa que “A filosofia de Hegel é bem mais neoplatônica do que neoplatônica” (RICOEUR, 2015, p. 20).

projeto filosófico de crítica ontológico-dialética da economia capitalista ao longo de um itinerário que se consolidará mais tarde em sua *magnum opus*: *O Capital*.

Marx reconhece, conforme lemos em passagem dos *Manuscritos* supramencionada, que Hegel “compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo (*wirken*), como o resultado de seu próprio trabalho” (Ibidem, loc. cit.). O termo efetivo (*wirken*) remete à esfera da efetividade (*Wirklichkeit*), que diz respeito – conforme já explicitamos – à realidade efetiva que transcende o plano imediato da aparência por meio da busca das mediações a partir das determinações reflexivas que revelam a essência (*Wesen*) do ser carregada de uma lógica imanente que se revela ao pensamento na e pela linguagem enquanto expressão prática da consciência. *Wirklichkeit* é usado tanto para dizer “efetividade” como “realidade” no sentido de realidade efetiva que se contrapõe à realidade imediata, para o que Hegel costuma usar *Realität*.

Quando Marx diz nas *Thesen über Feuerbach* que „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner **Wirklichkeit** ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ [“Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo. Em sua **efetividade**, é o conjunto de relações sociais.”] (MARX, 2016, p. 30, grifo meu, tradução do presente autor), ele está reproduzindo justamente a formulação hegeliana da essência que, em sua **efetividade** (*Wirklichkeit*) se dá como a unidade entre a subjetividade e a objetividade. E no sistema hegeliano isso se trata da Ideia (*Idee*) como unidade entre o conceito e a objetividade, e do Espírito (*Geist*) como racionalidade imanente a esta unidade em suas manifestações objetivas na história. A efetividade é o plano mediatizado para além da aparência, e que transcende essa última sem abandoná-la, mas estabelecendo uma unidade com ela. E essa unidade é exatamente a ideia hegeliana como concreto mediatizado resultante da abstração tomada enquanto processo, e não como resultado. Precisamente aquilo que explicamos anteriormente em Hegel como a unidade sujeito-objeto.

Mesmo rejeitando-a em sua crítica a Hegel, Marx acaba por recuperar e conservar a dialética hegeliana da ideia (*Idee*) para ponderar criticamente o materialismo de Feuerbach situando a essência humana nas relações sociais como unidade entre subjetividade e objetividade, isto é, como totalidade concreta mediatizada. Por seu turno, insatisfeita por todos os lados, é no campo concreto da práxis política que se justifica o fato da proposta marxiana buscar uma via alternativa, isto é, que não se entregue ao idealismo de Hegel, mas também não se acomode por reproduzir o materialismo de Feuerbach. Henri Lefebvre explica que, em Marx,

As duas interpretações de mundo, o materialismo e o idealismo, são superadas pela práxis revolucionária. Elas perdem em primeiro lugar sua oposição e, por consequência, perdem sua existência também. A especificidade do marxismo, seu caráter revolucionário (isto é, seu caráter de classe) não resulta, pois, de uma tomada de posição materialista, mas de seu caráter prático, que supera a especulação, a filosofia, superando tanto o materialismo como o idealismo (1968, p. 20).

No campo teórico, é justamente a dialética do concreto mediatizado que Hegel elabora na Ideia (*Idee*) como unidade entre subjetividade e objetividade na composição do real (*Wirken*), da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e do homem efetivo (*wirken Mensch*) que permite desvelar as fragilidades da inflexão antropológica feuerbachiana¹⁵⁸, como reconhece o próprio Marx. Essa diretriz teórico-metodológica permanecerá com Marx e seu modo de proceder pelo resto do seu itinerário intelectual, como aparece na sua constante busca das mediações que desvendam a essência como a outra face da unidade dialética constituinte dos fenômenos em sua aparência. Como dialética do Todo (*Ganze*), isso significa que a essência se contrasta com a aparência não como uma simples oposição dicotômica, mas como uma unidade dialética estabelecida pelas suas próprias diferenças – unidade que se constitui no conceito de Saber absoluto (*absolute Wissen*) no sistema hegeliano. Este é o movimento por meio do qual ocorre a contradição como processo relacional no qual um lado se afirma no outro pela sua própria negação.

Assim acontece em Hegel na relação entre categorias como conteúdo (*Inhalt*) e forma (*Form*), abstrato (*Abstrakt*) e concreto (*Konkrete*), sujeito (*Subjekt*) e objeto (*Objekt*), universal e singular, realidade imediata (*Realität*) e realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Analogamente vemos acontecer entre capital e trabalho; entre “trabalho concreto” e “trabalho abstrato” compondo a unidade que Marx define como o duplo caráter do trabalho materializado na mercadoria (Capítulo I d’*O Capital*); entre trabalho em geral (Capítulo V d’*O Capital*) e “trabalhador coletivo” [*Gesamtarbeiter*] (Capítulo XIV d’*O Capital*).

Um aspecto importante e complexo é que, apesar da aparente dualização, na verdade, não se trata mais de dicotomias – salvo que ainda se leia Hegel equivocadamente sob a inflexão da lógica formal, que tem no dualismo transcendental kantiano sua formulação mais sofisticada. Na verdade, trata-se da dialética como unidade entre dois termos (universal e singular) sob a mediação de um terceiro negativo (o particular). Por exemplo, uma relação social, ainda ao

¹⁵⁸ Sobre esta questão, o presente autor publicou trabalho decorrente desta pesquisa doutoral, a saber: *Bewusstsein: consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã*. In: *Marxismo e Teoria Crítica*. Organizadores Adriano Correia, Ricardo Pereira Melo e Mauro Castelo Branco de Moura, Coleção XVII Encontro ANPOF, São Paulo : ANPOF, 2017, p. 65-80 (Também apresentado como conferência neste evento).

nível de determinada particularidade histórica, se desenvolve a ponto de provocar mudanças que significam inovações ou atualização para a sua própria universalidade, e assim surge o novo; assim se deu a passagem histórica do feudalismo para o capitalismo. Vejamos um exemplo mais concreto.

Na constituição histórica da modernidade capitalista, podemos desenhar ao modo dialético hegeliano-marxiano da seguinte maneira as fases sociais na história, desde o sistema de corporações, passando pelo sistema doméstico, até chegar ao sistema fabril: aquilo que surge inicialmente como uma inovação produtiva (singularidade) no sistema de corporações, no sistema doméstico, desenvolve-se e se destaca do seu demiurgo, para então adquirir autonomia sob uma nova particularidade que tão logo nasce, já aponta para o rumo de se universalizar no sistema fabril. Tudo isso passando-se pela mediação de uma figura, o capitalista: o que Hegel apontou, guardadas as devidas proporções, como *Der Stand des Gewerbes* (“A classe industrial”) que estava apenas surgindo, embora com significativa força material no seu tempo. Este foi o sujeito que tinha dinheiro e se constituiu politicamente dominante na história por meio do poder do dinheiro – não é à toa que a denominação atualizada deste sujeito é conhecida como “investidor” pelo vernáculo econômico e a verborragia midiática do tempo presente. Huberman traz exemplos históricos deste processo no campo da mineração ainda no século XVI:

A maior procura significava a reorganização, em bases capitalistas, das indústrias pesadas que necessitavam de instalações caras. Um bom exemplo disso está na mineração de carvão no século XVI, na Inglaterra. Os veios superficiais se esgotaram e foi necessária a mineração profunda. **Isso representava o investimento de grande soma de dinheiro, e deu oportunidade à entrada em cena do capitalista.** Também na mineração de metais foi preciso muito dinheiro para atender à procura de ferro, cobre etc. Tão grandes eram as somas requeridas pelas indústrias do metal que grupos de capitalistas organizaram companhias por ações para levantá-las. Isso se fizera antes para as aventuras comerciais; agora, começava a ser feito na indústria (2011, p. 89, grifo meu).

Dissemos que a totalidade é a maneira como chegamos à verdade de forma dialética, isto é, a verdade como concreto mediatizado ao qual Hegel nomeia inicialmente de Ideia, e que na sua forma viva e atuante no mundo humano é formulado genericamente como Espírito, que em suas manifestações objetivas podemos encontra-lo no Estado, na religião, na Cultura, na Arte, etc., todos tópicos da *Fenomenologia do Espírito*. Da mesma forma, na sua atualização para a modernidade industrializada realizada por Marx, o Espírito ganha corporeidade objetiva com o Capital (espírito objetivo) consolidado pela indústria, e que se torna o espírito subjetivo

por meio da mercadoria como lógica social determinante da forma como vivenciamos o conteúdo das relações sociais em suas manifestações objetivas. Não é por acaso que Marx inicia *O Capital* como crítica da economia política pelo fetiche da mercadoria em sua constituição ontológica no valor¹⁵⁹.

Entretanto, Marx demonstrou importantes e reiteradas ressalvas com o alto grau de abstração no modo dialético de proceder no pensamento como processo, pelo considera que Hegel “ainda está embarcado no seu estranhamento”, ou seja, naquilo que ele desvendou na sua filosofia crítica da consciência. Segundo Marx, Hegel ainda seria vítima do próprio estranhamento desvendado por ele, mas isso não o impediu de ter sido o primeiro a restabelecer a filosofia do seu estranhamento por meio do que nomeamos como a consciência crítica de si, a consciência de si que se critica a si mesma. Será que Marx estaria a salvo desta armadilha descrita por ele mesmo?

O Espírito no sistema hegeliano corresponde à racionalidade do real que é conhecida através das suas manifestações concretas na história; obviamente, como ideia em sentido comum, o Espírito é também um produto do pensar, assim como as leis gerais da sociedade, que são empíricas, mas não tem sua concretude dada de forma imediata na natureza. E recordamos que é precisamente como uma totalidade enquanto um condensado de mediações que a dialética hegeliana constitui sua concepção do concreto, que deve ser entendido sempre como concreto mediatizado, e não “concreto” em sentido comum, como o que é mais tangível – isto, para Hegel, diz respeito ao imediato, que mesmo sendo o mais sensível, é na verdade abstrato, por se apresentar vazio de mediações para a consciência (leia-se: a certeza sensível). Vale lembrar que nos *Grundrisse* Marx ressalta que também a totalidade é um produto do pensar:

[...] a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato, um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera para si próprio; sendo antes produto da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo [...] (MARX, 2011, p. 55).

Salvo sob uma interpretação que não compreenda aquilo ao qual Hegel rigorosamente se refere como concreto e abstrato – assim como explanamos –, ele nunca disse nada diferente do que afirma Marx na passagem supracitada. Importa lembrar que é justamente neste mesmo

¹⁵⁹ Também discutiremos este ponto na segunda parte.

trecho dos *Grundrisse* que, mais a frente, Marx afirmará que “as categorias expressam formas de ser, determinações da existência...” (Ibidem, p. 59). Essa é exatamente a argumentação com a qual Hegel retifica Kant (conforme demonstramos ao longo desta tese), que ainda separava o ser do pensamento por não ter sido capaz de perceber que as determinações do ser são também as determinações do pensamento, e por isso tais determinações refletem no plano lógico (do pensamento), justamente o movimento do ser (dialético) fundando no trabalho, no plano ontológico – essa separação em dois planos é meramente didática e expositiva, pois no real isto ocorre sob unidade inseparável costurada pelas próprias diferenças entre os planos que se expressam por meio de contradições.

O fato de Hegel elaborar a propedêutica do seu sistema como uma filosofia da consciência não se dá por acaso. Na *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) ele parte de uma concepção do ser humano simultaneamente sob dois aspectos: como processo e como resultado – jamais unilateralmente a partir apenas de um desses dois momentos isolados –, que juntos compõe um todo (*Ganze*) como unidade (*Einheit*) pelas diferenças (*Unterschiede*). O Saber absoluto (*absolute Wissen*), alvo de tanto mal entendido, se refere justamente à unidade (*Einheit*) pelas diferenças do conceito (*Begriff*) e da objetividade (*Objektivität*), e não a alguma entidade supranatural. Dudley destaca que sob

[...] o ponto de vista da razão [...] as determinações constitutivas do pensamento são na verdade as determinações constitutivas do ser demonstrando que a distinção entre as determinações constitutivas do pensamento e do ser não pode de forma justificável ser sustentada. [...] Hegel usa o “absoluto” não em referencia a uma entidade especial, mas sim como um sinônimo para um conjunto de determinações que são a base da identidade da subjetividade e da objetividade em virtude do ser constitutivo tanto do pensamento dos sujeitos como do ser dos objetos (2013, p. 208-209).

Não é por coincidência que, na sua crítica ao trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), Marx sugere justamente uma abordagem do trabalho simultaneamente como processo e como resultado no sentido de compor uma unidade dialética como um terceiro aspecto oriundo desses dois, e que é ressaltado no construto marxiano como a essência genérica (*Gattungswesen*) – também traduzido como “ser genérico” ou “essencidade” – do ser humano:

Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos. 1) A relação do trabalhador com o produto do trabalho **[resultado]** [...] 2) A relação do trabalhador com o ato da produção no interior do trabalho **[processo]**. [...] Temos agora ainda uma terceira determinação do trabalho estranhado a extrair das duas vistas até aqui. O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quanto prática e teoricamente faz do

gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um **ser universal**, [e] por isso livre. (2008, p. 83-84, grifo meu).

A unidade (*Einzelheit*) é precisamente o absoluto (*Absolute*), a essência (*Wesen*) ontológica imutável: o ser humano sempre foi e será ao mesmo tempo processo e resultado como uma totalidade (*Totalität*) autoconsciente (*Selbstbewusstsein*) enquanto unidade estabelecida pelas próprias diferenças entre subjetividade e a objetividade na formação de um ser universal; isso é o absoluto. Esse é o pressuposto absoluto do sistema hegeliano, e que tem sua exposição primacial na *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) como jornada das figuras por meio das quais se formam esse saber, que começa fragmentado em sua imediatidade (a certeza sensível como imediato), e por meio da mediação (subjetiva e objetiva), alcança a unidade encontrada no saber absoluto (*absolute Wissen*), ao qual Hegel se refere como o Espírito (*das Geist*) – cujo expressão imediata não é outra coisa senão a consciência, conforme clareia o Prof. Francisco Nóbrega:

É o Espírito absoluto. O Espírito humano no plano anterior – a mente subjetiva das realidades psicológicas e a mente objetivada das realizações coletivas – está limitado. Cessada esta dicotomia entre sujeito e objeto, o Espírito absoluto é necessariamente a consciência de si próprio. O momento do Espírito absoluto, portanto, se dá quando a mente se percebe a si própria em qualquer outra coisa, seja sol ou terra, luz ou flor, ou qualquer outra coisa que imaginar se possa. O Espírito se percebe então idêntico a todo ser e qualquer realidade. Ele é então realmente absoluto. Ele se contempla a si mesmo ao contemplar qualquer coisa. **Tal Espírito só existe como consciência humana** (NÓBREGA, 2007, p. 71-72, grifo meu).

No pensamento hegeliano, o Espírito é justamente a Consciência socialmente produzida como um Outro que adquire autonomia na sua relação com o movimento que a criou, e assim subjuga esse próprio movimento, na forma de leis gerais, que decorrem exatamente de uma racionalidade imanente ao devir humano. A partir disto, o Espírito pode subjugar os sujeitos que o compõem objetivamente na vida imediata – neste caso, teoricamente dizemos que um universal concreto se defronta com o singular por meio de determinadas particularidades históricas, seja de um país ou de um período histórico –, pois estes próprios sujeitos tem uma característica ontológica essencial: se estranham com relação aquilo que produzem socialmente; “perdem” a consciência de que a história é feita pelos próprios atos enquanto seres

humanos, mas não de forma inteiramente consciente, mesmo que a consciência seja o processo primacial desde o primeiro ato histórico.

A sociedade que produziu determinada racionalidade histórica como seu Espírito, seja um povo ou uma época, passa a ser refém dessas próprias objetivações produzidas historicamente, que sob uma perspectiva de globalidade formam um todo que se expressa como um Outro com aparência real de uma entidade autônoma em face do estranhamento. É precisamente aquilo que em nossa leitura Hegel nomeia por *der Geist* (o Espírito) – que, não raro, reiteramos: poderá, inclusive, defrontar-se de forma hostil ao indivíduo. No início do capítulo VI da *Fenomenologia* do Espírito, Hegel se refere a essa compreensão quando escreve que

O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si. Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. (HEGEL, 2008, p. 305).

Por exemplo, o Estado ou isso que chamamos de democracia, de forma simplificada, podem ser equivalentes do Espírito no sistema hegeliano como universais mediatizados enquanto substância racional da sociedade moderna em seu modo de ser político como unidade do agir de cada um e de todos; é a sua essência que só pode ser alcançada por meio de mediações alcançadas na razão (*Vernunft*) dialética. Não é por acaso que, na sequência expositiva da *Fenomenologia*, *O Espírito (Kapitel VI – Der Geist)* é precedido pelo capítulo *Certeza e Verdade da Razão (Gewissheit und Wahrheit der Vernunft)*; Hegel não começa pelo Espírito, mas pela certeza imediata situada no plano tangível da singularidade cotidiana, a *Certeza Sensível (sinnliche Gewissheit)*, que o senso comum identifica como o “concreto” – embora como vimos, para Hegel, o palpável se trata da esfera de realidade mais pobre e abstrata; ao contrário do planos da Ideia e do Espírito, que se referem, respectivamente, à realidade mediatizada em sua efetividade e ao conhecimento mais concreto e, portanto, mais complexo e difícil por ter nele as mediações condensadas em suas determinações-reflexivas.

O Espírito é a consciência em geral, que se tornou universalidade semovente. Ele constitui a racionalidade imanente ao real que se movimenta por si mesmo e se torna a própria medida de uma sociedade, assumindo assim a condição de Sujeito em um processo disparado e sustentado pelo estranhamento que, apesar de agora ser a totalidade deste ser consciente, inicialmente ocorreu, pela primeira vez, ao nível ingênuo da consciência individual. Nisto se

justifica a síntese disparada no ilustre aforismo hegeliano – permita-nos o leitor reproduzi-lo mais uma vez: „Was ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999b, p. 14) – em livre tradução do presente autor: “O que é racional, é o real; e o que é real, é racional”. A máxima em tela carrega a mensagem de que a tarefa da filosofia não é buscar um sentido para o mundo, mas é provar que a racionalidade imanente à realidade humana pode ser explicitada no conceito; essa racionalidade é precisamente o que Hegel denomina *der Geist* (o *Espírito*). No seu sistema, por meio do trabalho do conceito (*Begriff*), ele explicitou o movimento do Espírito (simultaneamente objetivo e subjetivo) como a razão imanente ao movimento do ser consciente (*bewusste Sein*) enquanto um todo (*Ganze*). Simplesmente porque busca justamente compreender a racionalidade constituinte do real (*Wirklich*) como produto subjetivo-objetivo da relação (*Verhältnis*) ativa entre realidade (*Realität*) e consciência (*Bewusstsein*) em sua efetividade (*Wirklichkeit*). Não é por acaso que Hegel enxerga a sociedade moderna como um momento consolidado do Espírito, dentro do qual a parte que cabe ao indivíduo é mínima.

Vivemos aliás numa época (*Zeit*) em que a universalidade do espírito (*Allgemeinheit des Geistes*) está fortemente consolidada, e a singularidade (*Einzelheit*), como convém, tornou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo (*Thätigkeit des Individuums*) na obra total do espírito só pode ser mínima. [...] Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser (*werden*), e também deve fazer, o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de se reclamar para si mesmo (HEGEL, 2008, p. 70; 1999a, p. 49).

Guardadas as devidas proporções, é impressionante o flerte de Marx com a posição hegeliana, como lemos no prefácio à primeira edição d’*O Capital*:

Uma palavra para evitar possíveis equívocos. Não foi róseo o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, **as pessoas (*die Personen*) só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe.** Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo (*einzelnen verantwortlich*) por **relações (*Verhältnisse*), das quais ele continua sendo, socialmente, criatura,** por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas.” (MARX, 1985a, p. 6; 2016a, p. XX, grifo meu).

De acordo com esta passagem marxiana, as pessoas estão elaboradas como o que senão enquanto conceitos dialéticos e/ou ideias mediatizadas)? A diferença é que em Marx a

“excessiva” abstração hegeliana estará dirigida para uma relação social concreta e precisa: o *Capital*. E mais: Marx tenta apresentar sua análise despida da complexidade especulativa hegeliana denominada pelo próprio de logicismo abstrato, mas sabemos que em *O Capital*, a exposição alcança patamares ciclópicos de complexidade e abstração.

Fato é que somente o movimento do conceito e da ideia sob a lógica do Espírito permite transcender a singularidade na busca de uma razão imanente e para além da responsabilidade do indivíduo. Trata-se precisamente daquilo que Marx identifica na citação acima como relações (*Verhältnisse*), das quais o indivíduo passa a ser um produto social, mesmo que este indivíduo não tenha plena clareza acerca disso, e ainda que originalmente essas relações sejam frutos das suas próprias ações historicamente desenvolvidas enquanto espécie e ser genérico, enquanto ser social, e não apenas como indivíduo.

Conclusivo é que não há misticismo nem volitação na elaboração hegeliana acerca do Espírito. Este não é uma entidade sobrenatural que volita sobre os seres humanos, mas é a racionalidade social resultante da unidade entre o universal e o singular por meio da mediação do particular. Todavia, obviamente esta é uma elaboração total, abrangente ao ser humano como um todo. Trata-se do movimento que constitui a própria consciência quando alcança a estatura da vida universalizada, de um povo ou de uma época; embora, ao mesmo tempo não deixa de ser a singularidade do indivíduo que também é um universal enquanto parte de um mundo onde a sua realidade é constituída pela unidade entre cada um e todos na formação do ser como sociedade. A beleza da contradição se revela quando compreendemos que essa perspectiva de globalidade sintetizada no Espírito está acima das vontades individuais, embora, ao mesmo tempo é produto das relações desenvolvidas por estes próprios indivíduos aos quais, não raro, essa totalidade se defronta de maneira hostil.

Marx atualizou o esquema hegeliano de maneira a mirar no seu tempo e na relação social que representa a portentosa síntese enquanto Espírito da modernidade, a saber: o *Capital*. E na escavação ontológica da razão de ser do *Capital*, ele encontra o trabalho e o valor elaborados precisamente ao modo como foi desvendado e formulado por Hegel, entretanto, este último não o fez voltado para a uma relação concreta determinada no tempo e no espaço da produção material de uma época, mas estabeleceu os fundamentos que inauguraram a crítica mais agressiva e competente em abarcar a complexidade desse tempo que nos acostumamos chamar de modernidade. Desde já, este será o nosso itinerário a partir de agora no tocante ao objeto de investigação que deu título a esta tese, e no sentido de verificar se os conceitos elencados e criados aqui, de fato, contribuem para a compreensão crítica dos fenômenos em tela.

PARTE II
A CRÍTICA DA IDEOLOGIA

CAPÍTULO I

1 IDEOLOGIA E SER SOCIAL: CONTRIBUIÇÃO PARA UMA CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA IDEIA

A “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e misticadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito –, encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano.

Karl Marx¹⁶⁰

Por que relacionar ideologia e ser social? No escopo da dialética hegeliana sob algumas inflexões colhidas na crítica marxiana, o caráter de totalidade define nossa compreensão da questão da ideologia situada no interior de um todo (*Ganze*). Totalidade essa formada por mediações que constituem o ser social (*gesellschaftliche Wesen*) como simultaneamente forma e conteúdo a partir da interação produtiva entre consciência (*Bewusstsein*) e realidade (*Realität/Wirklichkeit*), que se revelam como dimensões indissociáveis e intermutáveis fundadas historicamente e simultaneamente no trabalho (*Arbeit*) e na linguagem (*Sprache*). Nesta compreensão, a consciência não é outra coisa senão a relação entre realidade e consciência, que se constitui enquanto interação criativa disparada pela urdidura da negatividade dialética desenvolvida a partir do desenvolvimento histórico e simultâneo entre trabalho e linguagem. Desenvolvimento que compõe, ao mesmo tempo, os processos e os resultados entre objetividade e subjetividade por meio dos quais se constitui concretamente o real enquanto um condensado de mediações para a consciência humana na forma de ideias. Por sua vez, o nervo ontológico da forma ideologia se revela na concepção dialética da ideia (*Idee*) como produção de realidade a partir do processo de trabalho, e não apenas representações mentais restritas à pura subjetividade. A ideia é o conduto de passagem e exteriorização da racionalidade imanente ao ser social entre os conteúdos e as formas sociais, produzida a partir da unidade progressiva entre trabalho e linguagem. Em sua razão ontológica, denominamos

¹⁶⁰ In: *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* Cf. 2008, p. 122.

este fenômeno como produção de realidade dotada de razão, de racionalidade imanente, isto é, de um espírito (*Geist*) concreto em sentido dialético.

A ideia (*Idee*) se revela como processo e resultado da união entre objetividade (*Objektivität*) e subjetividade (*Subjektivität*) enquanto uma progressão semovente dotada de uma racionalidade imanente e consciente de si (*Selbstbewusstsein*) que se manifesta objetivamente na história, constituindo assim aquilo que reconhecemos como realidade (*Realität*). Em sua objetividade, a razão se realiza na forma como os indivíduos, subjetivo e objetivamente, vivenciam os conteúdos das relações sociais que, obviamente, são relações que se constroem mediadas pela atividade consciente objetiva que, seja como processo ou como resultado, se materializam nos produtos do trabalho. O real se constitui como a razão imanente, isto é, como a racionalidade derivada do processo de trabalho, não apenas em seu conteúdo objetivo, mas sobretudo na forma como esse conteúdo é vivenciado na realidade concreta; e isso passa inevitavelmente pela ideia. Por isso que o espírito é real, por ser racionalidade imanente à realidade, mas só existe por meio da pessoa concreta (*konkrete Person*), seja individualmente ou em sociedade – conforme aprendemos com Hegel. Falar do espírito como uma entidade metafísica em si que paira sobre os seres humanos é talvez o equívoco mais grosseiro com relação ao pensamento hegeliano. Sobre Hegel, Adorno nos auxilia no esclarecimento da questão:

Ele foi provavelmente o primeiro a expressar, na Fenomenologia, que a fratura entre o eu e o mundo passa novamente pelo próprio eu; que ela se prolonga [...] interiormente no indivíduo e o divide segundo a racionalidade subjetiva e objetiva de sua vontade e ação. Hegel soube cedo que o indivíduo é tanto algo que funciona socialmente, que é determinado pela “coisa”, isto é, por seu trabalho, quanto um ser para si mesmo, com inclinações específicas, interesses e disposições e que ambos esses momentos apontam para direções divergentes (2013, p. 126).

A razão imanente que constitui a realidade humana foi precisamente o que Hegel denominou de consciência ao nível singular (do indivíduo para si mesmo), e de Espírito (*Geist*) ao nível global de uma razão universal, leia-se: da sociedade, que no seu tempo ele se referiu concretamente de *bürgerliche Gesellschaft* (“Sociedade civil-burguesa”). Seu movimento de produção progressiva e exteriorização é a ideia como unidade concreta e mediatizada das determinações que compõe o próprio processo de produção da realidade a partir do trabalho transpassado pela linguagem. A captação desse movimento (*Bewegung*) em suas determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) se apresenta como diretriz teórico-metodológica aqui adotada sob a perspectiva hegeliana da unidade sujeito-objeto (*Subjekt-Objekt*); tendo em vista

que esta unidade é assimétrica e perpassada por rupturas e continuidades (contradições). Sendo assim, a mediação (*Vermittlung*) ou o negativo (*Negativ*), se põem como a união entre o universal (*Allgemein*) e o singular (*Einzel*) sob a inferência do particular (*Besondere*). Neste esquema teórico-metodológico se apresenta nossa inclinação (crítica) ao sistema hegeliano para a elaboração do nosso acesso ontológico ao objeto de estudo que dá título a esta tese.

As condições teóricas gerais que concedem uma embocadura ontológica concreta à nossa crítica da sociedade moderna são encontradas na dialética e no sistema hegelianos como razão (*Vernunft*) ontológica da unidade (*Einheit*) entre saber (*Wissen*) e agir (*Thuns*) ancorada concretamente no trabalho (*Arbeit*). Desse modo, o lógico (*Logische*) não é mais algo exógeno e dividido pela dicotomia tradicional (sujeito e objeto), mas está situado no próprio modo de ser da realidade humana enquanto vida consciente em sua totalidade (*Totalität*). Como produto do pensamento objetivo (leia-se: que não pode ser assumido separado do agir), Hegel situa o conceito como substância (*Substanz*) do próprio ser, desde o indivíduo até a sociedade. Sob esta concepção, podemos dizer que a vida (*Leben*) e a realidade (*Realität*) humanas se definem como um ser (*Sein*) ativo no qual o agir (*Thuns*) é autoprodução¹⁶¹ consciente-de-si (*Selbstbewusstsein*). E por ocorrer marcado pela negatividade (*Negativität*) dialética fundada no trabalho (*Arbeit*) acompanhado da linguagem (*Sprache*), obviamente não escapará de ter seu movimento efetivo (*wirken*) e real marcado por rupturas e continuidades que compõem a unidade (*Einheit*) pelas diferenças (*Unterschiede*) entre o conteúdo (*Inhalt*) das condições objetivas produzidas, de um lado, e a forma (*Form*) como essas condições são vivenciadas, de outro. Por sua vez, identificamos a elaboração teórica mais fidedigna do movimento da negatividade na contradição (*Widerspruche*) dialética estabelecida na lógica do fenômeno (*Schein*) entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*), encontrada no sofisticado sistema hegeliano.

Dissemos que em Hegel a concepção dialética da ideia se refere ao processo lógico (*Logische*) do saber mediatizado que percebe a si mesmo ao mesmo tempo que se forma como ser consciente (*bewusste Sein*). Neste sentido, a ideia é real e concreta no presente. A ideia não apenas resulta como representação, mas ela se constitui como o processo simultaneamente de autoprodução e progressão imanente do agir que se sabe somente à medida que se põe como

¹⁶¹ Como destaca Konder (1991, p. 92): “Marx exaltou a genialidade da concepção hegeliana do homem como um ser que se criou a si mesmo e continua se criando (o processo de autocriação constante) através de sua atividade específica, que é o trabalho humano. Hegel pensou essa autocriação e também seu avesso: a exteriorização e o estranhamento do sujeito humano naquilo que ele põe na realidade objetiva. Para Marx, no entanto, o acerto fundamental dessa concepção ficava prejudicado pela extrema abstratividade do desenvolvimento que Hegel lhe deu.”

agir, como atividade que ganha realidade pela sua própria racionalidade consciente para a qual o real é obra sua. Por isso ele situa a categoria chave na consciência, pois ela, na totalidade (*Totalität*) do seu movimento – que é o Ser (*Sein*) como um Todo (*Ganze*) –, detém o seu próprio padrão que ela mesma estabelece para medir o seu próprio saber.

Por meio da ideia em sua concepção dialética, ser e pensar compõem uma unidade ontológica como processo, na qual o lógico (*das Logische*) não é o pensamento lógico em si, mas o ser revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e, se de um lado, se expressa no discurso (*logos*) por meio da linguagem, de outro se materializa no objeto como exteriorização (*Entäußerung*) do próprio sujeito por meio do seu agir (*Thuns*) enquanto essência (*Wesen*) concreta e efetividade (*Wirklichkeit*) do processo de trabalho (*Arbeit*).

É chegado o momento de superar a noção abstrata e vazia da ideia como mera representação. Ideias se referem à produção do real como uma totalidade, seja como discurso, que só se constrói a partir de condições objetivas, seja materializada em produtos do trabalho, que também só se realizam subjetivamente, isto é, sendo ditos. Todo este movimento enquanto um processo global, carrega a razão (simultaneamente objetiva e subjetiva) de forma imanente como se fosse o sangue que circula em um corpo e lhe dá vida.

A partir desta interpretação de Hegel é que resgatamos a compreensão dialética da ideia (*Idee*) a partir do ser consciente (*bewusste Sein*) assumido como atividade (*Tätigkeit*) consciente objetiva enquanto universalidade concreta historicamente fundada no trabalho como processo e unidade entre objetividade e subjetividade; pelo que se põe a linguagem como elemento de igual peso ao processo de trabalho, justamente por ser inerente e inseparável dele. Esta compreensão revela-se fundamental para o conceito de ideologia enquanto forma social ativa que atua na forma como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais. O que podemos explicar em poucas palavras: se, por um lado, é por meio do trabalho que se produz o conteúdo concreto das relações sociais, por outro lado, é por meio da ideologia que os indivíduos em uma sociedade vivenciam essas mesmas relações através da linguagem e pela mediação da ideia enquanto processo e unidade entre objetividade e subjetividade na produção daquilo que os seres humanos reconhecem como realidade sua. Mesmo que se estranhem desse processo, não significa que ele deixou de existir, mas apenas que a forma de vivencia-lo adquiriu um caráter ideológico.

Isso nos traz duas formas fenomênicas de expressão prática daquilo que nomeamos como interação realidade e consciência, e que constitui a totalidade do ser social como um

processo histórico global, vejamos¹⁶²: de um lado, o mundo da produção e dos produtos do trabalho (o espírito objetivo), devendo ser abordado simultaneamente como processo e resultado históricos, carregados de racionalidade imanente (razão objetiva) oriunda do seu processo produtivo enquanto produtos do processo de trabalho; e de outro, a linguagem enquanto expressão prática da interação realidade e consciência (espírito subjetivo), como elemento ativo na autoprodução do ser social enquanto produção de realidade por meio do trabalho que só acontece sendo dito, isto é, sendo vivenciado (razão subjetiva). A própria dinâmica do real em sua racionalidade imanente determina sempre os produtos do trabalho como objetos carregados de subjetividade, tendo em vista que são sempre objetos para a consciência; assim como também, por outro lado, revela sempre na esfera da subjetividade a vinculação ontológica e genética com determinadas condições objetivas, ou seja, não há pura subjetividade *per se*. Toda representação mantém mediações com objetos; do mesmo modo que todo objeto carrega mediações com algum nível de subjetividade, do contrário, não pode alcançar o status de realidade, não se torna real, pois para isso precisa ser vivenciado por seres dotados de consciência. Entrementes, estabelecemos entre esses dois lados uma relação em sentido rigoroso, o que significa que só poderão ser apreendidos em um só ato intelectual; e mais: esta relação se desdobra como interação criativa à medida que um o movimento de um lado na relação provoca alteração no estado do outro sob uma interatividade mútua e permanente.

Conforme vimos anteriormente, a realidade de uma CASA é constituída objetivamente pelas suas paredes e toda estrutura tangível, mas toda essa objetividade só se torna real como processo e unidade entre trabalho e linguagem à medida que a CASA adquire realidade sendo dita e vivenciada como CASA por meio da ideia concreta de CASA. O conteúdo objetivo palpável encontrado nas paredes, teto, etc. só se torna real sendo dito, recebendo “nomes” (paredes, teto, portas, casa, etc.), sentidos e ensejando sensações e relações objetivas por meio das quais esses “nomes” são vivenciados subjetivamente e, somente assim, se tornam reais. A unidade alcançada neste processo é a ideia como concreto mediatizado, rico em mediações e determinações, e somente assim produzimos aquilo que os animais não produzem: realidade consciente. Este é o terreno preciso da ideologia como forma social ativa, e conseqüentemente, sua razão ontológica. Os conteúdos objetivos produzidos por meio do trabalho são vivenciados como realidade por meio da mediação da linguagem em todo o processo de produção e,

¹⁶² Alertamos que se trata de uma esquematização meramente teórica, e que esses lados não devem ser interpretados como polos separados ou analisados unilateralmente. É preciso concebê-los em um só ato intelectual. Isto é, como uma relação em sentido rigoroso.

consequentemente, por meio da unidade que condensa todas essas mediações na ideia ao nível do resultado e além dele. O marxismo, não raro, se atrapalha com isso. Vejamos uma amostra de alto nível do objetivismo marxista na explicação de Karel Kosik:

O caráter social do homem, porém não consiste apenas em que ele sem objeto não é nada; consiste antes de tudo em que ele demonstra a própria realidade em uma atividade objetiva. Na produção e reprodução da vida social, isto é, na criação de si mesmo como ser histórico-social, o homem produz: 1) os bens materiais, o mundo materialmente sensível, cujo fundamento é o trabalho; 2) as relações e as instituições sociais, o complexo das condições sociais; 3) e, **sobre a base disto, as ideias, as concepções, as emoções**, as qualidades humanas e os sentidos humanos correspondentes. **Sem o sujeito, estes produtos sociais do homem ficam privados de sentido**, enquanto o sujeito sem pressupostos materiais e sem produtos objetivos é uma miragem vazia. **A essência do homem é a unidade da objetividade e da subjetividade** (KOSIK, 2005, p. 126-126, grifo meu).

Note que o objetivismo¹⁶³ fica evidente na relação causal quando o autor acima diz, “e, sobre a base disto”, para então estabelecer a mediação entre as condições materiais e objetivas, e “...as ideias, as concepções, as emoções...”, como se estas últimas decorressem secundariamente do mundo materialmente sensível, que viria primeiro. A questão que discordamos está precisamente no fato de que, sob a concepção dialética da ideia colhida em Hegel, não temos essa relação causal unilateral que aponta uma base material sensível sobre a qual se produzem as ideias, as sensações, etc. Na verdade, todo o processo de produção do mundo material só se realiza carregado de razão imanente que tem sua forma consciente na ideia, antes, durante e depois, respectivamente em seu processo e em seus resultados; ou para usar o redundante jargão da *Vulgata* marxista, tanto na produção como na reprodução sociais. Nesta direção, não podemos separar as condições objetivas das ideias em uma dicotomia de viés lógico tradicional e concluir que, primeiro se produz a base material, e depois, sobre esta base, se produzem as ideias e concepções acerca dela. Ao contrário, todo o processo de produção da vida humana como autoprodução consciente de realidade em sua materialidade só ocorre subjetivamente, somente se realiza em sua progressão imanente se processando como ideia; mas não como ideia nesta acepção materialista que deriva grosseiramente a ideia do sensível. Uma coisa não decorre unilateralmente da outra, a questão é que, os bens materiais só se produzem carregados de subjetividade progressiva e imanente ao próprio processo de produção, pelo que a ideia se faz presente desde o primeiro movimento no sentido de realizar

¹⁶³ Termo que extraímos da crítica realizada por Alvin Gouldner, da qual tratamos logo mais a frente.

trabalho, e ao longo de toda a jornada a ser percorrida pelo resultado deste processo enquanto produto do trabalho que ganha realidade no mundo.

Adquirir realidade significa se tornar real como vida consciente, isto implica que o produto do trabalho constituirá o conteúdo de relações sociais que serão vivenciadas por tantos outros seres humanos dotados de vontade e ação independentes daqueles que produziram aquele objeto. Alvin Gouldner (1978), que se auto intitula como um “marxista proscrito” chamou essa postura de objetivismo na sua crítica ao marxismo. Em sua obra, *La dialéctica de la ideología y la tecnología* [*The Dialectic of Ideology and Technology*] (1978, p. 72), a este respeito observa que

[...] el marxismo, como otras ideologías, es un modo racional del discurso que encarna una patología específica de la comunicación: el ‘objetivismo’. El *objetivismo* es un discurso que carece de carácter reflexivo; enfoca unilateralmente el ‘objeto’; así, el objetivismo ignora el modo en que el objeto mencionado depende, en parte, del lenguaje en que es mencionado, y varía de carácter según el lenguaje o la teoría usados. La esencia analítica de la ideología, común a todos los ‘ismos’ concretos, consiste precisamente en ser un discurso que no reconoce o considera problemáticas sus propias bases, y rechaza esta reflexividad por juzgarla un inútil ‘contemplarse el ombligo’. Esto se halla ejemplificado en el desprecio de Napoleón por los *idéologues*; pero él, y no ellos, desde nuestro punto de vista, fue el ideólogo ideal¹⁶⁴.

Vale ressaltar que a própria ideia de objetividade isolada, a exemplo do objetivismo criticado por Gouldner na obra supramencionada, peca pela falta de dialética à luz da nossa leitura hegeliana, pois nesta perspectiva, todo objeto é sempre subjetividade objetivada.

Hay dos formas de objetivismo y, por ende, a este respecto, dos tipos de ideología. Uno de ellos es el ‘objetivismo idealista’, que subraya las bases lógicas, intelectuales o lingüísticas del discurso, y simultáneamente da por sentado el fundamento ‘material’ o sociológico do hablante. La segunda es el ‘objetivismo materialista’, cuya atención se concentra en el basamento sociológico del hablante, pero oculta la naturaleza del discurso como fundado en el lenguaje, o teoría, y dependiente de él. A pesar de toda su crítica de la ideología, pues, el marxismo no trasciende toda ideología. La crítica de la ideología efectuada por el marxismo iluminó con claridad los límites de una forma de ideología, la basada en el objetivismo idealista; pero el marxismo también engendró un objetivismo materialista, y permanece atado a la no

¹⁶⁴ Tradução do presente autor: “[...] O marxismo, como outras ideologias, é um modo racional de discurso que incorpora uma patologia específica de comunicação: o "objetivismo". O objetivismo é um discurso que carece de caráter reflexivo; enfoca unilateralmente o 'objeto'; assim, o objetivismo ignora o modo pelo qual o objeto mencionado depende, em parte, da linguagem na qual ele é mencionado, e varia em caráter de acordo com a linguagem ou teoria usada. A essência analítica da ideologia, comum a todos os "ismos" concretos, consiste precisamente em ser um discurso que não reconhece ou considera suas próprias bases problemáticas, e rejeita essa reflexividade por julga-la uma inútil ‘contemplação do seu próprio umbigo’. Isso é exemplificado no desprezo de Napoleão pelos idéologos; mas ele, e não eles, do nosso ponto de vista, era o ideólogo ideal.”

reflexividad específica, lingüística, de una ideología materialista (Ibidem, p. 73)¹⁶⁵.

Segundo Gouldner, o marxismo acabar por cair na armadilha do próprio objeto da sua crítica: a ideologia¹⁶⁶. É o que identificamos anteriormente como a astúcia da razão no NERVO ontológico da ideologia. Armadilha da qual, guardadas as devidas proporções, ninguém escapa, pelo que, toda e qualquer pretensão de se colocar imune à ideologia já se constitui por definição em uma postura ideológica. A própria forma de se constituir a razão entre realidade e consciência se dá por meio de contradições entre conteúdo e forma e, portanto, não estará livre de operações ideológicas.

A concepção hegeliana da idealidade, de forma alguma se desenha acima da realidade ou anterior à ela; são momentos que se supressumem na constituição concreta (mediatizada) do real que, por ser concreto pelo fato de ser um condensado de mediações, carrega uma racionalidade imanente (o que ele chama de espírito) produzida simultaneamente como saber (*Wissen*) e agir (*Thuns*) disparados no processo de trabalho como atividade consciente objetiva. Hegel é categórico ao apontar na Lógica do primeiro volume da *Enciclopédia* que, **“Uma tal idealidade ao lado, ou, mesmo, também acima da realidade, de fato seria apenas um nome vazio.** Mas a idealidade só tem um conteúdo enquanto ela é idealidade de algo: esse Algo porém não é simplesmente um indeterminado este ou aquele, mas é o ser-aí determinado enquanto realidade [...]” (HEGEL, 1995c, p. 194, grifo meu).

O próprio Marx demonstra fragilidades quanto à concepção hegeliana da idealidade. Ao acusar Hegel de logicismo abstrato¹⁶⁷, ele reduz a ideia (*Idee*) à representação e o espírito (*Geist*) à volitação abstrata em sentido comum; entretanto, só pôde elaborar a sua crítica por meio de ideias, de palavras escritas e faladas, isto é, da linguagem; assim como acabou por reproduzir a lógica do espírito na busca de descrever o complexo movimento do capital – deste último aspecto tratamos bem mais a frente (terceira seção deste capítulo). Mais do que isso: sua

¹⁶⁵ Tradução do presente autor: “Existem duas formas de objetivismo e, portanto, nesse aspecto, dois tipos de ideologia. Um deles é o ‘objetivismo idealista’, que sublinha as bases lógicas, intelectuais ou linguísticas do discurso e, ao mesmo tempo, assume como certa a ‘base material’ ou sociológica do falante. O segundo é o ‘objetivismo materialista’, cuja atenção está concentrada na base sociológica do falante, mas oculta a natureza do discurso ou da teoria como fundamentados na linguagem, dependente dela. Apesar de todas as críticas à ideologia, o marxismo não transcende toda a ideologia. A crítica da ideologia realizada pelo marxismo iluminou claramente os limites de uma forma de ideologia, aquela baseada no objetivismo idealista; mas o marxismo também engendrou um objetivismo materialista, e permanece ligado a não-reflexividade específica, linguística, de uma ideologia materialista.”

¹⁶⁶ Não é caso aqui de enveredarmos pela tipologia sob a qual Gouldner divide a ideologia em dois tipos. Apesar desta esquematização fazer sentido, não diz respeito a nossa abordagem neste momento. Interessa-nos apenas a questão do que ele certamente identifica como “objetivismo”.

¹⁶⁷ Explicamos melhor essa questão logo mais a frente.

teoria ganhou realidade e se tornou um movimento político global e que ganhou o mundo provocando revoluções por meio dessa propriedade complexa da ideia – assim como elaborada por Hegel – que denominamos como produção de realidade que capta e exterioriza nas formas da linguagem a racionalidade imanente dos fenômenos entre conteúdo e forma, captação que, não raro, facilmente incorre em operações ideológicas.

A poderosa retórica encontrada em *Das Manifest der Kommunistischen Partei*: „Eins Gespenst geht um in Europa [...]“ [“Um espectro ronda a Europa...”] (MARX; ENGELS, 2016, p. 129, tradução do presente autor), apesar de toda crítica marxiana à questão de uma apontada primazia da idealidade em Hegel, é contraditoriamente sintomática da presença hegeliana na própria obra de Marx enquanto produto da crítica à Ideia (*Idee*) – se de forma deliberada ou não, nunca saberemos. Mesmo na sua crítica, Marx não escapou à astúcia da razão, e foi apanhado pelo objeto que criticava: o sistema hegeliano; embora logrou avanços inquestionáveis na atualização deste para o seu tempo, conforme apresentamos em nossa exposição. A questão em tela se torna ilustrativa à medida que, por exemplo, o comunismo, que inicialmente apenas pairava como um fantasma sobre o velho continente, se tornou uma realidade que dividiu o mundo e ainda soçobra em alguns poucos países até hoje não apenas por força de uma representação teórica, mas pela complexa relação entre as condições objetivas dos trabalhadores e a forma como estas condições passaram a ser vivenciadas após o contato consciente com os fundamentos das ideias comunistas elaboradas por Marx e Engels a partir da crítica da economia política – o que inclui a própria crítica da ideologia.

O *Manifesto do Partido Comunista* despertou uma consciência crítica de si nos trabalhadores, que lhes revelou a verdade da razão social imanente à relação entre capital e trabalho como uma totalidade dividida em classes sociais (burguesia e proletariado), o que também pode ser antevisto na *Fenomenologia do Espírito*, primeiramente na dialética do senhor do escravo – guardadas as devidas reservas, como vimos –, assim como também na discussão entre a consciência de si (*Selbstbewusstsein*) e a razão (*Vernunft*) na ontologia hegeliana. Foi pela força da ideia (*Idee*) em sua concepção dialética que o marxismo se tornou o espírito (*Geist*) crítico de toda uma época, justamente quando submete à crítica o espírito do seu tempo, ou seja, a razão social imanente à sociabilidade moderna que se totaliza na relação social que se constitui enquanto a potência econômica que a tudo domina: o capital. E neste ponto é que julgamos necessário se posicionar diante de parte da crítica marxiana a Hegel e algumas das suas refrações. Vejamos: mesmo carregada de elementos críticos à ideologia – neste caso, à ideologia do outro, da classe a qual se opõe, a burguesia –, foi tornando-se ideologia que a teoria da luta de classes e o comunismo passaram a ser vivenciados como uma realidade

consciente e provocaram transformações no mundo. Essa mediação ocorre exatamente pela concepção dialética da ideia enquanto processo e unidade na produção da realidade como vivência subjetiva e objetiva da racionalidade imanente ao conteúdo das relações sociais que constituem o próprio real. A exploração do trabalho pelo capital e a luta de classes, que antes passavam completamente despercebidas e naturalizadas pela ideologia burguesa, são expostas à luz do dia e se tornam reais para a consciência dos trabalhadores por meio de operações disparadas pela ideia não apenas como representação imediata e abstrações vazias, mas sobretudo pela crítica extraída das mediações que constituem a realidade concreta vivenciada pelos trabalhadores – o que levou o marxismo inevitavelmente também às operações ideológicas¹⁶⁸. Isso levou um grande número desses trabalhadores a enxergarem, mesmo que idealmente, uma outra sociedade possível a partir da transformação da sociedade burguesa: a utopia comunista.

O trabalhador emancipado, nem que apenas em sua consciência, “enxerga” virtualmente a sociedade comunista na sociedade capitalista, assim como podemos “enxergar” a árvore ainda tendo diante nós apenas a semente. E mais: não apenas “enxerga”, mas se torna possível vivenciar aquilo como uma realidade, como algo real, mesmo que, em larga medida, seja constituído muito mais por uma dimensão de virtualidade. Entretanto, pela força da ideia se torna uma realidade a ser vivenciada, mesmo que apenas como uma busca ou uma bandeira a ser defendida – que não é pouca coisa, posto que essa situação adquiriu estatura política de revolução em várias partes do mundo.

Neste processo de interação entre o conteúdo das ideias marxistas, de um lado, e de outro, a forma como as condições objetivas da sociedade moderna passam a ser vivenciadas pelos trabalhadores, a teoria da luta de classes entre burguesia e proletariado – por sinal, o primeiro tópico do *Manifesto do Partido Comunista (Bourgeois und Proletarier)* – se tornou uma realidade capaz de mover uma força material a ponto de mobilizar pessoas subjetivo e objetivamente; ou seja, se tornou uma ideia concreta no seu tempo como processo e unidade entre objetividade e subjetividade, assim como na concepção encontrada na dialética hegeliana. O espectro que rondava a Europa disparou revoluções inteiras e para além das fronteiras europeias. Aquilo que era apenas virtualidade teórica, se tornou real e transformou o mundo, justamente por ser uma teoria fundamentada em uma crítica verossímil da própria realidade da qual emerge como uma forma de consciência. Talvez não da maneira vislumbrada por Marx e

¹⁶⁸ A partir deste fato, pode-se questionar a possibilidade de uma ideologia crítica. No entanto, não é caso de dar conta disso neste trabalho.

Engels, mas sabemos que o mundo não foi mais o mesmo após o *Manifesto do Partido Comunista*.

Então, por que afirmar o ser social como uma atualização da figura geral do “ser consciente” (*bewusste Sein*) elaborada por Hegel? A resposta começa pela compreensão desse debate encabeçado por Marx, que tem sua gênese no sistema hegeliano como uma fenomenologia da consciência (*Bewusstsein*) que se produz, se percebe e se auto-examina a partir da sua própria condição universal constituída no espírito como a racionalidade imanente à própria realidade enquanto produto da urdidura entre trabalho e linguagem. Esse processo se manifesta subjetivo e objetivamente na forma ideia enquanto uma totalidade vivida entre rupturas e continuidades por meio da qual a consciência reconhece seu próprio mundo como real.

O sentido certo de falar em ser social se ampara no fato de dar ênfase e centralidade ao movimento histórico de que a racionalidade objetiva (espírito) do ser consciente, desenhada por Hegel, se constitui socialmente. Este último, apesar de reconhecer e delinear na consciência (*Bewusstsein*) a figura geral do caráter social do ser consciente (*bewusste Sein*), se concentrou no movimento lógico da racionalidade imanente por ele identificada no espírito (*Geist*), assim como no seu movimento lógico delineado na Ideia (*Idee*). E ao “se libertar do espírito” – embora sem abandonar o seu esquema (onto)lógico –, Marx realmente atualiza e supera dialeticamente (pois não a abandona, como veremos na terceira seção deste capítulo) a ontologia hegeliana de forma genial e certa no que diz respeito ao acesso ontológico-dialético para compreender aquelas mediações não vivenciadas nem examinadas por Hegel: a relação entre capital e trabalho na modernidade.

Há uma passagem em *A Ideologia Alemã* – obra imediatamente posterior àquela na qual encontramos a elaboração do *gesellschaftliche Wesen* (ser social) – na qual fica evidente nas próprias palavras de Marx o arremate definitivo à questão entre ser consciente e ser social: „*Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sei der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess*“ [“A consciência não pode jamais ser outra do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” – tradução do presente autor] (MARX; ENGELS, 2016, p.42, edição alemã). Devemos tomar cuidado com o termo *wirklicher* (real) usado para se referir à vida em sua dimensão concreta, ou seja, o “processo de vida real” (*wirklicher Lebensprozess*). Esta palavra não se refere à realidade fenomênica em sua aparência, para o que em alemão teríamos o uso do termo *reelle*, que diz real em sentido comum. Ao contrário, quando Marx usa o termo *wirklicher*, claramente se refere à realidade mediatizada que, na filosofia hegeliana, em contraponto à *Realität* (realidade fenomênica), atende pelo

termo *Wirklichkeit*, que significa rigorosamente “realidade efetiva” ou mediatizada, não raro traduzida como “efetividade” entre os estudiosos de Hegel. Isso denota uma realidade desvelada em suas mediações entre aparência (*Schein*) e essência (*Wesen*); posto que, para Hegel, a essência se revela na *Wirklichkeit*. Portanto, ao utilizar o termo (*wirklicher*) derivado de para se referir à vida real, podemos concluir que Marx se refere claramente à vida real como uma totalidade (*Totalität*) mediatizada que envolve sobretudo aquilo que acontece para além da realidade imediata (*Realität*); e esta totalidade ele sintetizou no termo *gesellschaftliche Wesen*, que traz uma vinculação conceitual evidente com o ser abordado para além da sua aparência (*Schein*), isto é, também e sobretudo em sua essência (*Wesen*), que Marx situa nas relações sociais desvendadas criticamente em suas mediações (*Vermittlungen*) entre a realidade imediata (*Realität*) e a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O real (*wirklicher*) que interessa a Marx é o mesmo sobre o qual se debruça Hegel: é a realidade efetiva (*Wirklichkeit*), e não apenas a aparência da realidade imediata (*Realität*). Neste traçado identificamos o nervo ontológico da rota teórico-metodológica para elaboração da crítica à ideologia como uma crítica da realidade para além da sua aparência.

Entrementes, dissemos que o movimento que desenhamos a partir do esquema da relação como interação entre conteúdo e forma, entre realidade e consciência carrega um aspecto ontológico fundamental urdido na unidade dialética entre trabalho e linguagem: trata-se do fato de que todo esse processo e produção de realidade só ocorre sendo dito. E por isso a linguagem apresenta um estatuto ontológico de igual peso ao trabalho. Sem inferências de causa e efeito, de sujeito e predicado, trabalho e linguagem ocorrem juntos e simultaneamente ou não estamos falando da realidade humana. Seja na forma de discursos ou imagens, desde a sua constituição ontológica, a virtualidade da ideia como processo e como unidade subjetiva-objetiva é o nosso modo de estabelecer o real racionalmente e mediatizado – o que significa dizer constituído de uma razão imanente –, perfazendo assim aquilo que denominamos de realidade para além daquilo que aparece na realidade superficial.

Em termos globais, o ser social fabrica sua própria realidade na forma de produtos objetivos e subjetivos a partir do trabalho e da linguagem, constituindo-se assim, como uma complexa totalidade de mediações. Como resultado da interação entre trabalho e linguagem, e do seu movimento global alcançado no todo é que se faz o mundo humano em sua realidade efetiva como um ser, que é social precisamente porque a racionalidade objetiva por meio da qual se constitui a sua realidade detém um caráter produzido socialmente. Sabemos que desde as épocas mais remotas a interação realidade e consciência produz fantasia, ilusões e todo tipo de elaborações acerca da vida. A forma ideologia surge exatamente como a mediação por meio

da qual a ideia exterioriza socialmente na linguagem a forma como os indivíduos em sociedade vivenciam na realidade imediata (*Realität*), a racionalidade imanente ao seu processo de vida real (*wirklicher Lebensprozess*) – determinado pela sua essência (*Wesen*) como realidade efetiva ou mediatizada (*Wirklichkeit*) – desenvolvido no e pelo o processo de trabalho, que somente se realiza sendo dito. Para o sujeito, todo esse processo se constitui consciente por meio da ideia como processo e unidade; e é aí que temos a contextura ontológica na qual entra em cena a forma ideologia.

1.1 Os *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* e *A Ideologia Alemã*

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx confessa o embate demarcador em seu itinerário intelectual, advindo do acúmulo teórico nos anos de estudo do sistema hegeliano, que permitiu irromper na crítica da dialética e da filosofia hegelianas, a partir de fundamentos ontológicos elaborados a partir da própria ontologia de Hegel, a saber: a concepção da vida humana totalizada no ser social (*gesellschaftliche Wesen*) formado no e pelo trabalho (*Arbeit*) enquanto essência (*Wesen*) objetiva daquele ser genérico (*Gattungswesen*) desenhado anteriormente na fenomenologia hegeliana. A partir da crítica à concepção hegeliana do ser humano enquanto (auto)atividade, Marx recupera a questão do trabalho como sua essência genérica historicamente desenvolvida.

A sociedade moderna tem como uma marca histórica essencial na sua constituição ontológica a partir da relação entre realidade e consciência, o trabalho alienado ou trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*), pelo que inevitavelmente se aprofunda ainda mais o nosso vínculo teórico com Marx, sobretudo no sentido de atualiza-lo. Para isso, vejamos alguns dos elementos fundamentais que ele nos traz enquanto fonte de concepções mais gerais na consolidação do nosso acesso ontológico, das quais, inicialmente, destacamos duas principais:

a) Nos *Manuscritos* de 1844 ele observa: „ist [...] die Tätigkeit meines allgemeinen **Bewusstsein** – als eine solche – mein theoretisches Dasein als **gesellschaftliches Wesen**. [...] Das Individuum ist das **gesellschaftliche Wesen**¹⁶⁹“ (MARX, 2014, p. 67, grifo meu). Marx

¹⁶⁹ “[...] a atividade da minha consciência universal – como tal – é minha existência teórica enquanto ser social. [...] O indivíduo é o ser social”. Permita-nos o leitor, mas justificamos o uso do texto original aqui no sentido de dar maior profundidade na fundamentação da nossa argumentação conceitual junto à elaboração marxiana.

estabelece ligação ineliminável entre consciência e ser social. Ele atualiza a noção genérica de Hegel do ser consciente (*bewusste Sein*), realinhando a consciência (*Bewusstsein*) na constituição global do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) como um Todo (*Ganze*), por meio da qual construímos nossa própria realidade sempre como Relação (*Verhältnis*)¹⁷⁰ – diretriz claramente herdada da dialética hegeliana. Neste aspecto, a nossa atualização realizada ainda em Hegel no diálogo com as refrações epistemológicas advindas da física atômica, se firma com o seguinte desenho: essa concepção da consciência sempre como relação, se constitui historicamente como interação enquanto grupos de mediações (*Vermittlungen*), e não grupos de objetos isolados que se contrapõem ao sujeito estabelecendo oposições ou dualismos engessados na pura reflexão com sua lógica dura, como vemos de Descartes a Kant. O resgate da dialética hegeliana atualizada pela crítica marxiana, assim como a ponderamos, nos permite compreender que a lógica de tais mediações (*Vermittlungen*) é marcada pela razão (*Vernunft*) em sua negatividade dialética, pois é lógica imanente ao ser social (por isso é uma lógica consignada à uma visão ontológica) e marcada por contradições características do movimento (*Bewegung*) histórico real (*wirklicher*) mediatizado deste próprio ser que somente se faz consciente socialmente. Por isso, reforçamos a reivindicação hegeliana no plano do conceito (*Begriff*) da negatividade por meio da qual, as categorias que representam as formas e conteúdos sociais, se afirmam pela sua própria negação (contradição) entre a aparência (*Erscheinung*) da realidade imediata (*Realität*) e sua efetividade (*Wirklichkeit*) como essência (*Wesen*) mediada pela reflexão (*Reflexion*) da razão (*Vernunft*). Isso nos permite compreender que, sob essa perspectiva dialética, o lógico (*der Logische*) se dá a partir do ser revelado no discurso (*Logos*) pelo pensamento que pensa a si mesmo por meio de determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*)¹⁷¹ que se elevam do abstrato ao concreto pensado;

b) Destacamos também a certa síntese encontrada em uma anotação de Marx para *A ideologia alemã*, na qual o mesmo faz uma referência clara e evidente à noção de atividade (*Tätigkeit*) como relação dinâmica e determinante para a consciência (MARX; ENGELS, 2007, p. 35, nota de rodapé): “Minha relação (*Verhältnis*) com meu ambiente é minha consciência”. Assim como já elaboramos na ontologia hegeliana e também identificamos no trecho supracitado de 1844, também para Marx, o termo *Verhältnis* (Relação) é chave na questão de

¹⁷⁰ Gatilho para a segunda concepção geral que destacamos em seguida (vide item “b”).

¹⁷¹ Segundo Inwood, para Hegel (1999), as *Reflexionsbestimmungen* (“Determinações-da-reflexão”) são “aquelas determinações que constituem a essência das coisas e são geradas por, e/ou acessíveis à reflexão, e são consideradas na Doutrina da Essência, a segunda seção da Lógica” (1997, p. 120).

compreender a consciência como movimento interativo com o seu ambiente, e não como coisa autônoma e separada, nem como objeto isolado. Dentro deste arco teórico-metodológico, elaboramos a seguinte compreensão que nos serve de base: sob a lógica social da mercadoria, os produtos da relação (*Verhältnis*) entre realidade e consciência enquanto interação ativa, ganham força real nas formas e conteúdos sociais que se entrecruzam nas relações sociais expressando-se pela linguagem. A consciência não poderá mais ser concebida como uma instância isolada na pura subjetividade, mas sempre como relação (*Verhältnis*) socialmente ativa (interação) do indivíduo com sua vida concreta atravessada pelas tramas da linguagem. Esta última enquanto expressão prática daquilo que formulamos como interação realidade e consciência.

1.2 A concepção dialética da ideia hegeliana atualizada em Marx entre o trabalho e a linguagem

Como observou Marshall McLuhan: “O poder da voz em moldar o ar e o espaço em formas verbais pode ter sido precedido de uma expressão menos especializada de gritos, grunhidos, gestos e comandos, de canções e danças.” (2005, p. 98). Ou como brilhantemente descreveu Marx em clara alusão terminológica a Hegel: “O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Ao ser falada e vivenciada, a ideia não se reduz à idealidade como mera representação (*Vorstellung*), mas se constitui dotada de materialidade mediatizada pela linguagem enquanto a forma por meio da qual o conteúdo das relações sociais é vivenciado sendo dito. Em nossa concepção dialética, que atualiza Hegel e Marx, não como apenas como uma forma de vivenciar concretamente as relações sociais (o que já denota um caráter concreto mediatizado), há também uma materialidade real (*wirklicher*) e física na ideia, embora igualmente mediatizada, e jamais dada diretamente, à medida que a idealidade se constitui dialeticamente por meio da linguagem sendo dita “sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons...”, como descreve o próprio Marx.

A linguagem é a existência real da consciência como interação criativa com a realidade, que se materializa em discursos e imagens socialmente necessários e constituintes do nosso modo de ser. E o nosso modo de ser se constitui justamente pela forma como vivenciamos o

conteúdo das relações sociais estabelecidas historicamente. Na sua generalidade, a linguagem se configura em uma prática social na qual os seres humanos, por meio da ideia, não somente expressam e organizam representações acerca do conteúdo das relações sociais a partir das mediações próprias à interação realidade e consciência, mas sobretudo produzem e vivenciam de forma ativa esse conteúdo. Por meio da linguagem enquanto expressão prática e objetiva da forma ideia, a racionalidade imanente (virtualidade) ao real em sua essência é capaz de se materializar como discursos, imagens, atitudes, ação e interação entre os indivíduos concretos e suas relações estabelecidas em sociedade. E isto se dá na urdidura entre o trabalho e a linguagem enquanto uma contradição em processo entre objetividade e subjetividade como fundamento essencial da interação realidade e consciência. Essa unidade dialética é o que constitui o real enquanto realidade consciente que se produz à medida que também é simultaneamente vivenciada pelos indivíduos.

Na direção destes processos está implicada a formação da consciência inseparável da realidade. A linguagem aparece eivada de contradições advindas da própria condição vital do indivíduo em sociedade. E o problema da ideologia, como forma social ativa, se revela então, não apenas como um problema pertencente puramente ao campo da subjetividade ou de uma suposta “falsa consciência”. Ao contrário, a própria dinâmica das relações sociais capitalistas se constitui por mediações situadas na linguagem enquanto expressão da ideia como forma da consciência vivenciar sua própria realidade simultaneamente como processo e resultado. Henri Lefebvre, em sua obra, *Sociologia de Marx*, de 1968, traz um gancho fundamental à nossa elaboração a partir de Hegel – não sem também submetê-lo à crítica.

O que os homens dizem vem da práxis: do trabalho e da divisão do trabalho, dos atos e das lutas reais. Mas tudo o que eles fazem só entra na consciência passando pela linguagem, sendo dito. As ideologias constituem a mediação entre a práxis e a consciência (isto é, a linguagem). Mediação que pode também servir de anteparo, de obstáculo, e bloquear a consciência (LEFEBVRE, 1968, p. 52).

Na dialética do seu movimento urdido junto ao trabalho, a linguagem em sua manifestação objetiva, se constitui enquanto processo e unidade mediatizados na forma ideia por meio de dois aspectos gerais: (i) como conteúdo, seja enquanto a língua falada (“camadas de ar em movimento”) capaz de representar a realidade como *Logos*, isto é, como discurso do “animal que fala” aristotélico (*zôon lógon échon*)¹⁷², ou na representação em símbolos, imagens

¹⁷² De acordo com o Prof. Carlos Eduardo B. de Souza (2014), da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), “A filosofia grega estabeleceu dois requisitos para a atribuição de racionalidade: (i) somente animais

e ideias acerca das coisas e relações sociais. Esse aspecto genérico do conteúdo do discurso e das representações corresponde à noção do senso comum das “ideias”, não raro, também reproduzida no *lócus communis* como “ideologia” ou “ideologias”¹⁷³; (ii) como a forma de vivenciar a racionalidade imanente (o espírito) enquanto dimensão de virtualidade do real produzida objetivamente no processo de trabalho transpassado pela subjetividade da ideia. Neste aspecto, a linguagem se põe enquanto expressão prática da consciência que corresponde à concepção dialética da ideia, isto é, não apenas como conteúdo (i), mas sobretudo como formas de vivenciar (ii) este conteúdo que, importa ratificar, também se constitui enquanto uma racionalidade imanente aos processos e relações sociais. A partir da concepção dialética da ideia, a realidade, ao nível das mediações por meio das quais se constitui ontologicamente entre conteúdo e forma na relação sujeito-objeto, se constrói subjetivamente nas manifestações objetivas do ser social à medida que se faz consciente por meio da linguagem, isto é, “sendo dita”, mas não exatamente conforme aponta Lefebvre. Antes de adentrarmos rigorosamente em nossa divergência com o francês, para não cometermos injustiças, é importante ressaltar que o próprio Lefebvre, em obra posterior a essa supracitada, intitulada *Lógica formal/lógica dialética*, de 1969, demonstra ter domínio da complexidade deste aspecto na dialética hegeliana, ao seu modo e sem poupar, tanto o empirismo quanto o racionalismo, de uma crítica cerrada.

Para um empirista, não pode haver loucura maior que a de Platão, ao tomar a ideia geral – esse pálido decalque, essa silhueta sem cor, esse esquema sem vida – como uma realidade absoluta. O empirista vê a cor, a vida, o concreto, no sensível e no individual, no imediato. As ideias, a razão, o espírito, são abstrações realizadas, palavras às quais – mediante um preconceito que se converteu em hábito – empresta-se um sentido superior. O empirista, por temperamento, é ao mesmo tempo nominalista e cético. O empirismo desenvolveu-se, historicamente, sobretudo na sociedade inglesa dos séculos XVII e XVIII, que era uma sociedade individualista e realista no sentido

dotados de razão podem refletir e deliberar sobre ações e, (ii) somente animais com habilidade linguística podem expressar pensamentos (ζώων λόγων ἔχων). Dentre todas as espécies animais, o *Homo Sapiens* parece ser a única capaz de satisfazer aos dois requisitos. Há ainda a imagem impregnada em nossa história de que o homem é um animal político (*zoon politikon*). [...] A visão aristotélica sobre a natureza humana influenciou os autores medievais que traduziram o grego ‘zoon lógon echon’ para o latim como ‘animal rationale’. Sêneca escreveu em *Epistulae morales ad Lucilium Letter XLI, 8*: ‘rationale enim animal est homo’, ou, ‘pois o homem é um animal racional’. Boécio, por sua vez, reforçou a ideia: ‘persona est rationabilis naturae individua substantia’, ou ‘pessoa é uma substância de natureza racional’, e acrescentou que o arbítrio é a base da racionalidade”.

¹⁷³ Um exemplo emblemático deste uso recorrente e muito comum do termo ideologia aparece nas discussões disparadas no Brasil acerca da polêmica em torno da “ideologia de gênero”. O fato político produziu toda uma celeuma envolvendo as ideias da filósofa Judith Butler, autora da obra *Problemas de Gênero* (2017), a partir da qual é tachada pela mentalidade reacionária e incauta brasileira de “ideologia de gênero” em sentido pejorativo e “desvirtuante” do moralismo autoritário assentado no imaginário popular do(a) brasileiro(a). Sobre essa questão, é possível se apropriar da opinião da própria autora em um artigo publicado na Folha de São Paulo, por ocasião da sua visita ao Brasil em 2017. Disponível em: << <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml> >> Acesso em: 13. agosto. 2018.

comum da palavra; o ceticismo dos empiristas foi um meio de crítica e de luta (correspondendo ao materialismo dos Enciclopedistas franceses) contra os escolásticos e a teologia medieval (Hobbes, Locke, Hume, etc.). **Segundo os empiristas, o concreto (o sensível, o individual) se mantém fora do abstrato. Será que resolveram o problema ao inverterem os seus termos?** O empirismo levado a suas extremas consequências desembocou na negação da ciência através da negação do conceito em geral, de toda ideia geral e mesmo de qualquer existência objetiva além das sensações experimentadas. Qual a vantagem real dessa posição diante do aristotelismo, que acreditava na ciência, mas a colocava-a fora do concreto? “Se o verdadeiro é abstrato, ele é o não-verdadeiro”, observa admiravelmente Hegel. Se subsiste a separação entre abstrato e concreto, pouco importa que se faça do abstrato uma realidade superior, ou um debilitamento e um resíduo do concreto. **A questão começa a se esclarecer quando se observa que o verdadeiro concreto não reside no sensível, no imediato. O sensível é, num certo sentido, a primeira abstração.** Sensação e percepção separam do objeto um dos seus aspectos: sua relação conosco, o lado que nos importa e nos toca neste instante. A sensação atinge seres individuais e não os apreende isoladamente, mas já num conjunto, numa relação prática com o sujeito ativo. O sensível é também, num outro sentido, o primeiro concreto – e, simultaneamente, num outro sentido, o primeiro grau de abstração. Não representa mais que uma apreensão global, confusa, não analisada e “sincrética” [...] do real concreto. **Por conseguinte, permanece abstrata** (LEFEBVRE, 1995, p. 111, grifo meu).

Com razão, na obra de 1969 (*Lógica formal/lógica dialética*), Lefebvre distingue a dialética hegeliana de forma certa, tanto do racionalismo quanto do empirismo, assim como do idealismo que precedeu Hegel. Nesta direção, ele delinea de maneira primorosa a dialética hegeliana em seu proceder teórico-metodológico:

Concreto e abstrato não podem ser separados; são dois aspectos solidários, duas características inseparáveis do conhecimento. Convertem-se incessantemente um no outro; o concreto determinado torna-se abstrato; e o abstrato aparece como concreto já conhecido. Penetrar no real é superar o imediato – o sensível – a fim de atingir conhecimentos mediatos, através da inteligência e da razão. Esses conhecimentos mediatos são pensamentos, ideias. O empirismo tem razão ao pensar que se deve partir do sensível, mas erra quando nega que seja necessário superar o sensível; o racionalismo tem razão em crer nas “ideias”, mas erra ao substancializa-las metafisicamente, situando-as fora do real que elas conhecem. Penetrar no real, portanto, é atingir pelo pensamento um conjunto cada vez mais amplo de relações, de detalhes, de elementos, de particularidades, captadas numa totalidade (Ibidem, p. 112).

O ponto que discordamos do autor francês é quando ele afirma em 1968 (*Sociologia de Marx*) que “...tudo o que eles fazem **só entra** na consciência passando pela linguagem...” (Ibidem, loc. cit., grifo meu). Assumimos a interpretação de que aquilo que os seres humanos fazem somente se realiza efetivamente “sendo dito”; mas isto não é o mesmo que dizer que “**só entra** na consciência passando pela linguagem: sendo dito”. A questão é que ao descrever que

os fatos “entram na consciência” sendo ditos, isto é, passando pela linguagem, pressupõe-se uma temporalidade causal e vetorial (um antes e um depois de forma rígida), a saber: a realidade, como algo primeiramente externo, em um outro momento posterior à sua produção objetiva assentada inicialmente naquilo que “os homens fazem”, adentraria à consciência por meio da linguagem para só então constituir-se subjetividade, ideia ou ideologia. Lefebvre afirma que “O que os homens dizem vem da práxis.” (Ibidem, loc. cit.); ao contrário, nós afirmamos que aquilo que os indivíduos representam, pensam e dizem já se constitui desde e ao longo do processo de autoprodução consciente e objetiva que ele identifica como práxis. A objetividade do ato, do fazer, não pode em momento algum ser despida de subjetividade, isto é, de consciência; por isso, a consciência, como descreve Hegel, se faz presente em todos os momentos do agir (da práxis), tanto no processo como no resultado, embora não de maneira uniforme, ao contrário, ela se auto-examina e se modifica, se adapta ou readapta ao real entre tensões e elisões que subjazem à progressão imanente ao próprio processo de produção da vida real. A realidade humana, seja na produção do seu conteúdo material, seja nas formas de ser vivenciada, já se constitui sendo dita como ideia no seu próprio processo de formação. A linguagem compõe a progressão ativa e imanente à produção da realidade, e assim, jamais adentra a consciência em algum momento posterior; neste sentido, estaríamos ainda separando trabalho e linguagem e, conseqüentemente reproduzindo um resquício da lógica formal à medida que se estabelece uma dicotomia dura e vetorial, ao invés de reproduzir a dinâmica dialética que conforma a razão imanente ao real compreendido no ser humano como auto-atividade.

Nossa divergência com Lefebvre se dá em um aspecto claro e preciso: pelo fato de pensarmos que aquilo que os indivíduos fazem, durante o fazer já se constitui também como linguagem, assim como argumentamos a partir de Hegel durante nossa trajetória até aqui. Neste caso, reconhecemos o mérito de Lefebvre no fino aspecto que ele capta ao observar (em paráfrase): “aquilo que os seres humanos fazem só adentra a consciência por meio da linguagem, isto é, sendo dito”. No entanto, em nossa compreensão, a realidade humana como simultaneamente trabalho e linguagem, já no seu processo de autoprodução concreto e em sua progressão imanente, só se realiza sendo dita, somente assim se torna efetivamente concreta e real; não adentra a consciência sendo dita, mas já se produz como realidade consciente sendo dita. Pode parecer algo sutil, mas essa ressalva implica em uma divergência importante, posto que entendemos não se tratar apenas de algum preciosismo, vejamos: aquilo que Lefebvre claramente percebe entre o sensível e a abstração na segunda obra citada como uma dialética do concreto – assim como elaborada por Kosik, com quem também dialogamos antes de chegar

a Lefebvre –, ele não parece captar entre o trabalho e a linguagem (consciência), que o francês elabora recorrendo ao conceito de práxis. Reiteramos o rigor e o preciso ponto de inflexão da nossa divergência: não separamos o trabalho da linguagem, como acaba por fazer Lefebvre, apesar de demonstrar amplo domínio da dialética. Trabalho e linguagem são coisas distintas, porém, na produção da realidade humana, só acontecem em interação profunda e ininterrupta ou não acontecem na constituição do real – diga-se de passagem: este é o ponto de inflexão ontológica que nos interessa acerca da forma ideologia. Trabalho e linguagem não podem jamais ser separados nem elaborados sob um vetor linear e unilateral no qual um ocorre primeiro objetivamente (no fazer) para então, em um segundo momento o outro se juntar (ou adentrar) ao primeiro subjetivamente (na consciência); são dois aspectos solidários sob um profundo vínculo ontológico-dialético no qual mutuamente se suprassumem; dois momentos inseparáveis na constituição do movimento concreto da realidade humana entre aparência e essência. Mas, obviamente esse movimento não escapa à astúcia da razão.

Se a produção do mundo humano como realidade consciente somente pode ocorrer por meio do processo de trabalho, também o processo de trabalho, no mundo humano, não pode ocorrer sem a linguagem, ou seja, sem ser dito, pelo que encontramos em Hegel, além da razão ontológica situada no trabalho, também a importância da concepção dialética da ideia para este movimento.

Sob a forma ideia, a linguagem já está presente desde o primeiro momento do processo de trabalho e todo e qualquer ato do mundo humano. Portanto, não se trata de algo exógeno à consciência que adentra a ela sendo dito, mas da realidade como autoprodução consciente que somente se constitui sendo dita. A linguagem faz parte da produção objetiva situada no processo de trabalho em seu movimento de progressão imanente. Por isso a ideia não vem depois apenas como representação ulterior, mas já está presente como progressão subjetiva imanente à própria constituição concreta (ontológica) do real. E nisto também fica fácil compreender porque argumentamos que a ideia se constitui não apenas como representação, mas sobretudo como a forma ativa de vivenciar os conteúdos das representações que decorrem do fato que a realidade é carregada de razão imanente produzida a partir da urdidura entre o trabalho e a linguagem. Processo que Hegel sintetizou ao afirmar que o real é racional, e o racional, para ele, é o real (*Wirklich*), ou seja, não apenas realidade imediata (*Realität*) em sua constituição fenomênica, mas sobretudo em sua efetividade (*Wirklichkeit*) situada na essência (*Wesen*) que deve ser buscada nas mediações (*Vermittlungen*) que constituem o real não apenas como objetividade exteriorizada, mas também enquanto racionalidade imanente para além da aparência (*Schein*).

Consideramos que a realidade como unidade entre subjetividade e objetividade passa sempre por uma dimensão de virtualidade que se manifesta objetivamente na e pela linguagem na forma da ideia, pelo que, na modernidade, a elaboração crítica e negativa da ideologia em Marx nos aponta para reconhecer a ideia como virtualidade, e assim coloca-la em seu devido lugar de produto da consciência, que antes de qualquer coisa, é determinada pelo ser social; e não o contrário. Diz ele em dois momentos chaves do seu itinerário intelectual, primeiro em *A Ideologia Alemã*: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94); e mais tarde no “prefácio” de 1859, *Para a Crítica da Economia Política (Zur Kritik der politischen Ökonomie)*: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu **ser social** que determina sua consciência” (MARX, 2005, p. 52, grifo meu). Nesta mesma passagem de 1859, Marx traz o arremate conclusivo da sua problematização entre as formas sociais de consciência (“habitat natural” da ideologia) e o ser social enquanto uma totalidade de relações que ele identifica sua primazia na produção material

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), deve ser procurada na Economia Política. [...] O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, **relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais**. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual (MARX, 2005, p. 52, grifo meu).

Entretanto, não se deve incorrer em alguma elaboração que aponte para uma relação dura de causa e efeito enquanto determinação última da relação entre a consciência e a vida, ou entre a consciência e o ser social, como se a primeira (a superestrutura) apenas decorresse de forma determinista enquanto um resíduo do segundo (que seria a base). Cabe ressaltar que Marx e Engels recusaram peremptoriamente qualquer determinismo econômico¹⁷⁴, embora isso não

¹⁷⁴ Em setembro de 1890, Engels declara seu incômodo com o determinismo econômico, ao escrever a Joseph Bloch: “[...] o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real.

foi suficiente para superar a concepção da ideia meramente enquanto representação do sensível, mesmo que este sensível seja concebido como uma totalidade de relações sociais que em sua aparência carregam mediações com determinações para além do imediato.

A questão detém uma maior complexidade que escapa ao reducionismo da ideia à mera representação encontrado em Marx, apesar de não ter comprometido seriamente o desenvolvimento ulterior da sua investigação: a ideia é representação em seu conteúdo, isto é, como idealidade, que Marx contrapõe à materialidade, reproduzindo um resquício empirista, mesmo que sob uma embocadura dialética. No entanto, rigorosamente, a dialética hegeliana da ideia nos revela que ela não apenas se contrapõe à materialidade, mas também a constitui à medida que carrega uma astuciosa dimensão racional imanente como forma dos indivíduos não apenas representarem, mas sobretudo vivenciarem o conteúdo das relações sociais estabelecidas dotado de razão objetiva em sua realidade, que já desde o seu processo de produção se constitui simultaneamente e de maneira inseparável como material e ideal. Essa concepção transcende o mero representar do sensível conforme explicamos no capítulo anterior, sobretudo quando tratamos da astúcia da razão como nascedouro da forma ideologia. Por isso identificamos a forma ideia uma dimensão de virtualidade real, pois por meio dela, aquilo que virtualmente ainda é apenas razão imanente (espírito), passa a ser reconhecido e vivenciado como real.

É preciso ler e identificar na crítica marxiana, sobretudo no teor da acusação de logicismo abstrato feita à ideia hegeliana, a clara intenção de enfrentamento ao idealismo (sobretudo aquele ainda reprodutor de resquícios da metafísica racionalista) no sentido de trazer a realidade social para o primeiro plano, ao contrário de dar primazia à ideia – acusação feita por Marx a Hegel. Como esclarece Paul Ricoeur, Marx reivindica a primazia da materialidade:

A conotação negativa da ideologia é fundamental porque, segundo esse primeiro modelo, a ideologia aparece como meio geral graças ao qual o processo da vida real é obscurecido. Para Marx, nesse momento, a oposição principal não é entre a ciência e a ideologia, como será o caso mais tarde, mas entre a realidade e a ideologia. Para o jovem Marx, o contrário da ideologia não é a ciência, mas a realidade, a realidade como práxis. As pessoas agem, depois imaginam o que fazem, depois imaginam o que fazem numa espécie de domínio nebuloso. Por isso, dizemos que existe inicialmente uma realidade social em que as pessoas lutam para ganhar a vida, etc. e que é a realidade efetiva, enquanto práxis. Tal realidade é representada, em seguida, no céu das ideias; nele, porém, ela é falsamente representada, como tendo uma significação autônoma, fazendo sentido com base em coisas que podem ser

Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. [...] se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e vazia” (ENGELS; MARX, 1977, p. 34).

pensadas, mas não agidas nem vividas, A crítica da ideologia provém, portanto, de uma espécie de realismo da vida, um realismo prático para o qual a práxis é o conceito oposto à ideologia. O sistema de Marx é materialista no sentido de que ele sublinha que a materialidade da práxis precede a idealidade das ideias. (RICOEUR, 2015, p. 20).

Na conhecida passagem do posfácio da segunda edição d’*O Capital*, escrito em janeiro de 1873, em Londres, lemos uma amostra do que aponta Paul Ricoeur:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado (MARX, 1985a, p. 16).

Todavia, apesar de reconhecermos o mérito inexorável da crítica de Marx, demonstramos que Hegel não dá primazia à ideia, mas a concebe como processo e unidade entre subjetividade e objetividade na composição complexa daquilo que reconhecemos como real e como realidade em seus diferentes níveis, desde a aparência até a essência compondo a totalidade concreta do sujeito-objeto análoga à unidade do espaço-tempo encontrada na teoria da relatividade geral de Einstein. Inclusive, estudiosos contemporâneos de Hegel, a exemplo de Terry Pinkard (2000; 1996) e Robert Pippin (1999), sugerem que a lógica hegeliana pode ser interpretada como materialista, ao invés de idealista – Tony Smith esclarece essa questão no âmbito do estudo de Marx, em clara alusão a estes estudiosos:

Hegel assumes that there is a set of fundamental objective determinations in the world. These objective determinations of the world can be comprehended by the determinations of our thought (our thought is 'at home in the world'). Furthermore, we can think about our thinking and we can construct an ordering of the essential determinations of thought. Since we can comprehend the world, the ordering of the essential determinations of thought will also be the ordering of the essential determinations of world. Hegel's logic appears to be idealist, because it is about the determinations of thought. But it is not really idealistic, because it is based on the materialist premise that these determinations of thought correspond to determinations of reality¹⁷⁵ (MOSELEY; SMITH, 2015, p. 3).

¹⁷⁵ Tradução do presente autor: “Hegel assume que há um conjunto de determinações objetivas fundamentais no mundo. Essas determinações objetivas do mundo podem ser compreendidas pelas determinações de nosso pensamento (nosso pensamento está "em casa no mundo"). Além disso, podemos pensar sobre o nosso pensamento e podemos construir uma ordenação das determinações essenciais do pensamento. Como podemos compreender o mundo, a ordenação das determinações essenciais do pensamento também será a ordenação das determinações essenciais do mundo. A lógica de Hegel parece ser idealista, porque se trata das determinações do pensamento.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, obra hegeliana de linguagem mais acessível (ou menos inacessível), Hegel esclarece de forma límpida essa questão entre realidade e idealidade na sua lógica:

Realidade e idealidade são consideradas muitas vezes como uma dupla de determinações que se contrapõem uma à outra com igual autonomia, e por esse motivo se diz que fora da realidade também há uma idealidade. Ora, a idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito da idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade, posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade. Não se pode acreditar ter dado à idealidade as necessárias honras quando somente se concede que com a realidade ainda nem tudo está dito, mas que se tem de reconhecer fora dela ainda uma idealidade. **Uma tal idealidade ao lado, ou, mesmo, também acima da realidade, de fato seria apenas um nome vazio.** Mas a idealidade só tem um conteúdo enquanto ela é idealidade de algo: esse Algo porém não é simplesmente um indeterminado este ou aquele, mas é o ser-aí determinado enquanto realidade, que mantido firmemente para si não tem verdade alguma (HEGEL, 1995c, p. 194, grifo meu).

Mais uma vez, temos uma complexidade bem maior do que pode aparecer superficialmente: apesar da acusação feita a Hegel, Marx reproduz o seu esquema teórico-metodológico, só que, no lugar da ideia, o materialismo marxiano coloca a própria realidade como atividade consciente objetiva, isto é, como práxis; porém, paradoxalmente, essa já era a arquitetura da ontologia hegeliana¹⁷⁶, que fica claro e evidente, desde que se tome a adequada e complexa concepção dialética da ideia, que é muito mais do que “...o material transposto para a cabeça do ser humano...” (MARX, 1985a, p. 16). Neste ponto é que identificamos o problema na crítica de Marx: a questão é que, aquilo que Hegel denomina de ideia não se refere puramente à idealidade enquanto produto da mente humana como mera representação imediata oriunda da “transposição do material para a cabeça do ser humano” conforme explana Marx, mas, ao contrário, corresponde ao processo profundo de produção da realidade humana como autoprodução consciente e objetiva dotada de racionalidade imanente (espírito) enquanto uma dimensão de virtualidade real que tem sua razão objetiva decorrente da urdidura entre o trabalho e a linguagem.

Mas não é realmente idealista, porque se baseia na premissa materialista de que essas determinações do pensamento correspondem a determinações da realidade.”

¹⁷⁶ Pode-se questionar: Marx não teria compreendido adequadamente a concepção da Ideia em Hegel? Talvez, mas nunca saberemos ao certo. Por sua vez, não é isso que nos interessa investigar, pois nos parece objeto de um imbróglie bizantino, apesar de, não raro, alguns setores do marxismo apreciar esse tipo de querela. Desviamos desta inutilidade, sobretudo porque não se trata de uma crítica pessoal, mas apenas das diferentes leituras acerca do legado marxiano enquanto obra escrita e o que essa obra ainda tem a dizer que possa contribuir para a compreensão do nosso tempo.

Não foi sem razão que se compreendeu a diferença da natureza e do espírito de modo que se pudesse reduzir a natureza à realidade, e o espírito, como à sua determinação fundamental. Ora, a natureza não é justamente alguma coisa de firme e de acabado para si mesma, que portanto poderia subsistir sem o espírito; mas só no espírito ela chega à sua meta e à sua verdade. **Igualmente o espírito, por sua parte, não é simplesmente um Além abstrato da natureza; mas só é verdadeiro e verificado como espírito na medida em que nele contém a natureza como suprassumida** [aufgehoben] (HEGEL, 1995c, p. 194, grifo meu).

O espírito não é a causa nem o efeito formal da materialidade, é mais complexo: o espírito enquanto racionalidade imanente (consciência geral que decorre socialmente de todos e de ninguém individualmente) se constitui a partir da natureza suprassumida; o que só ocorre a partir do agir humano no mundo (trabalho), que põe a negatividade dialética como atividade consciente objetiva (práxis), mas sobretudo como realidade consciente (dotada de razão imanente), tanto no conteúdo objetivo das coisas e relações sociais (espírito) quanto na forma como essas relações são vivenciadas (ideia). Por isso Hegel é o primeiro a situar a razão ontológica do ser humano no trabalho – como bem reconhece Marx.

Neste sentido, a ideia, além de processo é também a unidade mediatizada que diz respeito ao sujeito que não apenas percebe subjetivamente o real, mas sobretudo o percebe porque o produz objetivamente (razão objetiva); mais do que percepção, é imersão e vivência permanente (razão subjetiva). O sujeito não percebe o objeto apenas como algo material e “transposto para a sua cabeça”, mas sobretudo como realidade que se realiza na vivência da racionalidade imanente ao conteúdo objetivo das relações sociais que constituem o real, razão esta produzida pela atividade deste próprio sujeito, mesmo que sob rupturas e continuidades, tensões e elisões inerentes ao processo dialético de constituição do real a partir do trabalho e da linguagem.

O esquema de Marx, apesar de certo e indispensável em sua crítica, ainda repõe vestígios da lógica tradicional ao reproduzir o esquema de que o material precede o ideal amparado em uma concepção da ideia como mera representação (*Vorstellung*); embora, isso não impede contraditoriamente de captar o nervo da dialética hegeliana, a exemplo do movimento do conceito entre o espírito e a ideia tal qual como aparece na análise marxiana do movimento avançado do capital em sua obra madura¹⁷⁷. De modo geral, a conotação negativa da ideologia, como aponta Ricoeur, se mantém como um ponto chave na problematização

¹⁷⁷ Acerca disto, apesar de discutirmos de maneira mais rápida adiante, também tratamos em pormenores na última seção deste capítulo.

constituente da crítica marxiana. Muito antes da elaboração mais madura encontrada no “Prefácio” de 1859 (conforme já citamos), é em uma passagem d’*A Ideologia Alemã*, que sabemos ser uma obra oriunda de um conjunto de rascunhos sem pretensões de publicação, onde admiravelmente encontramos uma elaboração bem detalhada com relação à ideia, do argumento que servirá de diretriz a todo o empreendimento crítico de Marx mais tarde apresentado em *O Capital*, mesmo que ainda reduzindo a ideia à representação (*Vorstellung*) e ao representar (*Vorstellungen*) – passagem na qual lemos a afamada metáfora com a câmara escura:

A produção de ideias, de **representações** (*Vorstellungen*), da consciência, está em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o **intercâmbio material** dos homens, com a linguagem da vida real. O **representar** (*Vorstellen*), o pensar, o **intercâmbio espiritual** dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94; 2016, p. 42, grifo meu).

Importa destacar que é preciso conceber dialeticamente a ideia não apenas como produção de representações (*Vorstellungen*) enquanto emanação direta do comportamento material dos indivíduos, mas enquanto produção de realidade a partir da urdidura entre trabalho e linguagem. Para isso, é necessário aprimorar a própria crítica marxiana à dialética hegeliana, por meio do resgate do próprio rigor dialético que, no aspecto da concepção dialética da ideia, apresenta claro déficit em Marx. Não se trata de que do comportamento material emana diretamente o pensar e o representar, mas que o “comportamento material” se constitui simultaneamente enquanto materialidade e idealidade, como comportamento dotado de consciência, e jamais apenas como primeiramente comportamento material, do qual em seguida emana a representação.

Essa produção de realidade se dá como razão social imanente, tanto à materialidade (razão objetiva) quanto à idealidade (razão subjetiva), que não podem ser separadas e opostas uma à outra, salvo sob o véu ideológico. A razão objetiva (o trabalho) se move no conteúdo das relações sociais, ao passo que a razão subjetiva (a ideia) se realiza na forma como os indivíduos vivenciam essas relações sendo ditas. Nesta dialética entre conteúdo e forma se constitui aquilo que reconhecemos e vivenciamos como real: a realidade dotada de consciência (humana

justamente por ser consciente); não foi por acaso que na história do pensamento, a filosofia frequentemente distingue o ser humano dos animais apenas pela consciência de maneira isolada, idealista e até metafísica. A contribuição de Marx é importante e certa ao distinguir sem separar, o “intercâmbio material” do “intercâmbio espiritual”, pois diz que estão “entrelaçados”, porém, ainda concebe a ideia apenas como representação, pelo que reivindicamos a necessidade de concebê-la dialeticamente não apenas como representação, mas sobretudo como processo imanente do real que, à medida que se produz simultaneamente se percebe e é vivenciado de forma que incorre em contradições entre aparência e essência para o seu resultado em sua expressão fenomênica (a representação) – movimento no qual a consciência produz ideologia. A representação é apenas o conteúdo no qual aparece a ideia em seu resultado imediato – e esta acepção não é suficiente para Hegel.

A atualização da questão, nem unicamente idealista, nem exclusivamente materialista – mesmo no sentido marxiano –, nos traz a consciência enquanto relação de interação criativa com o seu mundo que se revela como uma plataforma de produção de realidade, não apenas como objetos materiais dos quais decorrem a consciência apenas como representação – o que nem sequer poderíamos chamar rigorosamente de realidade, salvo sob algum objetivismo –, mas sobretudo como formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais que se expressam como ideias para a consciência. Eis o berço ontológico da forma ideologia: há um caráter virtual na realidade humana, virtual por ser razão imanente ao conteúdo objetivo da existência, mas que, simultaneamente, para ser real e se constituir como realidade, essa virtualidade, além de ser conteúdo (razão objetiva), precisa ser vivenciada como real pela consciência enquanto uma maneira desse conteúdo constituído por ideias ser percebido, sentido e propriamente vivido como realidade (razão subjetiva). Portanto, a relação entre realidade e consciência logo se revela ontologicamente como uma relação entre conteúdo e forma. Entre o conteúdo daquilo que se constitui objetivamente, de um lado, e de outro, a forma como esse conteúdo é vivenciado subjetivo e objetivamente, pois ideias geram implicações reais e constituem esquemas de ação, reação e interação que incluem sentimentos, comportamentos e significado concretos entre os indivíduos. O fundamento dialético da ideia no processo de trabalho se corrobora no fato de que o conteúdo objetivo, já no seu processo de produção, progride também subjetivamente; assim como também, as formas de vivenciar esse conteúdo subjetivamente detêm uma dimensão assentada em determinadas condições objetivas enquanto extensões do ser que realiza o trabalho enquanto processo produtivo de si mesmo. Assim superamos de vez qualquer redução determinista ou vetorial que possa ainda significar algum resquício da lógica formal.

Nesta direção é que chegamos ao seguinte argumento: o ser social se constitui por meio da complexa produção de realidade, e nesta produção compreendida simultaneamente como processo e unidade, a ideia mediatizada no sujeito-objeto corresponde à forma como se expressa a racionalidade imanente ao real enquanto produto da atividade humana na vivência prática das relações sociais. A depender das condições e circunstâncias, a forma de vivenciar o conteúdo das relações sociais pode facilmente incorrer em graves distensões com as suas próprias condições objetivas, pelo que então ocorre que esse conteúdo da ideia então irá se configurar como ideológico. Mas o que acontece exatamente para que a ideia se transforme em ideologia no mundo moderno? É o que começaremos a responder de forma mais específica a partir do tópico a seguir.

1.3 A razão sob uma dupla significação entre Hegel e Marx: a virtualidade real

A dupla significação da razão se dá precisamente como uma unidade concreta mediatizada entre a razão objetiva situada no trabalho (espírito objetivo) e a razão subjetiva identificada na linguagem (espírito subjetivo) na constituição ontológica do real. Por um lado (i), como processo, a razão é a consciência inerente ao agir intencional característico do processo de trabalho que se universaliza como espírito objetivo enquanto racionalidade imanente ao conteúdo desta própria realidade (razão objetiva). Neste aspecto, a consciência, fundada a partir do trabalho enquanto agir consciente, se manifesta como razão imanente (Espírito), desde o indivíduo concreto até a coletividade real (*reelle Gemeinwesen*) – como elabora Marx para fundamentar sua concepção do ser social – na sociedade (*Gesellschaft*). Por outro lado (ii), como resultado, a razão também é consciência que se objetiva em exteriorizações que, ao irromperem para fora da consciência, assumem a forma de um Outro (Espírito) diante dela que, dotado de conteúdo racionalmente produzido (razão objetiva/espírito objetivo), é por meio da ideia (razão subjetiva/espírito subjetivo) que se constitui em uma forma ideológica de vivenciar sua realidade, à medida que não se reconhece mais como consciência criadora deste espírito (ou consciência trabalhadora, se quisermos aludir à dialética do senhor e do escravo).

Podemos concluir que a exteriorização está ontologicamente marcada pelo “caráter ideológico” do estranhamento não apenas na produção de objetos materiais, mas na produção da realidade como um todo enquanto virtualidade real; isto é, razão imanente (objetiva) que se

torna real à medida que é vivenciada sob a forma ideia (razão subjetiva). Neste contexto, como processo e como resultado, a razão se apresenta transpassada e determinada pela negatividade dialética do suprassumir (*Aufheben*); pelo que se manifesta “tão astuciosa quanto poderosa”, como se refere Marx citando a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* no quinto capítulo d’*O Capital*.

A razão é tão astuciosa quanto poderosa. Sua astúcia consiste principalmente em sua atividade mediadora, que, fazendo que os objetos ajam e reajam uns sobre os outros de acordo com sua própria natureza, realiza seu propósito sem intervir diretamente no processo (HEGEL apud MARX, 2013, p. 256-257, nota de rodapé)¹⁷⁸.

Entretanto, a razão como consciência de si seria o momento no qual a consciência (crítica de si) transcende o estranhamento característico da sua astuciosa “natureza” criativa, tanto no processo como no resultado, e se percebe como unidade das diferenças – movimento que Marx realiza em sua crítica da economia política como uma crítica da razão social imanente (ontológica) ao movimento das categorias econômicas. Este seria o momento alto da “crítica da ideologia”, se assim podemos dizer apontando sua gênese na ontologia hegeliana. Identificamos a presença em Hegel, mesmo que não de forma inteiramente deliberada, de uma “crítica da ideologia” enquanto uma crítica da auto-alienação da razão no espírito que se realiza objetivamente na ideia em sua concepção dialética e mediatizada entre objetividade e subjetividade e, portanto, concreta. Nesta direção, de Hegel até Marx, encontramos fundamentos para afirmar que a “lógica da ideologia” enquanto virtualidade real, faz parte da constituição dialética do ser humano como um ser que se autoproduz na produção da sua própria realidade enquanto uma obra que a sua própria atividade consciente lhe dá dotada de racionalidade imanente sob a astúcia da razão.

Na virtualidade real, a forma ideia se revela como um dos mecanismos constituintes daquilo que Marx nomeou como o ser social, desde que existem os seres humanos como vida consciente. Ela se desenvolveu em nosso modo de ser a partir das próprias condições históricas sob as quais este ser se desenvolveu e, portanto, a natureza de sua forma é social e ontológica. Neste ponto podemos realizar uma importante atualização de Marx, posto que não somente acrescentamos novos componentes à sua teoria pelo resgate e reinterpretação da dialética hegeliana para dar conta do nosso tempo, assim como também corrigimos distorções sutis no

¹⁷⁸ Perdoe o leitor, mas foi inevitável repetir esta citação aqui, tendo em vista que foi mencionada no capítulo anterior.

debate historicamente acumulado na tradição dialética, sobretudo entre ele e Hegel, que obviamente não alcançaram as novas determinações presentes nas manifestações objetivas vivenciadas neste século.

Marx nos permite atualizar a elaboração hegeliana, aparentemente tão “abstrata”, do ser consciente como consciência singular e como Espírito (consciência em geral), à medida que nos indica que, no mundo moderno, a relação constituinte do ser social, que se dá entre a universalidade do processo de trabalho (em geral) e a singularidade situada no indivíduo que trabalha, é subjugada por um terceiro elemento decorrente da própria relação constituída entre indivíduo e trabalho, que em Hegel identificaríamos como o espírito objetivo da modernidade capitalista, qual seja em Marx: a lógica social da mercadoria que se torna a virtualidade real enquanto forma social que determina a nossa realidade assumindo o posto que era apenas do trabalho em geral como universal concreto. Essa lógica social tem seu conteúdo objetivo estabelecido pela mercadoria enquanto produto do trabalho (resultado), mas tem sua forma ideológica manifesta na virtualidade real da maneira como vivenciamos as relações sociais decorrentes de uma sociedade fundada no trabalho, não apenas como produto, mas sobretudo como processo que cria, se estende e exerce determinações como uma racionalidade social viva, imanente e semovente a esta sociedade – isto é, na forma hegeliana do “espírito”. Por isso, já desde 1844, Marx aborda rigorosamente o trabalho simultaneamente como processo e como resultado. Ou seja, a lógica social da mercadoria alcança o status de Espírito do nosso tempo (ou Razão Universal), pois é por meio da forma mercadoria que o capital passa a ser a relação social e a razão imanente da modernidade. Por meio da lógica social da mercadoria, o capital se torna o espírito objetivo do mundo moderno.

A virtualidade da sua lógica social, mesmo que pareça uma potência fantasmagórica, é real e capaz de fazer a realidade se constituir como se fosse harmônica e livre de contradições; eis a operação ativa que constitui o NERVO ontológico da forma ideologia – conforme elaboramos no último tópico do capítulo anterior. A correspondência entre aparência e essência, apesar de ser virtual, adquire força de realidade concreta vivenciada pelos indivíduos; nisto se justifica a elaboração do conceito de virtualidade real. Que não poderia ocorrer sem a mediação do complexo processo que Hegel esclarece na sua concepção dialética da ideia (*Idee*), e que fundamenta concretamente o que ele denomina como *Geist* ou Espírito.

Se em Hegel, o racional é o real e o real é o racional; em Marx o racional é o capital enquanto uma relação social ativa, isto é, a racionalidade imanente que determina o conteúdo daquilo que vivenciamos como realidade na totalidade constituinte do ser social estabelecida na relação entre realidade (razão objetiva: o conteúdo das relações sociais) e consciência (razão

subjetiva: a forma como vivenciamos o conteúdo dessas relações) da sociedade moderna. Por sua vez, a crítica marxiana degringola progressivamente na constatação de que, na modernidade, o real passa a ser definido pelo capital enquanto relação social determinante; mas isso não se dá de forma direta, é um processo mediatizado pela lógica social da forma mercadoria como uma contradição em processo. O capital se movimenta como a consciência universal do nosso tempo enquanto relação social sob a qual se produz a nossa realidade concreta como uma unidade entre objetividade e subjetividade fundadas no processo de trabalho, que passa a se apresentar cada vez mais sob uma complexa contradição na urdidura do real entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas, e de outro, a forma como os indivíduos vivenciam essas relações como virtualidade real. É nesta contradição que buscamos decifrar a contextura ontológica da ideologia como forma social concreta e ativa na relação entre realidade e consciência como interação constituinte do ser social. Sob o acesso ontológico que elaboramos no sistema hegeliano, chegamos a Marx e o reconhecemos como aquele que se concentrou em investigar as mediações que levaram o fundamento histórico concreto do ser humano, isto é, o trabalho, a se desenvolver a ponto de produzir uma nova relação social que se destaca do próprio trabalho e se volta contra ele: o capital.

É precisamente neste sentido que justificamos nossa afirmativa de que Marx é o último dos hegelianos, pois, de fato, ele atualiza Hegel ao buscar compreender como o capital adquire o status de Razão Universal, de Espírito do nosso tempo, passando a reger a totalidade do conteúdo das relações sociais. Entretanto, não podemos deduzir diretamente os nossos modos de perceber, sentir e vivenciar o mundo a partir do capital e das relações de produção. E é aí que chegamos a uma conclusão fundamental em nossa pesquisa: a constituição do ser e seus modos de ser, que se dão como vivência daquele conteúdo estabelecido pelo capital. Assim, é preciso considerar dialeticamente um outro lado da relação, isto é, a consciência, presente tanto no indivíduo singular, assim como na totalidade viva enquanto racionalidade imanente que Hegel denomina de Espírito. A mediação ou a particularidade que costura a união entre o universal e o singular na sociedade moderna é o capital, que opera como uma lógica social por meio da forma mercadoria como seu espírito objetivo. E a maneira por meio da qual essa lógica dispara determinações para o modo como o sujeito moderno vivencia o conteúdo das relações sociais é precisamente uma outra mediação, também carregada de contradições: a forma ideologia.

E neste ponto, temos uma versão sofisticadíssima do estranhamento da ideia com relação a si mesma, para o qual a ideia de Deus enquanto alienação da essência genérica do ser

humano acerca de si mesma situada na divindade passa ser uma brincadeira de criança. Zizek (2010) traz um importante e pertinente esclarecimento prévio ao destacar que

o que devemos ter em mente é que, para Marx, a consciência mitológica primordial da sociedade pré-classes de que brotaram as ideologias posteriores (fiel à herança do classicismo alemão, Marx via o modelo dessa consciência social primordial na mitologia grega) ainda não é ideologia propriamente dita, embora (ou melhor, exatamente porque) seja imediatamente vivida, e embora seja obviamente “errônea” e “ilusória” (produzindo a divinização das forças da natureza etc.); a ideologia propriamente dita só emerge com a divisão do trabalho e cisão de classes, quando as ideias “erradas” perdem seu caráter “imediatos” e são “elaboradas” pelos intelectuais, a fim de servir (para legitimá-las) às relações de dominação existentes – em suma, somente quando a divisão entre Senhor e Escravo conjuga-se com a divisão do próprio trabalho em trabalho intelectual e físico. Exatamente por essa razão, Marx recusou-se a considerar o fetichismo da mercadoria como uma ideologia [...].

Não se pode deduzir o fetichismo da mercadoria e suas formas de manifestação meramente a partir de mecanismos ideológicos; nem muito menos tornar um fenômeno equivalente do outro; são movimentos distintos, embora, na sociedade capitalista estabelecem uma interação constante e ineliminável. É preciso buscar as mediações que compõem a negatividade imanente à racionalidade conjurada em contradições entre a lógica fetichista da mercadoria e a ideologia na constituição da forma como o conteúdo das relações sociais é vivenciado pelos indivíduos. Esse mistério só pode ser decifrado no exame das sutilezas da estranha objetividade de uma outra forma social: a forma do valor. O sentido de falar em ideologia rigorosamente na modernidade se justifica no fato de que ocorre um movimento de estranhamento bem mais complexo do que em outros períodos da história humana. A partir de Hegel, Marx oferece as linhas gerais para o acesso ontológico ao caráter obtuso da forma ideológica revelado justamente em demover a consciência de que a realidade humana é produto da sua própria atividade; o sujeito não se reconhece enquanto razão última e primeira do seu próprio mundo. Marx é o primeiro que capta essa questão na particularidade das relações sociais constituintes da sociedade moderna, ao falar do capital e do seu movimento fetichista a partir da mercadoria enquanto veículo que carrega uma estranha objetividade, posto que se configura em uma contradição entre aparência e essência, que é simultaneamente real e virtual: o valor. Ele elabora a sua crítica da ideologia como uma crítica do dinheiro em sua gênese concreta de profundidade ontológica: a forma do valor (*Wertform*) enquanto uma relação social viva em suas variadas manifestações objetivas (as mercadorias, o dinheiro, o salário, etc.) e que

determina o espírito do mundo moderno na sua expressão mais astuta e poderosa: o capital. Todas essas manifestações objetivas são também relações sociais que carregam a mediação da forma ideologia. Mas importa recordar que Marx herda de Hegel a chave da questão: aquilo que produzimos como realidade deve ser compreendido em termos das suas condições de produção simultaneamente subjetivas e objetivas. Todavia, se Hegel focou na figura geral na consciência e suas variadas figuras históricas mais gerais (a razão, a ideia, o espírito, etc.), Marx se interessa rigorosamente pelas condições de produção situadas na materialidade do mundo do trabalho enquanto um momento do desenvolvimento daquela relação social que dita as regras na economia política da modernidade: *das Kapital*. Não é à toa que será este o conceito que dará título à sua obra maior.

A ideologia não corresponde apenas e unicamente a um processo que obscurece ou mistifica a realidade pela idealidade, na verdade, a ideologia como forma socialmente ativa, interfere na produção de realidade entre conteúdo (razão objetiva) e forma (razão subjetiva), promovendo harmonização onde fundamentalmente se tem distensões compostas entre rupturas e continuidades (contradições). Desse modo, o conteúdo de uma determinada relação social pode facilmente ser vivenciado como real de forma que os seus corolários negativos estejam afastados de maneira inquestionável, restando assim apenas a pronta e imediata positividade daquele conteúdo para ser vivida. O trabalho alienado como estranhamento concreto do ser social acerca de si mesmo e como se manifesta concretamente no trabalho assalariado é emblemático da forma ideológica constituinte da ontologia moderna. É o que veremos daqui por diante ao analisarmos a dialética que constitui o movimento real da forma do valor entre trabalho e capital como situação chave da sociabilidade moderna.

CAPÍTULO II

1 MARX E O PROBLEMA DA IDEOLOGIA NA SOCIEDADE MODERNA

Norman Geras (1977, p. 286) oferece uma imprescindível contribuição para a nossa análise quando percebe que “[...] there exists, at the interior of capitalism society, a kind of internal rupture between the social relations which obtain and the manner in which they are experienced¹⁷⁹ [...]”. No mundo moderno, elaboramos o conceito de ideologia como uma forma social ativa que atua na mediação dessa ruptura interna apontada por Geras na interpretação de Marx situada no modo de ser da modernidade que, a partir do retorno à ontologia hegeliana, (re)elaboramos como grupos de mediações de profundidade ontológica que se dão entre rupturas e continuidades entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas, e de outro, a forma como são vivenciadas pelos indivíduos, situada em algumas expressões decorrentes do fenômeno que nomeamos de interação realidade e consciência sob a lógica social da mercadoria decorrente da inferência do capital. O resultado geral ao qual chegamos e que constitui o cerne da nossa argumentação teórica para acessar ontologicamente à forma ideologia na modernidade poder ser sintetizado basicamente em dois pontos:

- i) na interação ativa da relação com sua própria realidade, a consciência requer uma “tradução” da racionalidade imanente (espírito) ao conteúdo das relações sociais em termos de uma linguagem de correspondência imediata, pois necessita de atalhos que permitam aos indivíduos vivenciar essas relações na vida prática e cotidiana. A mediação desta passagem ocorre à medida que o espírito (razão imanente) em sua dimensão de virtualidade se materializa na ideia como forma de “tradução” concreta deste conteúdo para uma maneira prática de ser vivenciado; pelo que, na ideia, a virtualidade do espírito é reconhecida como real na forma como a consciência vivencia a sua própria realidade. Este espírito enquanto razão imanente é algo concreto em sua totalidade, apesar de seu caráter aparentemente virtual, pois tem sua razão ontológica na urdidura entre o trabalho e a linguagem. Todo este movimento é marcado por contradições à medida que se tem, não apenas rupturas – como aponta Geras (supramencionado) –, mas também continuidades internas entre conteúdo e forma na constituição da realidade. Portanto, essa tensão dialética se põe simultaneamente enquanto rupturas e continuidades que se revelam como contradições (*Widersprüche*) à medida que, mutuamente, elementos do conteúdo das relações sociais se afirmam pela sua própria negação na forma como são

¹⁷⁹ “Na sociedade capitalista existe uma espécie de ruptura interna entre as relações sociais que se obtém e a maneira por meio da qual são vivenciadas” (Livre tradução do presente autor. Ainda sem publicação no Brasil). Desenvolvemos, e reconfiguramos parcialmente este argumento na direção do nosso objeto de estudo.

vivenciados em sociedade. Por isso a maior complexidade imanente ao sujeito moderno com relação a outros períodos da história humana;

- ii) a forma ideologia exerce uma operação de “sutura”, capaz de “harmonizar” justamente essas contradições imanentes a essa ruptura ontológica, que corresponde exatamente à disjunção entre essência e aparência na constituição da realidade consciente e suas mediações historicamente construídas sob a lógica da forma mercadoria derivada do capital como relação social globalizante. A questão é que a referida “tradução” não estará livre da própria mistificação inerente à racionalidade (o espírito) imanente aos processos sociais determinantes dessa própria realidade em suas condições objetivas, contaminação para a qual a forma ideologia enquanto mediação serve como conduto de passagem que garante o fluxo daqueles conteúdos necessários para harmonizar a contradição e suturar a ruptura pelo seu afastamento, ao mesmo tempo que bloqueia os elementos negativos e faz prevalecer apenas a positiva continuidade no interior da interação entre realidade e consciência. Se produz precisamente uma operação de harmonização das contradições constituintes do real pelo afastamento dos seus corolários negativos para a forma como a realidade é vivenciada enquanto continuidade positiva e imediata. Ou seja, a racionalidade imanente ao real tem sua negatividade afastada, embora esta continua operando, porém sem ser vivenciada pela consciência de si dos indivíduos que pertencem a esta realidade. As pessoas são regidas em seu modo de ser por uma razão para a qual sua realidade consciente é ideológica, isso não significa falsa consciência, ao contrário, significa uma consciência da realidade vivenciada de forma virtualmente harmônica, porém real, efetiva e funcional à vida das pessoas à medida que desloca os antagonismos sociais em seu caráter negativo, fazendo prevalecer uma positividade real, mas amputada de sua negatividade, de suas mediações. Como diz Adorno em seus *Três Estudos sobre Hegel*: “A história de uma época não é um desenvolvimento harmônico [...] Apenas a ideologia, que nega o caráter antagonico da sociedade, produz tal harmonia” (2013, p. 167). Na sua *Teoria Estética* (1988), Adorno também traz uma belíssima elaboração ao observar que “A contradição testemunha os antagonismos da realidade”; isso nos dá uma forte justificativa teórico-metodológica para que, sempre que buscarmos fazer a crítica dessa sociedade, ter em mente que é preciso buscar a dialética da negatividade na contradição; é este o conduto de passagem que carrega a mediação capaz de desnudar a astúcia da forma ideologia.

Na modernidade, é incorporado pela ideologia aquilo que denominamos como virtualidade real no modo como se produzem as ideias não apenas enquanto representações, mas sobretudo como a forma social por meio da qual as coisas ganham realidade, ou seja, se tornam reais à medida que são vivenciadas e reconhecidas como reais. A ideologia continua a se constituir por meio do construto hegeliano da ideia como processo e unidade na conformação do real como detentor de uma dimensão de virtualidade; todavia, a astúcia da razão agora estará ocorrendo sob a lógica social da mercadoria determinada pelo capital (o espírito objetivo), que contamina a virtualidade real como lógica do espírito subjetivo na forma ideia que adquire a forma socialmente ativa de ideologia. Nesta direção, a forma ideologia se põe como uma mediação de sutura capaz de harmonizar as contradições, pelo que não deixa de reproduzir sua natureza originária na astúcia da razão fundada no trabalho, que na ideia como forma social de produção consciente da realidade humana, detém uma dimensão de virtualidade real.

Sendo assim, se, de forma geral, o objeto se torna real para a consciência passando pela dimensão de virtualidade da ideia, na qual, como conteúdo este é vivenciado subjetivamente com implicações objetivas, e somente assim este processo se constitui como realidade; logo, toda realidade carrega em si uma dimensão ontológica de virtualidade; uma tendência à ideologização, à alienação, ao fetiche e ao encantamento do sujeito diante da sua própria obra como realidade que adquire a forma de um Outro diante dele. E isto não deve ser identificado diretamente e unicamente como falseamento da realidade. É bem mais complexo: as relações sociais da sociedade moderna lidam com o Capital como se ele não fosse um produto da própria atividade humana, pois o produto social do trabalho se desenvolveu em suas mediações históricas a tal ponto que se tornou capaz de subjugar seu próprio criador, assumindo assim o seu lugar e fazendo do ser humano criatura sua, pois se tornou o Espírito e o Absoluto, ou seja, se tornou a realidade vigente, tanto no conteúdo das relações concretas sob a lógica social da mercadoria (o espírito objetivo), quanto na forma como vivenciamos essas relações sociais por meio da forma ideologia (o espírito subjetivo). E isso não pode ser reduzido à “falsa consciência”, simplesmente porque se trata de algo efetivamente real. A beleza teórica da contradição se revela na questão de que, precisamente por ser real, a forma ideologia carrega uma dimensão de virtualidade de base ontológica, isto é, envolve uma astuciosa racionalidade imanente que implica na impossibilidade de escapar das próprias armadilhas da razão (alienação, o fetiche, etc.) assim como esta é produzida objetiva e subjetivamente na e pela relação entre realidade e consciência fundada socialmente na interação entre trabalho e linguagem, e como esse processo produz as sociedades humanas. Eis a chave heurística que

buscamos na sociedade moderna, guiados sobretudo por Hegel e Marx enquanto fontes das nossas concepções mais gerais, na contemporaneidade.

Marx se põe como imprescindível no sentido de que nos permite enxergar que o capital não é apenas um modo de produção a ser decifrado apenas em suas determinações econômicas, mas é também indispensavelmente a maneira como essas determinações são vivenciadas como ideologia – questão importante e da qual a crítica marxiana deu conta em sua época, pelo que criou, não somente uma escola de pensamento, mas também um movimento teórico-político que cresceu vultuosamente a ponto de se tornar uma nebulosa constelação teórica que se estende pela filosofia, pela teoria política, antropologia, economia, sociologia, literatura, etc.; obviamente, sem escapar das artimanhas da ideologia, embora seja o berço da moderna *Ideologiekritik*. Nesta direção, sob a inflexão ontológica assumida neste trabalho, o capital se revela o como espírito objetivo do nosso tempo, que resulta da forma de como o trabalho e a linguagem se desenvolveram historicamente enquanto ser social. E é esta generalidade que precisa ser investigada em minúcias, pelo que seguimos a indicação de Marx em *O Capital* ao começar sua exposição precisamente pela mercadoria.

1.1 A ubiquidade da forma mercadoria

Os fenômenos mais profundos são aqueles que se tornam invisíveis. Trata-se daquilo que age sob a vida dos indivíduos sem que estes se deem conta. Tais fenômenos, à medida que desaparecem diante da consciência imediata mediante o fato de que adquirem profundidade mediatizada, ganham força pela astúcia das sutilezas que constituem a vivência do real; desaparecem para se tornarem mais fortes. Por isso, o nosso acesso crítico sob uma consignação ontológico-dialética, nos permite abordar a ideologia como ideologia profunda, como uma forma social sempre em movimento solidário como uma outra forma social que carrega o segredo da maneira como os indivíduos reconhecem e vivenciam o real na sociedade capitalista: a forma mercadoria. Cabe aqui desvendar a sua gênese na constituição social da relação entre realidade e consciência em sua efetividade enquanto um concreto condensado de mediações, sem se deter na sua forma mais simples encontrada na ideia em sentido restrito e comum enquanto mera representação, mas buscando a constituição íntima para além da ofuscante complexidade da ideia enquanto forma concreta dos indivíduos vivenciarem o conteúdo racional e real das relações sociais a partir da interação entre realidade e consciência.

A onipresença imperceptível da mercadoria e sua penetração ontológica pode ser inicialmente resumido em poucas palavras: como uma forma social viva, a mercadoria não é apenas nosso modo de ter a satisfação das nossas necessidades à medida que cada indivíduos adquire a sua própria coleção particular de mercadorias por meio da qual comparece diante de outros indivíduos nas relações sociais; isso é apenas aquilo que aparece (*erscheint*) na textura do cotidiano. A forma mercadoria se tornou o nosso modo de ser, o que passa substancialmente pela ideologia. E como produto do trabalho, a mercadoria é a contraditória forma que o desenvolvimento histórico do trabalho assumiu, contra ou a favor do próprio ser humano em sociedade – isso dependerá do ponto de vista teórico e político (e também se crítico ou não) que se assume para tentar compreender a questão. De qualquer modo, não podemos ignorar o fato de que o capital e a mercadoria são formas sociais desenvolvidas a partir do trabalho. Por que nos desenvolvemos como capitalistas e não como um mundo socialista, aí já seria objeto de discussão para uma outra tese.

Ubiquidade significa dizer que algo é onipresente e pervasivo (*pervasive*)¹⁸⁰ ao ponto de vivenciarmos aquilo de maneira que nem sequer percebemos. Isto nos leva a um fenômeno tão relevante quanto astucioso para compreender melhor a complexidade da forma ideologia: as coisas se tornam mais profundas justamente quando desaparecem. Mas como ocorre que a lógica social forma da mercadoria prevaleça justamente por meio do seu “desaparecimento”? É aí onde entra em ação essa outra forma social da qual falamos: a ideologia.

Mark Weiser, cientista de informática, escreveu um artigo revolucionário no início da década de 1990, intitulado *The computer for the 21st century* [*O computador para o século XXI*] (1991), o qual ele inicia com a seguinte frase: “The most profound Technologies are those that disappear” (“As tecnologias mais profundas são aquelas que desaparecem” – livre tradução do presente autor). De forma geral, Weiser foi capaz de prever tecnologias como o atual smartphone com seu universo de aplicativos, ao dizer que os computadores se tornariam partes de nós de maneira imperceptível. Ele elaborou o importante conceito de computação ubíqua. Onipresença, conectividade e imperceptibilidade; em termos gerais, isso é a ubiquidade digital, realidade pela qual os indivíduos estão cercados e imersos neste século XXI. A tese de Weiser se corrobora à medida que as pessoas vivenciam a conexão do seu cotidiano com sistemas de

¹⁸⁰ Segundo Regina Borges de Araujo, em seu trabalho intitulado *Computação ubíqua: princípios, tecnologias e desafios* (ARAÚJO, 2003), oriundo do inglês *pervasive*, o termo “pervasivo” não existe no vocabulário português, pelo que o utilizamos como um neologismo e que traduz o conceito de que o computador está embarcado no ambiente de forma invisível para o usuário. Do debate da computação, extraímos a analogia que nos parece inteiramente pertinente para o esclarecimento ontológico do grau de profundidade da forma mercadoria no modo de ser humano na sociedade capitalista.

computadores, desde a etiqueta da roupa na loja, até o monitoramento dos seus batimentos cardíacos, dos lugares que frequentam, onde residem e ao longo das rotas escolhidas para o seu deslocamento diário. O gancho que encontramos na tese de Weiser sobre computadores, com a nossa investigação, é o seguinte: identificamos pelo menos duas dimensões ubíquas à constituição ontológica do indivíduo moderno, pois ao longo do desenvolvimento histórico do ser humano a partir do trabalho, adquirem ubiquidade em nosso modo de ser de maneira irreversível – isso não significa dizer que essas formas sociais só existem na modernidade, mas que, neste momento, só nos interessa analisa-las na sociedade capitalista:

- i) Na constituição ontológica do ser humano, a ideia enquanto forma por meio da qual a realidade consciente é constituída objetivamente de forma que toda objetividade só se torna real para a vida consciente como processo e unidade entre trabalho e linguagem à medida que a matéria adquire realidade sendo dita e vivenciada como linguagem por meio da ideia enquanto um concreto, não no sentido comum meramente do sensível, mas como um condensado de mediações entre materialidade e idealidade. Cabe recordar, conforme exemplificamos que, o conteúdo objetivo que constitui uma CASA, encontrado nas paredes, teto, etc., só se torna real sendo dito, recebendo “nomes” (paredes, teto, portas, casa, etc.), sentidos e ensejando, não apenas representações mentais, mas sobretudo sensações e relações objetivas por meio das quais esses “nomes” são vivenciados subjetivo e objetivamente para, somente assim, tornarem a CASA, não apenas uma coisa material, mas sobretudo uma realidade no mundo do ser humano enquanto um ser consciente. A unidade alcançada neste processo é a ideia como concreto mediatizado, rico em mediações e determinações, por meio da qual produzimos aquilo que os animais não produzem: realidade consciente. Na modernidade, a ubiquidade da ideia¹⁸¹ alcança uma complexidade inédita na história da humanidade precisamente em uma poderosa forma social chamada de ideologia;
- ii) Mas a forma ideia não está sozinha em sua ubiquidade na constituição social dos seres humanos como interação entre realidade e consciência. A forma mercadoria, não apenas enquanto coisa material, mas sobretudo como razão social imanente à maneira que vivenciamos os conteúdos dos produtos e das relações sociais

¹⁸¹ É até desnecessário ressaltar que a ubiquidade da ideia não é um traço que se restringe à modernidade, mas, obviamente, se trata de uma generalidade histórica comum a todas as épocas da humanidade, a partir da interação entre trabalho e linguagem na constituição concreta do ser humano.

produzidos pela interação entre trabalho e linguagem, se imiscuiu com profundidade ontológica no ser social, desde a sua forma de produzir o conteúdo das suas condições materiais de existência sob o capital, até a as formas de pensar, sentir e perceber ao mundo e a si mesmo; de forma atual, podemos dizer que desde o chão de fábrica, até o escritório, o shopping, a igreja ou a urna eletrônica. A lógica social da mercadoria enquanto razão imanente se estende pelas mais variadas determinações de maneira ubíqua e pervasiva (*pervasive*) no interior de quem somos e das relações sociais que constituem o mundo moderno. A forma mercadoria é pervasiva à interação realidade e consciência; e essa astuta capacidade não poderia acontecer sem a solidariedade ontológica da forma ideologia. Mas isso não seria possível sem a forma fetichista que a razão imanente aos produtos do trabalho adquire na forma mercadoria.

Em sua ubiquidade, a situação da mercadoria se consolida no fato de que não se trata apenas de que os indivíduos não se dão conta disso, mas que essa tomada de consciência é algo completamente dispensável, e até mesmo carente de qualquer sentido prático para a vida social em uma sociedade na qual a mercadoria detém o que Marx denominou de caráter misterioso (*mystische Charakter*). Não se trata, de modo algum, de identificar o fetiche da mercadoria diretamente como ideologia, ao contrário, são dois fenômenos distintos, mas a complexidade das mediações que os une, se desvenda precisamente na dialética da contradição em processo entre essência e aparência na constituição do real, assim como formulou Hegel e a qual iremos recorrer mais uma vez nesta exposição.

Ainda no capítulo inicial d'*O Capital*, Marx alertou que a mercadoria detém um caráter misterioso (*mystische Charakter*) exatamente no fato de encobrir as características sociais do trabalho através da dissimulação destas em propriedades materiais ou sociais inerentes aos produtos daquele.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. [...] Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a força fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias (MARX, 1985a, p. 81).

Nesta direção, entendemos que a crítica do fetichismo denuncia o fato de que a forma como os indivíduos produzem e consomem as mercadorias se estende à forma como elaboram e vivenciam o real na relação entre realidade e consciência. Como uma racionalidade imanente, a partir do capital, essa lógica social gera determinações para o modo de ser do sujeito moderno.

[...] a mercadoria não se impõe como uma coisa ou um conjunto de coisas, mas antes como uma lógica. É da forma que ela retira seu caráter total (ou, se assim desejarmos, totalizante: dominador e capaz de a tudo integrar). Sua ação como coisa se exerce através deste subterfúgio. Somente assim os fetiches econômicos – a mercadoria, o dinheiro e o ouro, o capital – influenciam os seres humanos. [...] Existe uma lógica imanente à mercadoria enquanto forma, lógica que tende a constituir o mundo da mercadoria (LEFEBVRE, 1968, p. 71).

De fato, a forma social da mercadoria e sua lógica decorrentes da forma do valor na constituição do capital enquanto relação social de caráter demiurgo da sociabilidade moderna, acabam por implicar em determinações ontológicas concretas para as contradições internas (rupturas e continuidades) – que situamos na interação realidade e consciência – entre as relações sociais que regem a vida consciente, e a maneira como estas relações são vivenciadas. No entanto, a partir das nossas hipóteses, acrescentamos a isso que essa ruptura requer em contrapartida, para sustentação do próprio tecido social, mecanismos de sutura da fratura provocada na própria relação entre realidade e consciência. E neste ponto é que a ideologia se mostra fundamental na costura subjetiva das contradições constituintes dessa própria ruptura. O que ocorre no sentido de reestabelecer a continuidade quebrada, mas fazendo parecer que essência e aparência coincidem à medida que, na interação com o real, a consciência afirma para si o lado positivo da realidade social, ao mesmo tempo que mascara e desloca seus corolários negativos. Por meio da mediação ideológica operante na interação realidade e consciência, a forma mercadoria molda a subjetividade dos indivíduos à sua lógica social, construindo uma realidade harmoniosamente discordante. Uma contradição é administrada por outra e a realidade é vivenciada de forma que o negativo (o trabalho alienado) se esconde por meio dos mesmos elementos que o revelam. Naquilo que o conteúdo das relações sociais é vivenciado na aparência (*Schein*) do cotidiano da realidade imediata (que Hegel denominou de *Realität*), a essência (*Wesen*) se afirma por meio da negação da sua própria efetividade (*Wirklichkeit*) – que se refere à realidade mediatizada.

Ora, se a realidade, na racionalidade imanente ao seu conteúdo objetivo, se constitui consciente enquanto simultaneamente se produz e é vivenciada por meio da ideia sob a

mediação sub-reptícia da forma ideologia; logo, em uma sociedade fundada no trabalho alienado, a ideologia se apresenta como conduto dessa passagem¹⁸² que historicamente constitui uma mediação fundamental na interação realidade e consciência no interior de cada indivíduo. Este só faz parte da sociedade por meio do trabalho, seja produzindo, trocando ou consumindo os produtos do trabalho. Por sua vez, só existimos socialmente por meio da mercadoria e da sua lógica social. Sob esta determinação ontológica, as relações e sentimentos humanos, discursos e comportamentos são construídos socialmente no sentido de atender às exigências (sociais, culturais, políticas, etc.) da vida nesta sociedade.

Quanto à ideologia, sobre a sutileza da sua astúcia em parceria com a forma mercadoria, podemos concluir de maneira simples e muito prática o seguinte: como resultado do processo de trabalho, nós temos a sensação real de que possuímos as mercadorias, seja enquanto estamos diante delas para satisfazer uma necessidade ou quando lidamos com elas como coisas em um ato de compra e venda, assim como também na vivência das relações sociais em um mundo organizado como um grande mercado global regido pela mais poderosa entre todas as mercadorias: o dinheiro. Todavia, apesar dessa convicta sensação de sermos possuidores e proprietários das mercadorias, se, por outro lado, analisamos a mercadoria enquanto resultado de um processo produtivo de caráter social para além da sua aparência material (como analisamos aqui), descobrimos que chegamos em uma situação histórica, na qual, na verdade, é a mercadoria que nos possui. Mas aí vem o nervo da questão: quando nos possui, não é a mercadoria enquanto objeto material que o faz, mas é a mercadoria enquanto razão imanente e lógica social que determina o nosso modo de ser de forma ubíqua. A mercadoria não se trata apenas de uma coisa, mas se constitui no mundo moderno na mediação nuclear para a maneira como os indivíduos vivenciam as relações sociais; e isto tem sua gênese naquela forma social que está por trás da ubiquidade da mercadoria na sociedade capitalista: a forma valor (*Wertform*). O segredo da ubiquidade da forma mercadoria e do seu fetichismo só pode ser desvendado na forma valor, o que passa inevitavelmente por operações ideológicas.

1.2 *Wertform*: a estranha objetividade da forma do valor

¹⁸² Hegel apontou a mediação como passagem: “A passagem contém um tornar-se Outro que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição.” (HEGEL, 2008, p. 36).

A complexidade ontológico-dialética do valor-de-troca e sua relação com a forma ideologia é precisamente o que está por trás daquilo que Marx aponta como o caráter misterioso (*mystische Charakter*) da mercadoria, ou seja, uma presença virtual que se torna realidade somente à medida que é vivenciada pelos indivíduos em suas relações concretas; estamos diante de um movimento de virtualidade real. Toda atenção de Marx estará voltada muito mais para a forma do valor (*Wertform*) do que para o conteúdo, embora, sem jamais dispensar este último. A questão está em compreender as diatribes que se escondem no conteúdo exatamente pelos elementos por meio dos quais podem ser decifradas a partir da forma:

À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Como valor-de-uso (*Gebrauchtwert*), nada há de misterioso nela, quer a observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequências do trabalho humano (MARX, 1985a, p. 79; 2016a, p. 46).

Voltemos literalmente ao começo de toda exposição marxiana: o primeiro parágrafo d’*O Capital*.

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista **aparece** (*erscheint*) como uma “enorme coleção de mercadorias” („*ungeheure Warensammlung*“), e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2013, p. 113; 2016a, p. 3, grifo meu)¹⁸³.

David Harvey chama atenção de maneira certa e precisa para o fato de que Marx não usa a palavra “aparece” (*erscheint*)¹⁸⁴ por acaso. Há uma indicação que, apesar de Harvey não

¹⁸³ Os termos alemães entre parênteses foram extraídos do texto original, que mesclamos com a tradução brasileira; os termos alemães entre colchetes pertencem à tradução publicada no Brasil. Conforme foi informado no início da nossa exposição, recordamos que, sempre quando aparece duas referências (AUTOR, DATA) nas citações (diretas ou indiretas) deste trabalho – sobretudo quando se trata de Hegel e Marx –, significa que, para maior aprofundamento da argumentação conceitual, mesclamos a tradução em português com o texto original, o que, não raro, trazemos em grifo.

¹⁸⁴ A tradução brasileira publicada na década de 1980 pela editora DIFEL (MARX, 1985a), também utilizada sob algumas ressalvas neste trabalho, bloqueia essa questão ao traduzir *erscheint* como “**configura-se** em ‘uma enorme coleção de mercadorias’...”; já a recente tradução da editora Boitempo (MARX, 2013), se apresentou mais atenta e fidedigna ao texto original, trazendo assim o termo “aparece”, mesmo que sem qualquer destaque para essa

entrar neste mérito, para nós tem profundidade ontológica concreta e esclarecedora quanto ao fetichismo da mercadoria. Vejamos:

A mercadoria é o ponto de partida a priori de Marx: “A riqueza das sociedades nas quais reina o modo de produção capitalista”, diz ele, “aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria”. Mas preste atenção à linguagem. A palavra “aparece” surge duas vezes nessa passagem e, evidentemente, “aparece” não é o mesmo que “é”. **A escolha dessa palavra** – e fique atento a isso, porque Marx faz um uso abundante dela ao longo d’*O Capital* – **indica que uma coisa diferente acontece por trás da aparência superficial**. Somos imediatamente convidados a refletir sobre o que isso pode significar (HARVEY, 2013, p. 25, grifo meu).

A questão da palavra “aparece” (*erscheint*) no primeiro parágrafo do *capital* indica que a crítica da realidade se pretende, claramente filiada à dialética hegeliana e sua consignação ontológica, como uma crítica da aparência (*Schein*) na busca daquilo que acontece para além dela, isto é, em uma esfera mediatizada da realidade, que Hegel denominou de efetividade (*Wirklichkeit*) em contraste com a esfera fenomênica da *Realität* (“realidade imediata”). Importa relembrar, conforme já explicamos neste trabalho, que a efetividade diz respeito ao mais concreto, não por ser o sensível ou o material, mas, ao contrário, por ser a essência (*Wesen*) e, portanto, o mais rico de mediações entre aquilo que aparece, e aquilo que a coisa é para além dessa aparência. Sabemos também que a mediação é o negativo que costura a urdidura entre o universal e singular sob a inferência do particular. Então vejamos, mais uma vez – logo mais retornaremos novamente a este trecho –, o que diz Marx:

Tomemos, ainda, duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja a sua relação de troca, ela é sempre representável por uma equação em que uma dada quantidade de trigo é igualada a uma quantidade qualquer de ferro, por exemplo, 1 quarter de trigo = a quintais de ferro. O que mostra essa equação? Que **algo comum** de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes, em 1 quarter de trigo e em a quintais de ferro. Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nem uma nem outra. Cada uma delas, na medida em que é valor de troca, tem, portanto, de ser redutível a essa terceira. [...] os valores de troca das mercadorias tem de ser reduzidos **a algo em comum**, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos. **Esse algo comum** não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias (MARX, 2013, p. 115, grifo meu).

questão, pelo que, assim como Harvey, também não traz a palavra alemã *erscheint* – detalhe que julgamos relevante explorar rapidamente em nossa exposição.

Novamente, Harvey nos traz um esclarecimento pertinente e indispensável ao desenvolvimento da nossa argumentação:

“Esse algo comum”, argumenta Marx, “não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias”. Isso leva a uma mudança significativa no argumento. Marx é descrito em geral como um materialista empedernido, se não fundamentalista. Tudo tem de ser material para que seja validamente considerado real, mas ele nega que a materialidade das mercadorias seja capaz de nos dizer alguma coisa sobre aquilo que as torna comensuráveis (2013, p. 27, grifo meu).

Vemos como em Marx, surge uma “metafísica” da mercadoria decifrada pela análise crítica do valor, que revela, a exemplo do que Harvey destaca como “Esse algo comum”, o terceiro elemento: a particularidade da lógica social da mercadoria no seu desenvolvimento histórico chegou a um estágio na modernidade no qual, na costura da união entre o trabalho (universal) e o valor (singular), produziu uma nova universalidade que assume o lugar do trabalho, subsumindo-o à medida que o reduz a um momento do seu próprio desenvolvimento no qual consolida essa universalidade concreta como o Espírito do mundo moderno em uma determinada relação social: o capital. A volta estranha de todo esse evoluir se dá no fato de que, apesar de ser o movimento criador do valor, o processo de trabalho deixa de ser o processo determinante nesta sociedade, passando a ser subjugado e determinado pela forma que assume o seu próprio produto como uma relação social ao longo da história; assim, somente assim esta sociedade pode ser chamada de sociedade capitalista.

Nesta sociedade, aquilo que no valor enquanto conteúdo das relações sociais é vivenciado na aparência (*Schein*) do cotidiano da realidade imediata na mercadoria, a essência (*Wesen*), que é o trabalho, se afirma por meio da negação da sua própria efetividade (*Wirklichkeit*), o fato deste ser o movimento criador do valor. O conceito hegeliano de razão imanente ao conteúdo das relações sociais como espírito traz uma poética esclarecedora à questão e se mostra presente em toda a elaboração marxiana, pois temos que nessa dinâmica fantasmagórica, toda e qualquer relação (*Verhältnis*) social só ganha existência por meio da interação entre dois lados; perdoe-nos o truísmo, mas na solidão da coisa isolada não há relação, pois está ausente justamente o ato de interagir; sob a perspectiva dialética, a relação é espírito (razão imanente), posto que é algo real, mas que só se manifesta objetivamente quando se realiza em uma relação social como interação entre conteúdo e forma, mas que, em si mesma, não é nem uma coisa nem outra. Essa movimentação se comporta como uma virtualidade que se constitui real no movimento a partir do qual conteúdo e forma se põem como momentos que

se suprassumem. Toda essa movimentação se esclarece à medida que seguimos Marx na análise dos conceitos de valor-de-uso (*Gebrauchtwert*) e valor-de-troca (*Tauschwert*) apresentados já desde o primeiro capítulo d'*O Capital*, e como ele faz a crítica destes dirigida à economia política:

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo produto do trabalho e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, dão às formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs. A polêmica monótona e estulta sobre o papel da natureza na criação do valor-de-troca, além de outros fatos, demonstra que uma parte dos economistas está iludida pelo fetichismo dominante no mundo das mercadorias ou pela aparência material que encobre as características sociais do trabalho. **Sendo o valor-de-troca uma determinada maneira social de exprimir o trabalho empregado numa coisa, não pode conter mais elementos materiais da natureza do que uma cotação de câmbio.** A forma mercadoria é a mais geral e elementar da produção burguesa, razão por que surgiu nos primórdios, embora não assumisse a maneira dominante e característica de hoje em dia. Pela mesma razão parece ainda relativamente fácil penetrar em seus atributos fetichistas. Nas formas mais desenvolvidas se desvanece essa aparência de simplicidade. [...] **Até hoje nenhum químico descobriu valor-de-troca (*Tauschwert*) em pérolas ou diamantes.** Os economistas que descobriram essa substância química e blasonam profundidade crítica acham, entretanto, que o valor-de-uso (*Gebrauchtwert*) das coisas não depende de suas propriedades materiais, e que o valor (*Wert*), ao contrário, é materialmente um atributo das coisas. O que lhes robustece a opinião é a circunstância peculiar de que o valor-de-uso se realiza para as pessoas sem troca, por meio da relação direta entre a coisa e a pessoa, enquanto o valor só se realiza através da troca, isto é, por meio de um processo social (MARX, 1985a, p. 89-93; 2016a, 57-63, grifo meu).

Atualizamos a questão da seguinte maneira: entre aparência e essência, a forma do valor (*Wertform*) se constitui como uma contradição em processo de estranha objetividade que não pode ser reduzida à materialidade, nem à pura determinação aérea; a estranheza da sua objetividade ocorre como um movimento virtualidade real entre materialidade e idealidade: o valor é simultaneamente real e virtual. É no valor-de-troca que mora todo o mistério; e este se trata inicialmente de uma “presença virtual” imanente, não as coisas em suas propriedades materiais, mas às relações decorrentes da interação entre os indivíduos e as coisas enquanto produtos do trabalho na sociedade capitalista. Isso é o que denominamos de uma não-presença ou uma potência espiritual em sentido hegeliano; reiteramos: uma não-presença se refere

dialeticamente a uma presença que se afirma pela sua própria negação na realidade imediata (aparência), ou o real que em si é apenas virtualidade e, portanto, depende de outra esfera de realidade, esta mediatizada (essência), para ganhar existência concreta. Prossigamos ainda no primeiro capítulo d’*O Capital*:

As mercadorias vêm ao mundo na forma de valores de uso ou corpos de mercadorias, como ferro, linho, trigo etc. Essa é sua forma natural originária. Porém, elas só são mercadorias porque são algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor. Por isso, elas só aparecem como mercadorias ou só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor. **A objetividade do valor das mercadorias é diferente [...], na medida em que não se sabe por onde agarrá-la.** Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]. Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (MARX, 2013, p. 125, grifo meu).

Como pode Marx falar em objetividade sem esta conter “um único átomo de matéria”? Objetividade sem materialidade? É possível? Elaboramos o conceito de virtualidade real como movimento e interação social de profundidade ontológica justamente para tentar dar conta da complexidade dessa questão conforme desenhada por Marx. O valor se revela como uma forma social portadora dessa estranha objetividade que, em si mesma, não está em lugar algum no espaço, porém, ao mesmo tempo, se faz presente em todo o processo social de troca das mercadorias, como uma razão imanente, um espírito; aquilo que denominamos como uma não-presença que se revela enquanto **virtualidade** (razão objetiva) na esfera do conteúdo material, mas que se torna **real** na forma como é vivenciada (razão subjetiva) pelos indivíduos como uma relação social. Essa dinâmica da virtualidade real revela o astuto movimento da razão imanente (o que Hegel chama de espírito) a todo o processo.

Para decifrar a estranha objetividade do valor das mercadorias, Marx articula o nervo racional da negatividade dialética que constitui a mediação como o negativo conjurado na contradição, a saber: o duplo significado do *Aufheben* (suprassumir) colhido em Hegel. Enquanto objeto útil em sua materialidade, o valor em sua não-presença (como razão imanente), se afirma no valor-de-uso pela sua própria negação, isto é, se move na contradição em processo que denominamos de virtualidade real, posto que está ali e ao mesmo tempo não está, constituindo-se assim como uma não-presença; ao mesmo tempo, neste processo de interação

social simultânea, o valor-de-uso é dispensado no movimento do valor-de-troca que “se esconde” à medida que se realiza como uma relação social entre mercadorias, a qual é vivenciada pelos indivíduos sob a mediação ideológica, fazendo assim surgir o fenômeno que Marx denominou de fetichismo.

A ideologia entra em campo e produz uma vivência real e legítima, por isso é tão poderosa quanto astuciosa, tendo em vista que não falha, pois, ao invés de falsear o real, como mediação, ela se torna uma realidade que abrange sua própria “falsidade” na certeza sensível da sua verdade imediata que se apresenta pronta para ser vivida. Em sua dinâmica profunda (ontológica) na constituição do ser social, a virtualidade real ocorre justamente por meio destas astúcias e sutilezas da própria razão humana que, no plano da consciência (e da ideia) “se esconde” nos produtos da sua atividade consciente objetiva (que somente ocorre sendo dita), posto que não aparecem de imediato ao nível do conteúdo material (no que temos a não-presença da virtualidade real), mas se realiza na forma que esse conteúdo é vivenciado como uma relação social – a realidade efetiva, que Hegel denomina de *Wirklichkeit* e que corresponde à essência (*Wesen*). Esse é o movimento que denominamos de virtualidade real, repleto de astúcia e sutilezas, e que constitui ontologicamente a razão de ser da forma ideologia; sua trama ontológica. Por isso ocorre uma operação ideológica por trás do fato de que, embora a riqueza na sociedade capitalista apareça como uma “enorme coleção de mercadorias”, na forma como esta realidade é vivenciada pela consciência situada nos indivíduos concretos, o ser social permanece profundamente dividido entre rupturas e continuidades (contradições) na constituição daquilo que efetivamente é em sua totalidade, apesar de aparecer como uma realidade harmônica e pronta para ser vivida sob a mediação da forma ideologia.

Não é por acaso a ênfase dada por Marx à questão da forma ao conjurar a problemática em um conceito nomeado de *Warenform* (“forma mercadoria”). A forma é uma dinâmica viva, em sua profundidade e conseqüentemente, para além da imediatez, corresponde ao plano que na dialética hegeliana se denomina de essência (*Wesen*) ou efetividade (*Wirklichkeit*) na constituição do fenômeno (*Erscheinung*) como movimento (*Bewegung*) vivo e cheio de armadilhas. Por isso, seguindo a diretriz da lógica hegeliana, para Marx, o conteúdo imediato e material da mercadoria corresponde a sua aparência (*Schein*) “enganadora”, precisamente por estar ao alcance dos sentidos, mas vazia de mediações para esta consciência imediata, que Hegel chamou de certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) e Marx, atualizando-a sob uma inflexão social e política, a denomina de consciência burguesa. Este imediatismo, normalmente é a esfera de realidade que serve de anteparo para a mediação ideológica acontecer de maneira a bloquear a possibilidade da efetividade da essência vir à luz da consciência. A trama da

ideologia na modernidade se dá justamente porque essa consciência não ocorre livre da astúcia da razão e da ideia, que tem sua expressão fundacional determinada por essas sutilezas do espírito (racionalidade imanente) enquanto uma não-presença virtual ao nível do conteúdo (aparência), mas que é real à medida que se realiza concretamente na forma que é vivenciada pelos indivíduos.

Quanto ao espírito (*Geist*), se para Hegel se trata de uma figura ontológica geral que ele examina ao nível do movimento lógico da ideia (*Idee*), mesmo que de maneira concreta de acordo com o método dialético, para Marx, o foco está no trabalho simultaneamente como processo e resultado na produção das condições materiais de existência; porém não apenas enquanto conteúdo, mas sobretudo na forma como esse conteúdo é vivenciado nas relações sociais situadas no solo real da história, onde está o operário no chão da fábrica (de onde Hegel manteve certa distância) submetido a uma jornada de trabalho compulsória e à alienação concreta daquilo que produz (o mais valor).

Marx chama atenção para o fato de que o valor-de-troca não é algo palpável, não é uma coisa material tangível, mas, na verdade, é espírito em sentido hegeliano, uma não-presença que se move como virtualidade real: o valor-de-troca das mercadorias, embora seja real, só existe à medida que é vivenciado como uma relação social concreta no cotidiano; por isso sua dimensão virtual ao nível do conteúdo, mas que se efetiva na forma. Essa vivência é ideológica, pois acontece afastando da consciência seus corolários negativos, deixando assim somente a positividade na qual tudo aparece (*erscheint*) como uma enorme coleção de mercadorias. A este nível, da aparência, o trabalho humano em seu caráter abstrato (que cria valor), definitivamente não aparece ao imediato, embora esteja lá como razão imanente, como espírito e, portanto, como potência ideológica ainda em uma dimensão de virtualidade real que se manifesta objetivamente na forma que é vivenciada pelos indivíduos no movimento concreto das relações sociais.

Conforme já explicamos, a ideologia só pode se tornar “visível” e ser “desmascarada” através da crítica capaz de alcançar esse concreto mediatizado por meio da abstração guiada sob o método dialético enquanto forma de proceder ao nível do pensamento. A beleza da complexidade da crítica se revela justamente no fato de, aquela esfera de realidade que é a mais concreta – a essência ou o ser em sua totalidade: que Hegel chama de *Wesen* (termo alemão que tanto diz “ser” como “essência”) e Marx de *gesellschaftliche Wesen* (“ser social”) –, graças à ideologia, ao nível do cotidiano e do imediato aparece como a mais difícil e “abstrata”, como se realmente fosse um “espírito” em sentido comum de uma entidade oculta, uma fantasmagoria, conforme qualifica Marx ao denunciar que a mercadoria detém um caráter

misterioso (1985a, p. 81), ou seja, um *Geist* (“espírito”) como denomina Hegel no mesmo idioma do autor d’*O Capital*.

O valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo. Os valores-de-uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social dela. Na forma de sociedade que vamos estudar, os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor-de-troca. O valor-de-troca revela-se, de início, na **relação (*Verhältnis*)** quantitativa entre valores-de-uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam, **relação** que muda constantemente no tempo e espaço. Por isso, o valor-de-troca parece algo casual e puramente relativo, e, portanto, uma contradição em termos, um valor-de-troca inerente, imanente à mercadoria. [...] Evidencia-se isto com um simples exemplo geométrico. Para determinar e comparar a área dos polígonos, decompomo-los em triângulos. O próprio triângulo pode converter-se, também, numa expressão inteiramente diversa de sua figura visível – a metade do produto da base pela altura. Do mesmo modo tem os valores-de-troca de ser reduzíveis a uma coisa comum, da qual representam uma quantidade maior ou menor. Essa coisa comum não pode ser uma propriedade das mercadorias, geométrica, física, química ou de qualquer outra natureza. As propriedades materiais só interessam pela utilidade que dão às mercadorias, por fazerem destas valores-de-uso. Põem-se de lado os valores-de-uso das mercadorias, quando se trata da **relação (*Verhältnis*)**. [...] Como valores-de-uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valores-de-troca, só podem diferir na quantidade, não contendo portanto nenhum átomo de valor-de-uso. Se prescindirmos do valor-de-uso da mercadoria, só lhe resta ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho. Mas, então, o produto do trabalho já terá passado por uma transmutação. Pondo de lado seu valor-de-uso, abstraímos, também, das formas e elementos materiais que fazem dele um valor-de-uso. Ele não é mais mesa, casa, fio ou qualquer outra coisa útil. Sumiram todas as suas qualidades materiais. Também não é mais o produto do trabalho do marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outra forma de trabalho produtivo. Ao desaparecer o caráter útil dos trabalhos neles corporificados, desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. [...] Na própria **relação** de permuta das mercadorias, seu valor-de-troca revela-se, de todo, independente de seu valor-de-uso (MARX, 1985a, p. 42-45, grifo meu).

Em nota de rodapé a esta citação acima, para corroborar o fato de que não há um valor-de-troca materialmente intrínseco à mercadoria enquanto objeto produto do trabalho, Marx cita Nicholas Barbon na sua obra *A Discourse on coining the new money lighter*, de 1696¹⁸⁵: “Nada pode ter valor-de-troca intrínseco”. Por isso dizemos que o valor-de-troca é imanência virtual na forma de razão imanente aos processos de produção e troca como uma relação social viva, e não um aspecto material intrínseco à mercadoria enquanto coisa. A forma do valor não está presente na constituição material da mercadoria, mas ganha existência somente como uma

¹⁸⁵ Cf. MARX, 1985a, p. 43, nota de rodapé nº 7.

relação (*Verhältnis*) à medida que é vivenciado sob a interação realidade e consciência no movimento da virtualidade real como uma contradição em processo que, na constituição da realidade, se manifesta por meio da forma ideia, conduto de passagem no qual se constitui a mediação ideológica. A ideia é forma de ser vivenciado o conteúdo, que se dá sob as determinações da lógica social da mercadoria, assim como demonstramos sob essa estranha “metafísica do valor”. No cotidiano ideologizado do mundo das mercadorias, o trabalhador desaparece; aquele que efetivamente existe como sujeito ativo que produz o valor, perde-se da sua própria existência para dar lugar à realidade ideológica do valor, que por meio das mercadorias, assume o lugar dos seres humanos como um espírito, uma força fantasmagórica que a ninguém está submetido, mas que submete a todos à medida que passa a reger todas as relações nesta sociedade. Por isso que a ideologia, no campo político, diz respeito à dominação social; mas essa dominação decorre de uma razão econômica. O trabalho produtivo é subjugado pelo seu produto abstrato, pela sua potência virtual no conteúdo, porém real e concreta na forma como este conteúdo é vivenciado nas relações sociais sob a prevalência das artimanhas teológicas da mercadoria garantidas pela mediação ideológica na constituição da interação entre realidade e consciência, isto é, a esfera profunda e geradora daquelas determinações sociais que regem o nosso modo de ser, como indivíduo e como sociedade.

É nítido o peso do conceito de *Verhältnis* (“Relação”) em toda análise marxiana. É ele que desvenda o sentido dinâmico das “sutilezas metafísicas” da forma mercadoria na sociedade capitalista. A nossa atualização apenas requalifica esse conceito como interação; não substitui relação por interação, mas atualiza a primeira concepção pela sua ampliação qualificada com a agregação da segunda. Como interação, a relação é compreendida, não como dois lados estáticos sob uma determinidade mecanicista e unilateral de causalidade dura, mas, ao contrário, como um movimento entre momentos que se suprassumem; e isto significa que interação, isto é, que o movimento de um lado repercute no movimento e no estado do outro, constituindo-se em uma complexa totalidade viva e semovente, posto que sua dinâmica é social, pois envolve indivíduos concretos em suas relações sociais, como diz o próprio Marx, trata-se de uma “relação que muda constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 1985a, p. 43) um movimento ininterrupto e frenético na constituição concreta da relação entre realidade e consciência perpassado e fortemente determinado em larga medida pela ideologia.

O valor-de-troca requer um veículo material justamente porque, obviamente não tem materialidade própria; é algo real, mas que não existe *per se*; é virtualidade que, para adquirir existência concreta, precisa da vivência realizada no e pelo sujeito consciente sob a mediação da ideia como processo e unidade. E esse movimento se realiza como interação entre, de um

lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas na realidade prática da vida em sociedade. Neste contexto, o valor-de-troca adquire um caráter misterioso precisamente porque é espírito enquanto razão imanente que se constitui como virtualidade real; não é algo dado no imediato; não pode ser reduzido à materialidade ou às propriedades materiais de coisa alguma; o valor-de-troca é real, mas não está presente materialmente no produto do trabalho, por isso, jamais algum químico encontrou um valor-de-troca em pérolas, diamantes ou qualquer outra mercadoria, como destaca a fina ironia marxiana. É virtualidade semovente enquanto razão imanente (espírito), que é real em seu conteúdo, mas só ganha existência na forma como esse conteúdo é vivenciado pelo ser social.

O valor-de-uso, que se manifesta na materialidade do produto do processo de trabalho, enquanto “veículo material do valor-de-troca”, carrega-o como uma dimensão de virtualidade real como razão imanente ao conteúdo do trabalho objetivado na mercadoria; e é na forma que o valor-de-troca ganha existência objetiva à medida que é vivenciado pelos indivíduos por meio das relações sociais, a exemplo do ato de compra e venda enquanto um processo social concreto. Processo que não se reduz à troca de mercadorias, na verdade temos uma complexidade crescente à medida que partimos para analisar a sociedade como um todo, pois esse movimento entre conteúdo e forma fundado no trabalho transpassado pela linguagem se estende na forma de determinações para todo o resto da totalidade social compondo complexas mediações entre realidade e consciência. Mais uma vez identificamos claramente aqui o terreno fértil para a ideologia enquanto forma socialmente ativa dos indivíduos vivenciarem a razão imanente ao conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas na sociedade moderna.

Neste sentido, apesar das profundas diferenças entre os conceitos e da irritante e ineliminável interação entre eles, assim como “o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (1985a, p. 42), como diz Marx, o valor-de-troca também se trata de uma relação que só se realiza na imediatez do ideológico ato de compra e venda, que se revela enquanto a forma primacial de vivenciar o conteúdo das relações sociais na sociedade capitalista; comprar e vender é a única religião realmente universal e livre de divergências do mundo moderno. Portanto, o valor-de-troca só pode ter sua efetividade (*Wirklichkeit*) revelada para além da aparência e do imediato palpável nas propriedades materiais da mercadoria que a definem como coisa útil (valor-de-uso), isto é, a efetividade se dá como uma verdade mediatizada enquanto um condensado de mediações entre aquilo que aparece (*erscheint*) e aquilo que o valor-de-troca é para além do aparecer, em sua essência (*Wesen*): trabalho humano abstrato – como diz o próprio Marx –, ou também podemos dizer, trabalho humano como razão imanente, como espírito em sentido dialético que se movimenta em uma dimensão concreta de virtualidade real.

Fica claro como o movimento lógico do conceito de valor-de-troca não é uma coisa, mas se trata de interação, assim como definimos: uma relação social viva que se move entre momentos que se supressumem. Esta interação é apresentada desde o primeiro capítulo d’*O Capital*, de acordo com a lógica dialética do espírito enquanto razão objetiva, e também da ideia enquanto razão subjetiva (forma de vivenciar o conteúdo no qual está presente virtualmente a razão objetiva enquanto espírito). E este movimento entre essas diferentes esferas de realidade (*Realität*) é que faz da crítica marxiana à economia política, por definição, uma crítica à ideologia.

Podemos concluir que, para Marx, a forma como os economistas vivenciam a lógica do valor e da mercadoria, igualmente à sociedade na qual eles vivem, sofre operações ideológicas de profundidade ontológica, pois decorre precisamente da interação de uma determinada forma de consciência deste ser social, com o conteúdo das relações sociais produzido pela sua própria atividade consciente objetiva; este processo social ocorre completamente determinada pela astúcia da razão (objetiva e subjetiva), que adquire consciência por meio da ideia, não apenas como representação, mas sobretudo como simultaneamente, progressão imanente à produção do real, e vivência consciente dessa progressão como relação entre objetividade (conteúdo) e subjetividade (forma). É impossível negar que há uma beleza poética no movimento dialético dos conceitos.

Sob a perspectiva ontológico-dialética, concluímos que a forma mercadoria tem na ideologia um modo peculiar de se replicar concretamente por meio da penetração mediatizada nos processos de interação entre realidade e consciência nos indivíduos em sociedade, sob determinações da própria lei do valor, como explica Dussel:

As pessoas se “socializam” apenas no intercâmbio de coisas [...]. A “lei do valor” rege a sociabilidade humana. O indivíduo foi subsumido na totalidade do capital e se lhe atribuem duas funções: a produção de mercadorias e a sua compra. Fora da fábrica e do mercado, o homem retorna a seu isolamento abstrato, à sua solidão improdutiva (2012, p. 337).

Não se pode deduzir o fetichismo da mercadoria e suas formas de manifestação meramente a partir de mecanismos ideológicos; por outro lado, também não unicamente a partir de determinantes econômicos absolutos. Nossas hipóteses se sustentam e se corroboram na razão de que tal fenômeno, em sua complexidade aqui desvendada, se move por meio de contradições fundadas substancialmente no processo de trabalho incorporado pelo capital enquanto um momento do seu próprio desenvolvimento. No estranhamento (*Entfremdung*) apontado por Marx ainda em 1844 (2008; 2016), ele nos permite perceber como as mercadorias

enquanto produtos do trabalho estão intimamente conectadas com a vida humana pelos dois aspectos por meio dos quais Marx analisa o espírito objetivo (o capital): de um lado, com o ato da produção, como estranhamento do ser humano com sua própria atividade vital, ou seja, com aquela atividade que lhe define enquanto humano; e de outro, com o resultado no produto dessa própria atividade que lhe subjugava como um Sujeito autônomo e poderoso sobre sua vida.

Aquilo que Hegel (2008, p. 278-279) situou no trabalho como o silogismo primacial do ser consciente (*bewusste Sein*) na sua *Fenomenologia do Espírito* (2008; 1999a), a crítica marxiana reexaminou como ato do estranhamento da atividade prática consciente do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). A partir de Marx, a produção de mercadorias revela sua razão na ruptura ontológica provocada pelo que ele descreveu como estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano consigo mesmo por meio da mediação situada no trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*). À medida que o sujeito não se reconhece no produto do seu trabalho, que parece lhe defrontar hostilmente como um mundo alheio, também se estranha do próprio ato de produção enquanto uma extensão do seu próprio ser. Marx conclui que o ser humano acaba estranhado da sua própria vida e de si mesmo (*Selbstentfremdung*) como um todo. Isso nos permite concluir que a conexão entre quem somos e a mercadoria não só é íntima, global e ontológica; mas também é sobretudo ubíqua e ideológica, precisamente por conta do seu caráter constituinte da realidade humana enquanto realidade consciente. Isto porque a ideologia cada vez mais garante que este estranhamento não seja hostil. Por meio dela, o encantamento diante dos produtos do trabalho e das relações sociais estabelecidas a partir destes, predomina sobre qualquer hostilidade que pudesse ser desvendada para além da aparência e do imediato.

1.3 Trabalho e capital: o nervo social da crítica ontológica da forma ideologia

Na sua Lógica objetiva (*objektive Logik*), Hegel alerta que a essência (*Wesen*) corresponde à efetividade (*Wirklichkeit*), que possui um sentido diferente e inseparável daquela dimensão considerada em sua realidade imediata (*Realität*), que diz respeito à aparência (*Erscheinung*). Sob esta inflexão, entendemos que Marx (2008) atualiza Hegel na elaboração do conceito de trabalho alienado. Ele demonstra que a efetividade (*Wirklichkeit*) do trabalho, que detém a propriedade única e exclusiva de criar valor, não corresponde à forma social (força de trabalho) que ele assume na realidade imediata (*Realität*) do processo de produção

capitalista. Há uma distensão de profundidade ontológica entre, de um lado, o conteúdo da racionalidade imanente ao trabalho, e de outro, a forma como esse conteúdo se constitui como uma ideia real e concreta a ser vivenciada objetivamente pela consciência dos trabalhadores. O espírito objetivo constituinte do processo de trabalho, sua razão imanente, sofre de alienação concreta ao integrar a relação com o capital. Todavia, esta alienação concreta é afastada da consciência em sua forma (razão subjetiva) de ser vivenciada (ideia) como realidade, deixando esta vivência determinada apenas pela positividade da forma salário – uma forma ideológica da ideia que constitui a realidade da relação entre capital e trabalho. Aquilo que no âmbito objetivo do trabalho alienado ocorre como alienação objetiva (material) por meio do trabalho não pago, na forma de ser vivenciada subjetivo e objetivamente pela consciência em interação com esta realidade, acaba por sofrer uma dupla alienação, objetiva (trabalho alienado) e subjetiva na forma ideológica enquanto maneira de vivenciar o conteúdo da relações sociais estabelecidas entre capital e trabalho.

A contradição constituinte da ruptura se dá justamente no fato de que, na realidade do chão de fábrica, por exemplo, apesar de ser o único elemento vivo e criador de valor (essência e racionalidade imanente desta sociedade), o trabalho aparece como elemento morto e igualado ao seu produto na força de trabalho (uma mercadoria). Ou seja, a partir do modo de produção capitalista, a realidade é estabelecida à medida que o trabalho, quando integra o processo produtivo, embora não o seja, se afirma como mercadoria (força de trabalho) na aparência da realidade socialmente legitimada. Mas tal afirmação só é possível por meio da sua própria negação em essência, que é alimentar a reprodução do capital com mais valor; assim, o trabalhador não reconhece com clareza a sua atividade como criadora de valor, mas apenas como mais uma mercadoria, pela qual ele recebe apenas o seu preço na venda ao seu empregador por meio de um harmonioso contrato denominado ideologicamente objetivamente e subjetivamente de salário. Este corresponde a uma forma (razão subjetiva) que adquire o conteúdo (razão objetiva) da relação entre capital e trabalho no sentido de afastar a negatividade da exploração, e então deixar toda realidade como algo harmônico, justo e positivo para o trabalhador que vivencia esta relação social apenas por meio da forma salário: uma ideia real e concreta que se constitui como processo e unidade entre, de um lado, a racionalidade imanente (espírito) ao conteúdo da relação entre capital e trabalho, e de outro, a forma (razão subjetiva) como esta relação é vivenciada em sua realidade ideológica.

Segundo Hegel, esse conduto de passagem entre essência e aparência se dá justamente pela mediação (*Vermittlung*), que se manifesta historicamente nas interações entre realidade e consciência, universal e singular, sociedade e indivíduo, etc. Precisamente neste conduto de

passagem é que sugerimos a atuação da forma ideologia, isto é, no movimento mais profundo do ser social: a racionalidade imanente à relação entre capital e trabalho se “traduz” como uma forma de ser vivenciada pela interação realidade e consciência de maneira que a negatividade daquela relação (o trabalho alienado) é completamente afastada, ficando apenas diante da consciência para se vivenciada objetivamente uma racionalidade ideológica que se materializa na forma salário enquanto vivência igualmente ideológica. Justamente lá onde temos a contradição que caracteriza a ruptura fundamental, a ideologia faz tudo parecer harmonioso, natural e pronto para ser vivido. E nisto reside uma dimensão de virtualidade real que se torna terreno ontologicamente fértil para o estabelecimento das relações sociais burguesas em seu conteúdo de dominação. Chegamos então ao peso e à gravidade políticos da ideologia formulada de forma indireta em *O Capital*.

Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes (MARX, 1985, p. 854).

Sendo assim, a classe trabalhadora não consegue enxergar, sob o véu da mediação fundada na alienação¹⁸⁶ do trabalho, a forma social e histórica dessas leis sociais que são aceitas como leis naturais. Logo, o trabalhador internaliza a exploração como algo natural e evidente. Eis a concepção geral da contradição fundante de todo o enviesamento desvelado por Marx entre realidade e consciência na sociedade moderna por meio da forma ideologia.

Ainda sob a inflexão hegeliana, podemos dizer que a ideologia como mediação, tende a representar, por meio da sua linguagem e/ou do discurso (*Logos*), o que é positivo na realidade do ser (*Sein*) como identidade, ao mesmo tempo que consegue demover ou afastar o seu quinhão de negatividade (*Negativität*) – que entrecruzados em unidade dialética na ideia: identidade e negatividade – compõem a globalidade da interação entre realidade e consciência nesta sociedade. Produz-se uma trama que se desdobra em uma constelação de contradições entre forma e conteúdo sob a lógica social da forma mercadoria. Desse modo, a ideologia, no seu discurso, é contraditória, mas não porque unicamente falseia as contradições que conformam a totalidade social; é mais complexo: trata-se de uma unidade contraditória (dialética) composta

¹⁸⁶ Para a questão da alienação, entre uma constelação de autores no arco teórico marxista, além de Normas Geras (1977); ver também um trabalho mais recente, da filósofa alemã Rahel Jaeggi, intitulado *Alienation: new directions in Critical Theory* (2014).

entre revelação e ocultamento na qual a realidade (aparência) se afirma pela sua própria negação para a consciência em tensão com suas próprias condições objetivas (essência). E esse processo se constitui por meio da astúcia da razão, à medida que o conteúdo da racionalidade imanente (razão objetiva), ou o espírito da modernidade (leia-se: o processo de trabalho como criador de valor) em suas relações sociais historicamente estabelecidas, se afirma pela sua própria negação na maneira como é elaborado na forma ideia que realizará a “tradução” necessária à vivência concreta dessas relações como reais para a interação realidade e consciência. Nichols (1981, p.1-2) adverte que, sendo a ideologia responsável pela imagem que uma sociedade produz acerca de si e com fins de perpetuar a si mesma, então:

These representations serve to constrain us (necessarily); they establish fixed places for us to occupy that work to guarantee coherent social actions over time. Ideology uses the fabrication of images and the processes of representation to persuade us that how things are is how they ought to be and that the place provided for us is the place we ought to have.¹⁸⁷

É inevitável o foco de Marx na relação social determinante da modernidade. O capital logo se revela como o espírito objetivo (*der objektive Geist*) do mundo moderno: sua razão objetiva e imanente; que em tudo habita e media por meio da lógica social da mercadoria, ao mesmo tempo que se mantém sob uma dimensão de virtualidade ideológica como algo existe, mas sem ser vivenciada como algo real no sentido de uma relação social que se nutre da exploração do trabalho diante da consciência. Tudo parece harmônico e lógico no contrato do trabalho assalariado, pois definitivamente a exploração do trabalho, contrariamente ao capital, existe sem ter realidade na consciência dos trabalhadores. Apesar de ser vivenciada em sua essência (existência efetiva) todos os dias, a exploração não é reconhecida como algo real; não aparece de imediato para a consciência, pois suas mediações estão interpeladas pela operação ideológica. Os trabalhadores até sentem na pele, mas não a vivenciam de forma consciente; e nesta direção, é como se ela realmente não existisse. Por meio da forma ideologia, o capital garante que, via de regra, não se constituam formas de consciência crítica predominantes acerca do trabalho. Por isso, quando Marx e Engels bradam o afamado imperativo, “Trabalhadores de todo o mundo, uni-vos!”, estão clamando por uma consciência crítica de si acerca da situação do trabalho em sua relação com o capital.

¹⁸⁷ Livre tradução do presente autor: “Essas representações servem para nos restringir (necessariamente); elas estabelecem lugares fixos para que possamos ocupar que funcionam para garantir ações sociais coerentes ao longo das nossas vidas. A ideologia usa a fabricação de imagens e os processos de representação para nos persuadir de como as coisas são e como deveriam ser, e que o lugar que nos é fornecido é o lugar que devemos ter”.

Sob a forma ideologia, o Capital então triunfa como a o espírito objetivo enquanto concreto mediatizado real e efetivo que se reproduz na racionalidade imanente (razão objetiva) ao seu conteúdo enquanto relação social determinante, ao mesmo que tempo que a ideologia garante uma forma harmônica e limpa de contradições para a maneira como esse conteúdo é vivenciado pela consciência (razão subjetiva) dos indivíduos em suas relações concretas no cotidiano desta sociedade. A importância da crítica da economia política empreendida por Marx se revela justamente no fato de que ela nos permite desvendar o conteúdo do capital no movimento do seu conceito concreto e efetivo que encontra sua unidade em uma relação social desvendada, entre aparência e essência, em suas mediações históricas desde a propriedade privada até a mercadoria (*Waren*) e o mais valor (*Mehrwert*). Todo esse processo tem suas bases ontológicas na manifestação histórica concreta do agir consciente objetivo condensado e mediatizado entre trabalho e linguagem, assim como (re)elaboramos a partir de Hegel.

Em Marx, o Capital tem seu movimento histórico definido pela sua razão objetiva; em outras palavras, enquanto racionalidade imanente à principal e determinante relação social do mundo moderno, o Capital é o espírito que alcança a estatura de Ideologia do nosso tempo pelo conteúdo das mediações históricas condensadas no seu conceito concreto; a sua razão objetiva é a lógica social da mercadoria; é o movimento que dá vida concreta ao seu ser como Ideia real no presente do mundo moderno enquanto uma forma social concreta de se vivenciar (razão subjetiva) o conteúdo da relações estabelecidas pelo Capital enquanto espírito objetivo. Por isso, enquanto forma social ativa, identificamos a ideologia como espírito subjetivo.

Mas para se tornar socialmente determinante também é preciso determinar a subjetividade historicamente desenvolvida; neste campo, a forma ideologia (razão subjetiva) carrega as determinações do Capital operando sob a lógica social (razão objetiva) da forma mercadoria na formação da consciência dos indivíduos. De acordo com o acesso ontológico-dialético elaborado neste trabalho, essa consciência não diz respeito apenas à subjetividade, mas só existe também como objetividade; isto é, como interação entre realidade e consciência enquanto relação constituinte do ser social. Paulo Arantes¹⁸⁸ faz um excelente resumo voltado para a questão da *Ideologiekritik*, que corrobora a nossa compreensão:

A fonte de Marx, a ideia de crítica da ideologia, é a ideia de reflexão tal como ela aparece na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. O que faz a consciência, segundo Hegel? Ela se ilude também, ela é uma fábrica de ideologias. Mas ela se distingue pela seguinte peculiaridade: a reflexão. Essa reflexão vai

¹⁸⁸ Ver entrevista, “Paulo Arantes sobre a noção de ideologia”, na qual ele comenta a obra *Sentimento da Dialética* (1992). Disponível em: << <https://pt.slideshare.net/nafreitas/arantes-paulo-sobre-a-noo-de-ideologia-marx-adorno> >> Acesso em 04. Abril. 2018.

reaparecer em Marx, só que de maneira a um tempo fantasmagórica e real, objetiva. É o capital que se refere a si mesmo, o fetiche do fetiche. Ele funciona como se fosse uma consciência: valoriza-se a si mesmo, refere-se a si mesmo, mede as suas quantidades, etc.

Chegamos a uma formulação chave em nossa investigação: como ideia objetiva, o Capital é a razão social imanente (o Espírito) que tem na mercadoria a sua manifestação objetiva, como coisa (o produto do trabalho) e tem no fetiche como lógica objetiva do ser social, a sua lógica objetiva. Em outras palavras, trata-se da virtualidade que tem implicações reais porque é produto de um processo real do qual virtualmente é seu espírito enquanto racionalidade imanente a este próprio processo. Mas a objetividade da mercadoria enquanto produto resultante do processo de trabalho carrega também uma esfera subjetiva enquanto uma lógica social (processo) que age na formação dos sujeitos no contexto da interação entre realidade e consciência por meio da forma ideologia. Isto é, na maneira como os sujeitos vivenciam o conteúdo das relações sociais. Essa lógica “universal de auto-atualização” (*self-actualising universal*) do seu movimento advém da própria formação ontológica da consciência como um ser social (*gesellschaftliche Wesen*) constituído por uma relação ativa ineliminável, de um lado, pelo movimento do ser (lógica objetiva), e de outro, pelo movimento da consciência (lógica subjetiva); o primeiro lado estabelece uma relação como interação socialmente ativa e indissociável com o segundo. Isto constitui o ser consciente hegeliano, que Marx reelaborou como o ser social. Essa relação carrega a origem dinâmica imanente à formação do próprio indivíduo enquanto ser social, conforme podemos clarear com a explanação de Marcos Nobre sobre o movimento da consciência:

[...] é ela [a consciência] igualmente o objeto das ações que realiza, na medida em que o surgimento do novo objeto significa para ela um passar além de si mesma sem sair de si mesma, “uma vez que esse limitado lhe pertence” [aspas para citação de Hegel pelo referido autor] (NOBRE, 2018, p. 227, grifos meus).

O movimento do Espírito é o próprio movimento da consciência como um universal concreto; como universalidade imanente que historicamente se destaca e adquire “autonomia”. Portanto, se em Hegel o Espírito se refere a uma racionalidade imanente ao processo de formação do sujeito enquanto consciência em contínua e constituinte relação com sua realidade como consciência de si; em Marx, o Espírito se atualiza como o Capital, que tem sua racionalidade imanente situada em uma forma social que se desenvolveu ontológico e historicamente a partir do trabalho e da linguagem, isto é: a forma mercadoria, não apenas como

coisa, mas como conteúdo concreto das relações sociais historicamente estabelecidas: é o que em hegelianês podemos identificar como o espírito objetivo (*der objektive Geist*). Entrementes, temos na forma ideologia o espírito subjetivo (*der subjektive Geist*), ou a forma como os indivíduos vivenciam esse conteúdo sob a lógica social do fetichismo da mercadoria. A crítica total desta sociedade está sinalizada já nos *Manuscritos de 1844* como um dupla crítica: de um lado, a crítica do dinheiro como crítica da forma valor (*Wertform*), ou do Espírito objetivo, o Capital; e de outro lado, a crítica do Espírito subjetivo, ou seja, a forma como os sujeitos, enquanto indivíduos e também como sociedade, vivenciam o conteúdo das relações sociais determinadas pelo Capital e pela forma mercadoria, a exemplo do dinheiro, que encarna a objetivação emblemática do fetichismo, sobre o qual Marx cita de Goethe a Shakespeare para ilustra-lo como o verdadeiro Deus do nosso tempo – “O Deus visível, que solda as coisas absolutamente impossíveis” (Shakespeare apud MARX, 2008, p. 158). A essência hegeliana se revela precisamente na questão de que a mercadoria só pode adquirir todo o poder que tem como Espírito, como uma lógica social imanente, sub-reptícia, subliminar, e não como algo dado e explícito na sua expressão fenomênica e material enquanto coisa. Como lógica social, a forma mercadoria se vale da lógica da ideia como processo e unidade dialéticos entre o conceito e a objetividade para adquirir o status de uma realidade pronta para ser vivida. Nisto reside a perfilhação hegeliana da ontologia do ser social elaborada por Marx.

É flagrante e também complexa a presença da dialética hegeliana no movimento do conceito do capital (*Kapital*), ou seja, na elaboração que adquire o Espírito (*Geist*) na crítica à economia política marxiana¹⁸⁹: o capital é a forma que assume um universal concreto como auto-atualização que se distingue de si à medida que se exterioriza em uma série de formas e conteúdos particulares (mercadorias, dinheiro, salário, capital industrial, capital comercial, capital financeiro, etc.) e depois retorna a si mesmo – deveras, ainda expressamos em linguagem muito hegeliana. Agora, façamos a “tradução” para uma linguagem mais marxiana: na crítica de Marx à sociedade capitalista, a ampla formulação hegeliana do Espírito como Razão universal se “traduz” no movimento do conceito do Capital como a autovalorização do mais valor (o positivo) produzido inicialmente pelo processo de trabalho que, por meio das suas determinações particulares (o negativo) do valor (valor-de-uso, valor de troca, mercadoria, dinheiro, capital industrial, capital comercial, capital produtor de juros, capital fictício, etc.) em seu próprio movimento social, compõem a auto-externalização do Capital (leia-se: uma

¹⁸⁹ Essa nossa leitura está alinhada com a perspectiva da *New Dialectics (Nova Dialética)* – já referida neste trabalho, a exemplo da argumentação colhida junto à análise de Tony Smith (2015), representante desta corrente teórica, com o qual dialogamos logo mais a frente.

racionalidade viva como unidade entre o universal e o singular por meio da mediação do particular) que retorna a si mesmo e assim se perpetua como processo “autônomo” de autovalorização que a tudo e a todos subjuga. Em sua fase histórica mais avançada (que Marx vivenciou apenas a sua gênese), surge o capital fictício (*fiktives Kapital*) como uma determinação particular na qual o capital se replica de uma forma autônoma que dispensa o trabalho, passando a se reproduzir em uma esfera virtual, especulativa e, por assim dizer, fictícia.

Em sua razão global, o Capital é o universal que se refere a si mesmo e mantém a mediação com o indivíduo (singular) em profundidade ontológica por meio da lógica social da mercadoria enquanto particularidade determinante, que Marx elabora com ênfase no seu caráter fetichista lá quando tratamos do valor-de-troca. Um autor que nos ajuda na esquematização geral dessa atualização é o alemão Thomas Leithäuser, no seu ensaio *Ideologia e consciência* (p.167), ao destacar que

[...] não aparece em Marx nenhum questionamento de caráter psicológico. Seu interesse nos estudos sobre a consciência e a crítica da ideologia era analisar o “espírito objetivo”, termo bastante hegeliano que aparece na Ideologia Alemã, escrito conjuntamente com Engels. O “espírito subjetivo”, sua socialização e – vinculado a esta – a conformação psicológica para conhecer e vivenciar não foram um tema importante para Marx. Na sua perspectiva analítica, as distorções ideológicas da consciência, se encontram basicamente na conformação e fossilização das relações sociais.

A lógica social da mercadoria é justamente a “religião da vida cotidiana” que, segundo Thomas Leithäuser, “não se apresenta como um conjunto de ideias consistente e coerente, mas sim aparece na prática, no repetido trato diário e cotidiano com as mercadorias. Cada ato de compra e venda é um ritual prático” (LEITHÄUSER, 2007, p. 170). Na leitura de Marx, Leithäuser aponta aquilo que apontamos em Hegel esquematizado entre o espírito objetivo e o espírito subjetivo:

Nesse sentido, o fetichismo da mercadoria é o “espírito objetivo”, a ideologia coerente da sociedade. Nessa ideologia estão aprisionados as “ilusões e fantasmagorias espontâneas” dos indivíduos sobre sua realidade social. A sociedade se mostra aos indivíduos como um produto acabado das relações econômicas, e sua aparência impede que os indivíduos vejam seu interior e compreendam conceitualmente seu núcleo fundamental. O principal mérito da economia clássica está precisamente em ter revelado a falsa aparência que reveste os diversos elementos sociais da riqueza, a personificação das coisas e coisificação das relações de produção, a religião da vida cotidiana. Por outro lado, parece natural que os agentes reais envolvidos na produção se sintam completamente à vontade no meio de formas alienadas e irracionais – tais

como juros, renda e salário, que são as formas aparentes com as quais os agentes produtivos convivem cotidianamente (Ibidem, loc. cit.).

A nossa formulação aqui tem a elaboração de Leithäuser como credora, sob algumas ressalvas, ao passo que nos diferenciamos dela à medida que retornamos a Hegel para compreender o movimento da racionalidade objetiva que fundamenta ontológico e dialeticamente a noção de Espírito atualizada no conceito marxiano do ser social (*gesellschaftliche Wesen*) – o que não comparece na breve, embora importante, analogia do autor de *Ideologia e consciência*. A diferença fundamental e o passo que damos além da brilhante argumentação de Leithäuser pode ser explicitado em dois pontos: i) Leithäuser situa o espírito objetivo marxiano unicamente no fetichismo da mercadoria como objeto, de um lado, e de outro, o espírito subjetivo no plano do sujeito, com vistas à capacidade da sua conformação psicológica dentro da sociedade capitalista. Assim como ele também identifica o fetichismo como a ideologia da sociedade capitalista; ii) ao invés de psicológica, nossa inflexão se dá por um acesso ontológico. Distinguimos o fetichismo da mercadoria da forma ideologia, esta última não pode ser reduzida ao primeiro, sobretudo porque, de certo modo, Leithäuser ainda se refere à ideologia como “falsa aparência” que, como vimos, se trata de algo bem mais complexo. Nós redesenhamos o Espírito a partir da concepção hegeliana como a racionalidade inerente à relação ontológica constituinte do ser humano enquanto interação entre realidade e consciência que produz a si mesmo simultaneamente enquanto subjetividade objetivada (razão objetiva) e objetividade subjetivada (razão subjetiva) na constituição do ser social. E é aqui onde entra a Ideia sob a concepção dialética hegeliana, pois esta é o conduto de arquitetura e manifestação da racionalidade imanente (o espírito) à realidade concreta por meio do movimento que denominamos como virtualidade real. O ser consciente só se realiza também como Ideia, e a esta se dá como unidade e processo fundada no trabalho transpassado pela linguagem entre aparência (*Schein*) e essência (*Wesen*), concreto (*Konkrete*) e abstrato (*Abstrakt*), realidade imediata (*Realität*) e realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Sob a lógica social da mercadoria decorrente do Capital enquanto relação social dominante, a forma ideologia, que inicialmente se dá como formação ontológica dos sujeitos (o espírito subjetivo) na produção da sua realidade entre trabalho e linguagem, se revela também politicamente no movimento da dominação e da própria alienação política. Se o espírito objetivo diz respeito ao conteúdo das relações sociais historicamente estabelecidas – o objeto de Marx, segundo Leithäuser –, o espírito subjetivo diz respeito ao sujeito, isto é, à forma como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações e das suas condições objetivas de vida.

Leithäuser busca tratar unicamente do espírito subjetivo, ao passo que aponta que Marx se concentrou no espírito objetivo.

Apesar de Marx se concentrar no movimento do Capital enquanto relação social determinante (espírito objetivo), isso não o impediu de oferecer os elementos fundamentais para a crítica da ideologia como uma forma socialmente ativa, e não apenas como conteúdo do discurso, por assim dizer, ideológico. Portanto, nosso alvo é a ideologia como forma social ativa na relação entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais, e de outro, a maneira como vivenciamos essas relações enquanto interação entre realidade e consciência. Desse modo, nos aproximamos dos fenômenos por meio de um acesso ontológico que tem seu fundamento à medida que se debruça sobre a forma mercadoria como lógica social objetiva derivada do capital enquanto totalidade constituinte do ser social enquanto ser consciente que se faz objetivo e subjetivamente como simultaneamente trabalho e linguagem. A realidade do ser social se dá como produtos do trabalho que só se produzem e se realizam também subjetivamente, isto é, sendo ditos, representados, comunicados. Eis a essência dialética do *ontos* deste ser social na qual ganha relevância a ideia enquanto forma socialmente ativa na produção de realidade à medida que se estabelece como o conduto de passagem, progressão e expressão da racionalidade imanente ao real; racionalidade esta fundada no conteúdo das próprias relações sociais nas quais é produzida, no caso da modernidade, a relação capital e trabalho.

Na totalidade do Espírito como movimento vinculado entre o espírito objetivo e o espírito subjetivo, assim como desenhamos, é assim que se atualiza a unidade dialética hegeliana em nossa proposta enquanto um acesso ontológico-dialético para o problema da ideologia a partir de Marx – e não repetindo o lugar-comum do debate marxista que, não raro, se reduz ao conceito de ideologia fechado em si mesmo apenas porque aparece nominalmente em *A Ideologia Alemã*.

Elaboramos a questão como uma relação entre conteúdo e forma enquanto uma unidade dialética entre objetividade e subjetividade como momentos que se suprassumem na conformação da relação entre realidade (conteúdo) e consciência (forma de vivenciar esse conteúdo). A mediação entre conteúdo e forma é realizada pela ideia, que dá materialidade à racionalidade imanente ao real nas formas da linguagem (palavras, conceitos, discursos, imagens, etc.). A consciência é quem faz o percurso do Espírito como a realidade semovente do ser consciente que se desenvolve a partir do eu como unidade entre o universal e o singular, conforme Habermas explica ao dizer que

[...] o espírito é o desenvolvimento dialético dessa unidade, isto é, a totalidade ética (*sittliche Totalität*). Hegel não escolhe o termo arbitrariamente, pois “espírito”, que utilizamos habitualmente ao falarmos de espírito de um povo, de uma época, de uma equipe, sempre nos remete a algo além da subjetividade da autoconsciência solitária. O eu como identidade (*Identität*) do universal (*Allgemein*) e do singular (*Einzelnen*) apenas pode ser compreendido a partir da unidade de um espírito que conecta a identidade do eu com um outro não idêntico a ele. O espírito é a comunicação (*Kommunikation*) dos singulares no *medium* de uma universalidade, a qual funciona como a gramática de uma língua perante seus falantes ou como um sistema de normas válidas em relação aos indivíduos agentes, e que não extrai o momento de universalidade contra a singularidade, mas permite entre ambas um liame próprio. No *medium* desse universal, que Hegel chama por essa razão de universal concreto, **os indivíduos particulares podem se identificar uns com os outros e, ao mesmo tempo, conservarem-se reciprocamente como não idênticos** (HABERMAS, 2014, p. 41-42; 1978, p. 15, grifo meu).

O Espírito representa a subjetividade oriunda do conteúdo das relações sociais estabelecidas, e se manifesta objetivamente na forma como os indivíduos vivenciam essa subjetividade, incorrendo em determinações e consequências concretas. Vemos que a formulação hegeliana desemboca em um processo de socialização (*Sozialisierung*) que produz o próprio indivíduo enquanto sujeito em uma sociedade na qual este indivíduo carrega a racionalidade desse próprio processo de autoprodução social na singularidade do seu ser individuado, conforme explica Habermas (Ibidem, loc. cit.). Esta socialização semovente tem sua essência primacial no trabalho (*Arbeit*) como razão ontológica do mundo humano – por isso a indignação e a defesa de Marx contra os “epígonos impertinentes” que queriam desprezar Hegel como um cachorro morto no famoso posfácio d’*O Capital*. A sociabilidade implícita na concepção hegeliana começa pelo fato de que “a consciência de mim mesmo é derivada de um entrecruzamento de perspectivas” (Ibidem, p. 40), que ele desenha a sua figura geral na dialética do senhor e do escravo.

O espírito não é, pois, o fundamento que serve de base à subjetividade do eu na autoconsciência, mas o médium no qual um eu se comunica com outro eu e somente a partir do qual, como uma mediação absoluta, ambos os sujeitos se formam reciprocamente. A consciência existe como o meio no qual os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem seu encontro, eles não poderiam ser na qualidade de sujeitos (HABERMAS, 2014, p. 40; 1978, p. 13).

O que Habermas não detalha é o que a nossa inflexão em sua contribuição traz aqui: esse encontro entre os sujeitos, que ele denomina como entrecruzamento de perspectivas (*Verschränkung der Perspektiven*), e que se dá como socialização (*Sozialisierung*), é bem mais do que comunicação (*Kommunikation*). Em sua totalidade é sociabilidade como relações de

produção e reprodução material enquanto um processo subjetivo-objetivo que, obviamente, envolve e dispara um encontro comunicativo essencial¹⁹⁰. Afinal, não se pode fabricar uma cadeira sem a linguagem e conseqüentemente, sem comunicação. Todavia, vai muito além disso. Vejamos.

O esquema teórico que nos permite atualizar o nosso acesso ontológico de Hegel a Marx é justamente a unidade dialética ineliminável com a linguagem conforme elaboramos em nossos construtos: o trabalho só ocorre sendo dito, isto significa que, simultaneamente como processo e resultado, como conteúdo e como a forma que esse conteúdo é vivenciado, tudo passa pela linguagem e pela dimensão subjetiva do real. E é aí que a ideologia se mostra muito mais do que apenas o conteúdo daqueles discursos, por assim dizer, ideológicos. A ideologia se revela como uma forma social ativa de perfilhação e profundidade ontológicas; ou seja, o caráter objetivo do processo de trabalho, assim como a natureza material do seu produto, detém uma esfera subjetiva intrínseca e inseparável da sua própria constituição ontológica enquanto totalidade que determina uma compreensão sob os dois aspectos elencados por Marx em flerte aberto com Hegel, isto é: o trabalho simultaneamente como processo e como resultado. Sob esta abordagem do trabalho em seu duplo aspecto, Marx, ainda em 1844, foi quem atualizou o esquema que Hegel elaborou para abordar a consciência na *Fenomenologia do Espírito* também simultaneamente como processo e como resultado apreendidos em sua unidade dialética indissolúvel fundada no agir (*Thuns*) consciente objetivo que compreende o sujeito como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*). Marx nos dá uma abordagem ontológico e historicamente requalificada, mas que acabou deixando de lado a linguagem e que Habermas parece incorrer em uma espécie de fetiche desta ao tentar, corrigir a trajetória marxiana em sua atualização proposta na teoria do agir comunicativo. Aquilo que Hegel fez focado na consciência (*Bewusstsein*), Marx atualiza trazendo para o primeiro plano o trabalho (*Arbeit*) – que não foi ignorado por Hegel, mas digamos que ficou em segundo plano em sua filosofia do Espírito, por estar ele voltado muito mais para o movimento da racionalidade imanente ao real que se constitui no espírito e se materializa na ideia por meio da linguagem. Por isso, reiteramos: de modo algum a ideia em Hegel pode ser reduzida à pura representação em sentido “abstrato”. Como dissemos, a ideia é o mais concreto porque é concreto pensado enquanto condensado de

¹⁹⁰ Embora, não é o caso de entrar em pormenores na discussão do conteúdo profundo da argumentação habermasiana. Assim como também não estamos dizendo que Habermas reduz a questão à comunicação (*Kommunikation*), mesmo que saibamos que o seu evoluir teórico desemboca na tão ilustre incompreendida teoria da ação comunicativa, para a qual temos a hipótese crítica de que Habermas incorre em uma espécie de fetiche da linguagem. Um imbróglcio instigante, mas que, pela sua provável densidade, seria pauta para um outro trabalho.

mediações. A ideia enquanto mera representação abstrata é o resultado da certeza sensível, da consciência imediata, e portanto, é vazia e abstrata por ser carente de mediações.

Podemos também ilustrar, guardadas as devidas proporções, comparando o terreno do Espírito com a atmosfera das leis gerais que regem a sociedade – o que Habermas chamou no seu comentário ao conceito de espírito em Hegel (2014, p. 35-74; 1978, p. 9-47), de *System geltender Normen* (“Sistema de normas válidas”), normas sociais que se defrontam com os indivíduos, não raro até mesmo de forma hostil, como se fossem um Outro que paira por cima dos homens, como uma força autônoma. Outros exemplos podem ser facilmente encontrados em Marx. Uma amostra emblemática da forma lógica do *Geist* (Espírito) é a própria lei geral da acumulação capitalista desenhada por Marx no capítulo XXIII d’*O Capital* sob claro flerte com Hegel; uma lei empírica, mas não uma lei da natureza, pois decorre do desenvolvimento social da vida consciente. Também o próprio Capital na teoria do valor (*Werttheorie*) marxiana adquire a forma lógica de uma consciência autônoma sobre os homens, como um Outro que de “forma fantasmagórica” subjuga toda sociedade, isto é, como um *Geist* (Espírito). Para além da sua aparência, o Capital se revela como uma relação social concreta que alcança a estatura de Razão universal, e por isso seu movimento total determina o espírito concreto da nossa época. Sabemos que Marx confessa abertamente que na sua teoria do valor jogou sem ressalvas com os modos de expressão peculiares da lógica hegeliana.

Portanto, aquilo que Habermas, neste texto supracitado, elabora como um esquema entre trabalho e interação (*Interaktion*), por outro caminho, apesar da referência comum em Hegel, nós desenhemos como uma unidade dialética inseparável entre trabalho e linguagem situada no sistema hegeliano como respectivamente, o espírito objetivo (o capital, o trabalho e a mercadoria) e o espírito subjetivo (a linguagem e a ideologia sob a lógica social da mercadoria), que pretendemos atualizar para o tempo presente – o que passa inevitavelmente por uma análise crítica, não só de Hegel, mas sobretudo de Marx.

2 IDEOLOGIA, CAPITAL E ESTADO

“O capital é a potencia econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada”
Marx¹⁹¹

¹⁹¹ MARX, 2011, p. 60 (*Grundrisse*).

Nesta seção, vamos finalizar a nossa abordagem trazendo o arremate deste fenômeno com a forma ideologia por meio de uma mediação fundamental ao mundo moderno: o Estado. Apresentamos uma breve aproximação, ainda na forma de notas indicativas da abertura para uma pesquisa que requer aprofundamento posterior, da relação entre ideologia, capital e Estado. Para isso, trazemos uma breve análise sobre a quadra histórica brasileira iniciada nos anos de 1990, envolvendo sobretudo, as mediações da gestão lulo-petista com o capital fictício à luz do nosso esquema teórico. Para não ficar apenas na filosofia pura – que sobretudo na academia, não raro, se torna prisioneira da pura reflexão dos universais –, vamos agora tentar estabelecer as mediações concretas das nossas ilações teóricas com o processo de vida real (*wirklicher Lebensprozess*) – para usar um termo do Marx; pelo que, sem qualquer pretensão de enunciar postulados ou análises definitivas, não nos intimidamos diante da realidade, até porque, não foram poucos os tons que ela assumiu em nossa teorização nesta tese.

O Capital enquanto racionalidade socialmente produzida (Espírito) é o fetiche do fetiche como universalidade concreta, como razão universal. A contradição de cara é que no estabelecimento do conteúdo das relações sociais, o capital se torna o Outro (*Andere*)¹⁹² que age determinando esse conteúdo como um não-Sujeito, isto é, um “Sujeito” que é onipresente por meio de uma presença imanente que se afirma por meio da sua própria negação no imediato: não-presença. No movimento que denominamos de virtualidade real no escopo da interação entre realidade e consciência, trata-se de uma não-presença que, ao nível do conteúdo objetivo do real, consiste em uma presença virtual (espírito objetivo) enquanto uma razão social imanente que, na realidade imediata se afirma pela sua própria negação (não-presença) na forma como é vivenciada pelos indivíduos, isto é: o não-Sujeito se esconde pelos mesmos elementos por meio dos quais se revela.

Temos então uma importante contradição decorrente da astúcia da razão como movimento imanente à produção da realidade humana sob a mediação da forma ideologia no interior da interação entre realidade e consciência na sociedade capitalista: na modernidade, o real se afirma consciente sendo vivenciado pelo imediatismo do cotidiano; e esse imediatismo se realiza por meio de um processo no qual a realidade se afirma para a consciência por meio da própria negação dos seus corolários negativos sob uma tendência de manter-se unicamente no conforto subjetivo da sua positividade. Por isso é importante ter clareza em Marx quanto à distinção entre o fetichismo da mercadoria e a ideologia, conforme já sinalizamos

¹⁹² Explicaremos melhor essa questão um pouco mais à frente, no tópico “2.2 O recurso de Marx à lógica hegeliana”.

anteriormente. E sua obra *Um Mapa da Ideologia* (2010), Slavoj Žižek nos traz uma esclarecedora ilustração:

O primeiro exemplo, neste ponto, é fornecido por ninguém menos do que Platão: a *episteme* filosófica versus a *doxa* da multidão. E quanto a Marx? Embora ele talvez pareça cair nessa armadilha (acaso toda A Ideologia alemã não de baseia na oposição entre as quimeras ideológicas e o estudo da “vida real”?), as coisas se complicam em sua crítica madura da economia política. Ou seja, por que Marx escolhe justamente o termo fetichismo para designar a “fantasia teológica” do universo de mercadorias? O que se deve ter em mente, aqui, é que o “fetichismo” é um termo religioso para designar a idolatria “falsa” (anterior), em contraste com a crença verdadeira (atual): para os judeus, o fetiche é o Bezerro de Ouro; para um partidário do espiritualismo puro, fetichismo designa superstição “primitiva”, o medo de fantasmas e outras aparições espectrais, etc. E a questão, em Marx, é que o universo da mercadoria proporciona o suplemente fetichista necessário à espiritualidade “oficial”: é bem possível que a ideologia “oficial” de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, o dinheiro. Em suma, o que Marx frisa é que não há espírito sem fantasmas dos espíritos, não há espiritualidade “pura” sem o espectro obscuro da “matéria espiritualizada”.

Se a ideia de Deus conforme expusemos anteriormente, corresponde à virtualidade real em seu sentido original, ainda rudimentar, isto é, à falsa consciência sob a estrutura ontológica do mito no mundo antigo; por sua vez, bem mais complexa, a ideologia representa a constituição da virtualidade real não apenas no resultado como algo exógeno em um Outro invisível produto do estranhamento sob a lógica da superstição, mas sobretudo já desde o próprio processo objetivo (e subjetivo) de produção da realidade na sociedade moderna em seu movimento concreto, desde o momento, por exemplo, que o indivíduo assina um contrato de trabalho assalariado e então integra o chão da fábrica, passando a ser reconhecido socialmente (para si e para os outros) como um trabalhador. Trouxemos o salário em nossa exposição na seção anterior justamente porque o salário é, entre tantos, um expoente primacial e emblemático da ideologia como forma social ativa de vivenciar o conteúdo das relações estabelecidas na modernidade, tanto no seu processo de produção real e objetivo, assim como no resultado condensado na forma mercadoria enquanto concreto mediatizado.

O que Žižek identifica como “matéria espiritualizada¹⁹³” em seu hegelianismo lacaniano, por outro caminho, nós identificamos na razão imanente ao conteúdo objetivo dos produtos do trabalho, o espírito concreto e socialmente produzido presente nas coisas, mas que

¹⁹³ Nesta mesma passagem supramencionada, Žižek (2010) nos lembra que “O primeiro a dar esse ‘do espírito dos espíritos’, sob a forma da crítica do idealismo espiritual puro, de seu niilismo ‘negativo’ sem vida, foi F. W. J. Schelling, o filósofo crucial, injustamente negligenciado, do idealismo”.

na forma de ser vivenciada adquire uma aparência fantasmagórica, tendo em vista as suas sutilezas metafísicas e argúcias teológicas – parafraseando Marx. A mediação da mercadoria, enquanto forma de objetivação dos produtos do trabalho e lógica social de sua circulação objetiva e subjetiva, permanece e se perpetua pelo seu aparente desaparecimento, como se tudo fosse imediato e instantâneo, ou seja, sem mediações; afinal, por meio do dinheiro, Deus real do nosso tempo, o mundo está ao alcance de tudo aquilo que podemos adquirir como mercadoria. É nesse permanecer pelo desaparecimento que Hegel ganha relevância para explicar a dialética entre ideologia e mercadoria na sustentação da forma como é vivenciado o conteúdo das relações sociais determinado pelo capital a partir da forma do valor. Se por um lado, como uma lógica social, a mercadoria proporciona o suplemento fetichista extraído da estranha objetividade da forma do valor em sua virtualidade real, por outro lado, a ideologia atua precisamente junto às rupturas e continuidades, isto é, na costura e harmonização das contradições constituintes desta realidade na relação socialmente ativa (interação) entre o conteúdo estabelecido das relações sociais (carregado de toda a racionalidade imanente produzida simultaneamente sob a forma do valor em sua essência e a forma mercadoria em sua aparência), e a maneira como estas relações são vivenciadas por meio da mediação da ideia. Aquilo que é originalmente uma inversão imediatamente falsa na ideia de Deus e no fetichismo religioso (esse sim, falsa consciência), na modernidade, a ideologia produz como uma verdade que abrange sua própria falsidade, por isso a lógica da virtualidade real; a ideologia funciona porque não apenas falseia o real, mas porque constitui a realidade em seu processo de produção assentado no movimento profundo dessa sociedade na interação realidade e consciência, desde o processo de trabalho transpassado pela linguagem, até como este é subsumido e se torna um momento do desenvolvimento de uma relação social que contraditoriamente também foi produzida em decorrência do próprio desenvolvimento histórico do trabalho: o capital. Por isso dirá Marx, conforme citamos, que o capital deve ser o ponto de partida e o ponto de chegada de toda a crítica.

Toda estas operações fantasmagóricas são garantidas precisamente pela ideologia enquanto forma social ativa no outro lado da questão que inicialmente apontamos no conteúdo: a forma como os indivíduos reconhecem e vivenciam esse conteúdo das relações sociais como realidade sua, como real. É o Outro, esse Algo (*Etwas*) que a tudo determina como se não estivesse presente nele a razão social inerente ao conteúdo das relações sociais, embora esteja sempre ali, de maneira sub-reptícia; como uma virtualidade “invisível” na aparência dessas relações sociais ao nível do cotidiano, porém real na maneira como essas relações são vivenciadas ideologicamente enquanto uma realidade pronta e inquestionável pelos indivíduos.

Para a interação entre realidade e consciência, temos algo muito mais complexo do que uma suposta falsa consciência. Na produção de realidade por meio do trabalho transpassado pela linguagem, processo no qual a ideia é responsável pela sua arquitetura social e consciente, a ideologia garante que o conteúdo objetivo dessa realidade seja reconhecido pela consciência como real e assim vivenciado de forma que suas contradições são harmonizadas por meio do afastamento de todo e qualquer corolário negativo, fazendo assim prevalecer a harmônica positividade de uma realidade imediatizada sob a ausência virtual (posto que continuam operando de maneira “invisível”, como um espírito) daquelas mediações que pudessem revelar as contradições entre rupturas e continuidades na vida social. E neste ponto, a ideologia age solidária e a favor do capital que, enquanto não-Sujeito, se revela em suas mediações como razão social imanente ao constituir o conteúdo nevrálgico da vida social (as relações sociais) em sua efetividade (*Wirklichkeit*), que corresponde à essência (*Wesen*), ao mesmo tempo que se esconde em suas determinações pela forma como esse conteúdo é vivenciado no movimento concreto da realidade imediata (*Realität*) em sua aparência (*Schein*). Por isso a importância da crítica à ideologia no exame do capital como uma relação social determinada do mundo moderno. A complexidade que não pode ser reduzida à falsa consciência pode ser resumida em poucas palavras: a ideologia intervém na produção da realidade social consciente elaborando uma “verdade” que abrange a sua própria falsidade.

Tony Smith, em seu ensaio *Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism*, diz o seguinte em análise aos *Grundrisse*:

Marx is well aware the notion of a non-human ‘subject’ that is somehow a ‘self-moving substance’ is bizarre. [...] Marx did not waver in his condemnation of the metaphysics of absolute idealism. But in effect he insists in this passage the Hegelian categories are required by the critique of political economy. In his view the structure of capital is precisely isomorphic with the structure of Hegel's Absolute. [...] Marx took Hegel's Absolute to be a ‘self-actualising universal’ that somehow externalises itself in a series of forms, returning to itself step by step. [...] Capital, the self-valorization of value, not only can but must be understood in exactly the same terms. The particular determinations of value-in-process make up capital's self-externalisation and return to itself. [...] When Marx uses the Hegelian terminology of subject and self-moving substance to refer to capital he is claiming that the logic of capital instantiates Hegel's logic of the Concept: capital is a universal distinct from its moments, while being simultaneously continuous and identical with these moments, which together constitute capital's process of self-valorization¹⁹⁴ (SMITH, 2015, p. 23).

¹⁹⁴ Livre tradução do presente autor: “Marx está bem ciente de que a noção de um sujeito não-humano como se fosse uma substância que se move por si mesma é bizarra. [...] Ele não hesitou em condenar a metafísica do idealismo absoluto. Mas, com efeito, ele insiste [nos *Grundrisse*] que as categorias hegelianas são requeridas pela crítica da economia política. Em sua opinião, a estrutura do capital é precisamente isomórfica com a estrutura do

Como desenha Smith, em Marx, o capital é tomado como a autovalorização do valor, o único Sujeito realmente Absoluto – bem ao modo hegeliano –, posto que representa a unidade indissociável que determina a totalidade social. Um Universal concreto que se auto-atualiza (*self-actualising*) à medida que atua como um Algo (*Etwas*) autônomo que se refere a si mesmo, o fetiche do fetiche, um Espírito que de estranha onipresença, tendo em vista que ao mesmo tempo, está em tudo e em todos e não está em lugar algum. Como já lemos em Paulo Arantes, “Ele funciona como se fosse uma consciência: valoriza-se a si mesmo, refere-se a si mesmo, mede as suas quantidades, etc.”. Sob o seu método dialético parido na ontologia hegeliana, Marx desvenda o capital como a racionalidade imanente à realidade da sociedade moderna desenvolvida concretamente na história a partir da revolução francesa e da revolução industrial. Por meio da forma do valor enquanto razão imanente ao conteúdo das relações sociais, o capital se revela o espírito objetivo da modernidade, e é neste ponto que identificamos que Marx alcança complexa profundidade na atualização de Hegel na sua crítica à economia política. Isso nos permite investigar essa crítica na busca de elementos para a atualização da própria crítica da ideologia na modernidade, sobretudo no século XXI.

2.1 A dialética entre Capital fictício (*fiktives Kapital*) e Capital real (*wirkliches Kapital*)

No Capítulo XXIV (24 *Kapitel*) do livro terceiro¹⁹⁵ (*Dritter Band*) – Parte Quinta (*Fünfter Abschnitt*) – d’*O Capital*, para explicar o movimento fetichista do capital produtor de juros (*zinstragenden Kapital*), Marx faz uma analogia com o vinho e diz:

Absoluto de Hegel. [...] Marx levou o Absoluto de Hegel a ser um universal de auto-atualização que de alguma forma se exterioriza em uma série de formas, retornando a si mesmo passo a passo. [...] O capital, a autovalorização do valor, não só pode, como deve ser entendido exatamente nos mesmos termos. As determinações particulares do valor em processo compõem a auto-externalização do capital e retornam a si mesmas. [...] Quando Marx usa a terminologia hegeliana do sujeito e da ‘substância autônoma’ para se referir ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a lógica do conceito de Hegel: o capital é um não-distinto de seus momentos, sendo simultaneamente contínuo e idêntico a esses momentos, que juntos constituem o seu processo de autovalorização.” (grifo meu).

¹⁹⁵ O corpus teórico-analítico desta seção da nossa exposição se concentra majoritariamente no livro terceiro (*Dritter Band*) d’*O Capital*, sobretudo entre os capítulos XIX e XXX, pelo que todas as referências textuais a números de capítulos remetem a este – nas quais utilizamos algarismos romanos.

No capital produtor de juros (*zinstragenden Kapital*) abrevia-se o movimento do capital; omite-se o processo intermediário, e assim um capital de 1000, considerado coisa em si igual a 1000, transforma-se em 1100 em determinado período, como o vinho na adega melhora o seu valor-de-uso (*Gebrauchswert*) após certo tempo. O capital agora é coisa, mas como coisa, capital. O dinheiro é agora um corpo vivo que quer multiplicar-se (1985b, p. 453; 2016b, p. 159¹⁹⁶).

Ele prossegue no capítulo XXX desta mesma Parte (Livro Terceiro), no qual afirma que, sob o domínio da riqueza financeira o desenvolvimento da produção estará cada vez mais atrelado ao sistema de crédito global, ou seja, à acumulação de capital basicamente por meio do que ele chamou de negócios fictícios (*Scheingeschäften*)¹⁹⁷. Em seus estudos sobre movimentos internacionais de capital na Universidade de Cambridge em 1985, Kindleberger (2007, p. 43) destacou que, no campo das empresas enquanto empréstimos via títulos, o investimento estrangeiro se tornou significativo no meio do século XIX com o advento de tecnologias como o barco a vapor e do telégrafo pois, segundo ele, “A área geográfica de sua efetiva operação é aquela que poder ser eficientemente coordenada por uma empresa de acordo com os custos do transporte e o desenvolvimento das comunicações” (Ibidem, p. 44). É importante destacar também que, conforme apontam Gontijo e Oliveira (2009), desde o século XVIII o capitalismo enfrentou suas primeiras “crises financeiras” com o estouro das “bolhas” das empresas Mares do Sul (1719), em Londres, e Mississipi (1720), em Paris. Assim, embora Marx, ainda no século XIX tenha vivenciado apenas as protoformas do sofisticado capital financeiro da atual era da comunicação digital altamente desenvolvida na internet, isso não impediu o seu gênio de ir além da expressão fenomênica desta trama na particularidade histórica de sua época, elaborando em sua obra madura uma complexa teoria geral para o que nomeou de capital-dinheiro (*Geldkapital*) e, conseqüentemente, capital produto de juros (*zinstragende Kapital*), que pode assumir a forma de *Geldhandlungskapital* (leia-se: “capital financeiro¹⁹⁸”, conceito abordado no capítulo XIX, *Parte Quarta*), assim como também pode se manifestar objetivamente nos componentes do capital bancário [*Bestandteile des Bankkapitals*] (tratado no capítulo XXIX, *Parte Quinta*). O movimento do capital portador de juros é a forma geral que encontra no capital dinheiro, alquimia a partir da qual surge a esfera dos negócios fictícios, terreno fundamental da nossa argumentação neste momento da exposição.

¹⁹⁶ Lembramos que nesta seção da tese, seguindo a linha de todas as anteriores, sempre que aparecem duas referências entre parênteses, trata-se, respectivamente, da tradução brasileira seguida pela versão original alemã, que confrontadas permitem maior profundidade na citação e na argumentação conceitual. Também todos os termos em alemão foram extraídos dos textos originais aqui referenciados.

¹⁹⁷ Cf. MARX, 1985, p. 556; 2016b, p. 271.

¹⁹⁸ Assim traduzido por Reginaldo Sant’Anna, Cf. 1985b.

Ainda no capítulo XIX d’*O Capital*, do livro terceiro – Parte Quarta (*Vierter Abschnitt*) –, Marx considera apenas os movimentos puramente técnicos efetuados pelo dinheiro no processo de circulação do capital industrial (o que inclui também o capital comercial) que, ao se tornarem autônomos transformam parte desse capital justamente em capital financeiro (*Geldhandlungskapital*) – que corresponde ainda à gênese daquilo que particularmente conhecemos hoje sob a designação homônima, porém envolve uma totalidade bem mais complexa e desenvolvida, mesmo que ainda mantenha traços comuns com aquela forma descrita por Marx no século XIX, e isso é o que mantém a crítica marxiana como uma profícua fonte de concepção gerais. Rigorosamente, em alemão, este termo se constitui em uma palavra composta: *Geld* (que significa “dinheiro”) + *Handlung* (“ato” ou “ação”) + *Kapital* (“capital”). Desse modo, podemos entender que o *Geldhandlungskapital* indica o capital na forma de dinheiro capaz de agir puramente como dinheiro que se valoriza como mais dinheiro por meio de movimentos puramente técnicos e virtuais, isto é, sem qualquer lastro real na produção; é o dinheiro que se valoriza pelo dinheiro, como um vinho que envelhece com o tempo puramente pelo transformação de sua propriedades materiais intrínsecas. No caso do dinheiro, as propriedades em questão se dão como um movimento fetichista, dado que, obviamente, não são propriedades materiais, mas se trata de “propriedades espirituais” constituídas como uma razão social imanente. Não é por acaso que no capítulo XXXII, Marx alerta que “Sob esse aspecto, a acumulação de capital dinheiro reflete sempre acumulação de capital maior que a existente na realidade” (1985b, p. 581). Ele se refere claramente à uma distensão entre a realidade e o movimento fetichista do capital. Voltando ao capítulo XIX, diz ele sobre aquilo que conheceu historicamente por capital financeiro:

Da totalidade do capital (*Gesamtkapital*) destaca-se e se torna autônoma (*verselbständigt*) determinada parte, na forma de capital-dinheiro (*Geldkapital*), tendo a função capitalista de efetuar com exclusividade essas operações para toda a classe dos capitalistas industriais e comerciais. Parte do capital industrial, e também do capital comercial, na forma dinheiro, existiria sempre não só como capital-dinheiro em geral, mas como capital-dinheiro empenhado apenas nessas funções técnicas (1985b, p. 363; 2016b, p. 61-62).

Não nos ocuparemos dos pormenores dessas “funções técnicas” (que sofreram profundas transformações desde o século XIX), mas nos interessa o movimento geral que Marx descreve aqui, pois este é que importa ser atualizado para o nosso tempo, apesar das transformações dessas “funções técnicas”. Segundo o autor d’*O Capital*, o capital-dinheiro (*Geldkapital*) também pode assumir uma forma muito específica que ele denominou capital

fictício (*fiktives Kapital*), conforme lemos no capítulo XXV (*Parte Quinta*), tanto quando trata do crédito comercial e do crédito bancário, assim como também no capítulo XXX (*Parte Quinta*), quando trata de um movimento que consideramos o mais relevante para a nossa discussão, a saber: quando o capital dinheiro se move na acumulação da riqueza monetária na forma de dívida pública; este é o ponto que estabelece uma mediação determinante entre, de um lado, o movimento de autovalorização fetichista do capital, e de outro, o Estado – no qual focaremos, dados os limites da nossa exposição aqui, posto que está fora de alcance, fazer uma análise pormenorizada do sistema de crédito e de todos os instrumentos que cria para si mesmo.

Para este momento da nossa discussão, importa compreender o seguinte: Marx esclarece que a “acumulação do capital da dívida pública nada mais significa que o aumento de uma classe de credores do Estado, a qual tem o direito de tomar para si certas quantias tiradas do montante de tributos” (MARX, 1985b, p. 548; 2016b, p. 262) produzidos na e pela sociedade; e sobre a acumulação de capital como dívida pública, Marx a descreve como um movimento ilusório (*illusorisch*):

[...] a respeito da forma peculiar da acumulação do capital-dinheiro (*Geldkapital*) e da riqueza monetária em geral, reduz-se ela a acumulação de direitos de propriedade sobre o trabalho. [...] Esses títulos de dívida, emitidos em troca de capital originalmente emprestado e há muito tempo despendido [...] servem de capital para os respectivos possuidores, na medida em que são mercadorias vendáveis e por isso podem ser reconvertidos em capital. Os títulos de propriedade sobre sociedades mercantis, ferrovias, minas, etc. são por certo [...] direitos sobre capital real (*wirkliches Kapital*). Entretanto, não permitem que se disponha desse capital, que não pode ser extraído donde está. Apenas dão direito à parte da mais-valia a ser obtida. Mas, esses títulos constituem também duplicação em papel do capital real [...] Tornam-se representantes nominais de capitais inexistentes [...] Tornam-se formas do capital produtor de juros [...] Mas duplicatas negociáveis por si mesmas, como se fossem mercadorias, e circulando por isso como valor-capital (*Kapitalwerte*), são ilusórios [*illusorisch*] (MARX, 1985b, p. 548; 2016b, p. 262).

Chegamos ao fetiche do fetiche, ou o dinheiro que se autovaloriza pela razão social imanente ao conteúdo das relações sociais que constituem parte do valor como dinheiro enquanto direitos de propriedade sobre o trabalho. É um capital dinheiro que, na forma de títulos da dívida pública, concedem ao seu possuidor, direitos sobre o capital real (*wirkliches Kapital*) – situado na produção –, porém, como um duplo deste capital real, esse capital dinheiro não existe, embora, virtualmente se movimenta e se acumula contando com que irá dispor de parte da mais-valia (ou mais valor) ainda a ser produzida e obtida; ou seja, neste movimento, este capital dinheiro não se constitui como uma ficção qualquer, direta e imediata, mas se trata de

uma estranha ficção mediatizada, que assim explicamos: uma virtualidade, que a partir de determinada forma de vivenciar a razão imanente ao conteúdo da relação social chamada capital (ou valor que se autovaloriza), se torna real e ganha existência na forma que hoje se denomina de “dividendos” que, por direito, o “credor do Estado” tem propriedade simplesmente por ter comprado os referidos “títulos de propriedade sobre o trabalho”, mesmo que esse trabalho ainda nem sequer tenha se realizado e produzido valor. São literalmente negócios fictícios (*Scheingeschäften*), como denominou Marx. Mas é justamente essa esfera fictícia da acumulação capitalista que adquiriu todo o poder no céu e na terra no mundo no qual vivemos atualmente. Cédric Durand, em sua obra *Fictitious Capital* (2017)¹⁹⁹ – um dos estudos mais completos enquanto uma atualização da discussão do capital fictício, de Marx até os dias atuais – contribui para o adensamento da nossa discussão.

In its various institutional incarnations, finance is essentially reducible to the advance of a certain monetary value in exchange for a promise of reimbursement or, indeed, a property title over activities that will create values as they play out. Finance thus establishes a mode of capital valorisation that seems to give money magical faculties (2017, p. 50)²⁰⁰.

Por sua vez, não poderíamos ter designação melhor para esse estágio de desenvolvimento do capital do que *fiktives Kapital* (“capital fictício”); é o capital que se autovaloriza como se fosse uma força sobrenatural e independente dos indivíduos concretos, se move como um Espírito, como um Sujeito fictício criado das faculdades mágicas (*magical faculties*) do dinheiro, como diz Durand. Compreendemo-lo como um negativo autônomo, ou, na verdade, o que denominamos como um não-Sujeito que, como razão social é real, mas por si só não existe, pois para isto depende dos indivíduos concretos em suas relações sociais; e este não-Sujeito, não apesar de, mas justamente em sua virtualidade, produz determinações reais e concretas para a totalidade social a partir da estranha objetividade característica do movimento próprio da forma do valor como uma virtualidade real. Em sua dialética total, é o movimento que permite ao capital se auto-atualizar sem ser incomodado – o que Tony Smith (2015), de forma certa, identifica como uma auto-atualização (*self-actualising*) em absoluto, que situamos na razão social imanente à esta sociedade que no capital alcança a sua condição

¹⁹⁹ Obra publicada originalmente em francês, sob o título *Le capital fictif* (2014). Obviamente, utilizamos a edição inglesa supramencionada, traduzida por David Broder.

²⁰⁰ Tradução do presente autor: “Em suas várias incorporações institucionais, as finanças são essencialmente redutíveis ao avanço de um certo valor monetário em troca de uma promessa de reembolso ou, na verdade, de um título de propriedade sobre atividades que criarão valor à medida que se manifestarem. As finanças estabelecem, assim, um modo de valorização do capital que parece dar faculdades mágicas ao dinheiro.”

universal de uma totalidade social completamente determinada pelo movimento da forma do valor sob a lógica financeira fictícia.

Estamos diante da razão social imanente ao movimento que hoje os governos repetem na cartilha neoliberal como os “investimentos”, que para constituir politicamente a economia (leia-se: a produção e reprodução social), o Estado precisa atraí-los, e para isso, é preciso agradar aqueles que “investem”, isto é, “os credores do Estado” – atualmente chamados de “investidores”; são os rentistas (*rentiers*). Entrementes, começamos a ter a clareza de que não foi à toa que Marx apontou no Estado a principal força ideológica – e também porque ele se negar a identificar o fetichismo da mercadoria como ideologia. A função do Estado tem toda uma razão de ser na constituição profunda do processo de vida real nesta sociedade que, por definição, se revela como processo político em sua totalidade; é politicamente que se constitui a economia – também não foi por acaso o subtítulo da obra maior marxiana. Na sociedade moderna, viver é um ato político, pois é politicamente que se realizam todas as formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais em uma sociedade fragmentada em classes sociais que se relacionam mutuamente sob uma dialética da dominação entre os indivíduos; o que Hegel formulou em sua figura geral na dialética do senhor e do escravo.

É interessante notar que, para esclarecer a estranha contradição marcada pela negatividade inerente a essa complexa movimentação, na qual o capital se distingue de si mesmo em uma diversidade de formas particulares, para se perpetuar o mesmo em sua totalidade, Marx contrapõe dois conceitos: capital-dinheiro (*Geldkapital*) e capital real (*wirkliches Kapital*), e nos traz à luz a contradição de que, embora o capital real e efetivo, situado na produção, seja o fundamento e a essência de toda dinâmica social, este acaba subjugado por um de seus produtos históricos virtuais, o capital-dinheiro, seja na forma de capital financeiro, produtor de juros, bancário, ou fictício, etc. Guardadas as devidas proporções, as descrições de Marx continuam válidas: a realidade está subjugada ao seu produto virtual; o capital fictício, em sua virtualidade fetichista, se tornou autônomo e dita as regras da sociedade, produzindo implicações reais. Mais uma vez, Durand merece ser lido:

Marx identifies three forms of fictitious capital: credit money, government bonds and shares. On this point as with others - think, for example, of the Manifesto's prophetic pages on globalisation - Marx displayed staggering capacities of foresight. For while credit money and financial markets occupied only a limited place in his era, today they are at the very heart of the functioning of economies²⁰¹ (2017, p. 50).

²⁰¹ Tradução do presente autor: “Marx identifica três formas de capital fictício: crédito monetário, títulos do governo e ações. Nesse ponto, assim como em outros – pense, por exemplo, nas páginas proféticas do *Manifesto*

A genial análise marxiana nos permite corroborar a nossa hipótese inicial de que na modernidade surge uma esfera autônoma que, neste século XXI, se consolida como o espírito absoluto do nosso tempo por meio do movimento de virtualidade real, não como coisa, mas como uma racionalidade imanente à toda sociabilidade estabelecida e socialmente ativa nesta sociedade. Uma virtualidade social que, enquanto razão imanente, subjuga todo o conteúdo da realidade social na forma como é reconhecida e vivenciada enquanto real.

Entretanto, diferente de outras épocas, na dinâmica moderna, a virtualidade real não corresponde a um estranhamento que espontaneamente falseia a realidade, a exemplo da ideia de Deus, da superstição e do mito como era vivenciado no mundo antigo; no mundo moderno é bem mais complexo: há uma ruptura entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas pelo capital a partir de como este é produzido sob a lógica do valor trabalho, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos. Neste sentido, para que, apesar de toda contradição, a essência corresponda à aparência na maneira dessa totalidade ser vivenciada no cotidiano, surge a mediação ideológica para harmonizar essa ruptura à medida que, enquanto conduto de passagem entre conteúdo e forma que constitui o movimento da virtualidade real, afasta seus corolários negativos, criando uma rota de continuidade de pura positividade, que se torna consciente de maneira imediata e tão evidente quanto naturalizada para ser vivida. E mais: importa recordar que essa ruptura diz respeito fundamentalmente à natureza efetiva da produção do valor ou do mais valor, que sabemos estar assentada de maneira primacial no trabalho alienado. Mas tudo isto ocorre no âmbito das relações sociais à medida que, por meio da mediação ideológica, a realidade produzida se constitui como uma verdade que abrange a sua própria falsidade.

2.2 Produtividade e finanças: o Capital fictício no século XXI

„Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche“
Hegel²⁰²

do Partido *Comunista* sobre a globalização –, Marx mostrou capacidades impressionantes de previsão. Pois enquanto o dinheiro do crédito e os mercados financeiros ocupavam apenas um lugar limitado em sua época, hoje eles estão no coração do funcionamento das economias.”

²⁰² In: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Erste Abtheilung der Logik – Die Lehre vom Seyn)*. Cf. HEGEL, 1999c, p. 130.

A passagem de Hegel que trazemos em epígrafe acima, corresponde a §93 da Doutrina do Ser (*Lehre vom Seyn*) em sua lógica da *Enciclopédia*, e que assim está traduzida: **“Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até o infinito”** (HEGEL, 1995c, p. 189, grifo meu). Conforme demonstramos até aqui, cabe lembrar quando dissemos que em 1873 Marx confessou no posfácio à segunda edição d’*O Capital* se referindo a Hegel: “no capítulo sobre teoria do valor, joguei com seus modos de expressão peculiares”.

Para captar o desenvolvimento dialético de um fenômeno na história é importante a lição da lógica hegeliana de que a coisa (não coisa estática, mas como uma relação viva, como razão social e contradição em movimento) altera suas propriedades particulares, justamente para permanecer a mesma em sua universalidade; o que permite à contradição afirmar um Algo lógico por meio do “não-lógico”, ou seja, da sua própria negação. Dissemos também que, neste sentido, a contradição dialética é muito mais do que o puro contrário²⁰³, pois se trata da negatividade lógica de constituição do real como uma totalidade racional. Em nosso itinerário expositivo, aprendemos que a mediação é a união entre o universal e o singular por meio da inferência do particular. Entrementes, uma expressão resgatada por Gadamer (2012, p. 53-54) de forma esclarecedora e bastante utilizada por Hegel é: em sua luta com o particular, o universal “é o permanecer no desaparecimento”; e o que permanece é o efetivamente real (*Wirklichkeit*) para Hegel, assim como pudemos identificar em Marx, quando se refere ao capital real (*wirkliches Kapital*) na produção, em contradição com o capital fictício (*fiktives Kapital*), situado nas finanças.

Marx não estabelece a divisão entre capital real e capital fictício por acaso, há uma implícita crítica à ideologia, à contradição harmonizada na figura única desse Outro (*Andere*), o Capital, ao qual todos se referem como um Sujeito, e não somente se referem, mas sobretudo os indivíduos vivenciam o Capital enquanto uma relação social que determina todo o conteúdo das demais relações nesta sociedade como uma relação social “espiritualizada”. Marx nos oferece a possibilidade de compreender o fato de que o Capital, inicialmente assentado na indústria (que ele chama de capital real) é a universalidade que permanece válida até hoje enquanto generalidade que se mantém constante, mas que não é, de modo algum, apenas o que parece ser esse Algo (capital industrial) por meio do qual se perpetua historicamente; justamente porque essa universalidade é, na sua verdade dialética, um constante tornar-se outro

²⁰³ Cf. Gadamer (2012, p. 60-61).

em suas particularidades, só para se manter o mesmo enquanto universal. Por isso este Capital se transfigura em variadas formas que também disputam entre si.

O capital fictício subjuga o capital real, mas de forma alguma o elimina, pois é preciso mantê-lo sendo o que é enquanto produtividade do trabalho na produção do valor. A indústria e o trabalho em seu caráter concreto (que cria valor-de-uso) não são eliminados, embora o seu caráter abstrato (que cria valor) passa a ser reproduzido pelos negócios fictícios na forma de um fetiche do fetiche, ou o valor que se auto-valoriza por si só, magicamente. Se estabelece uma dialética de forte subjugação do capital real ao capital fictício. Em estudos de alto gabarito como de Chesnay, Philon, Epstein, Jayadev e Crotty (apud GONTIJO; OLIVEIRA, 2009, p. 7), há um consenso de que com a financeirização da riqueza, cada vez mais cresce a relação ativos financeiros/PIB, isto é, amplia-se a participação desses “investidores” na figura dos rentistas (*rentiers*) na apropriação de rendas e lucros do capital real (empresas não financeiras); enquanto, encolhem como proporção do PIB, tanto os investimentos no setor produtivo, como também os salários dos trabalhadores. Ou seja, “particularmente a partir da década de 1990, à medida que a base ‘real’ se contraía, a riqueza ‘virtual’ se expandia” com o crédito em abundância (Ibidem, loc. cit.).

Essa contradição que surge com a financeirização, ao se prolongar pelo século XXI, carrega o maior enigma econômico da atualidade, e para a qual os economistas do *mainstream* não encontram explicação satisfatória até hoje: é que as finanças acabam por subjugar a produtividade; a virtualidade dos negócios fictícios acaba por subjugar o real. Vide o atualíssimo exemplo dos Estados Unidos da América, trazido pelo alemão Klaus Schwab (2016, p. 38):

Na última década, a produtividade em todo o mundo (medida como a produtividade do trabalho ou a Produtividade Total dos Fatores – PTF) manteve-se lenta, apesar do crescimento exponencial do progresso tecnológico e dos investimentos em inovações. Esta encarnação mais recente do paradoxo da produtividade – o alegado fracasso da inovação tecnológica em conseguir níveis mais elevados de produtividade [...] Veja o exemplo dos EUA, onde a produtividade do trabalho cresce em média 2,8% entre 1947 e 1983, e 2,6% entre 2000 e 2007, mas apenas 1,3% entre 2007 e 2014. Essa queda deve-se em grande parte aos níveis mais baixos da PTF, a medida mais comumente associada com a contribuição de eficiência da tecnologia e da inovação. O Serviço de Estatísticas do Trabalho (*Bureau of Labour Statistics*) dos EUA indica que o crescimento do PTF entre 2007 e 2014 foi de apenas 0,5%, uma queda significativa quando comparado com o crescimento anual de 1,4% ocorrido no período entre 1995 e 2007. Essa queda na produtividade medida é particularmente preocupante, pois ela ocorreu no momento em que as 50 maiores empresas americanas acumulavam patrimônio em dinheiro de mais

de US\$ 1 trilhão, apesar de as taxas de juros reais terem oscilado em torno de zero por quase cinco anos.

A partir daquilo que apontou Kindleberger (2007, p. 43, já citado acima nesta seção), podemos perceber que a hegemonia das finanças sobre a produtividade, passa pela mediação do desenvolvimento tecnológico. O interessante é que Marx genialmente chegou a visualizar isto ainda nos *Grundrisse*, e não sem fazer recurso ao movimento dos conceitos na lógica dialética:

A apropriação do trabalho vivo pelo capital também adquire na maquinaria uma realidade imediata: por um lado, é a análise originada diretamente da ciência e a aplicação de leis mecânicas e químicas que possibilitam à máquina executar o mesmo trabalho anteriormente executado pelo trabalhador. **Contudo, o desenvolvimento da maquinaria por essa via só ocorre quando a grande indústria já atingiu um estágio mais elevado e o conjunto das ciências já se encontra cativo a serviço do capital; por outro lado, a própria maquinaria existente já proporciona elevados recursos. A invenção torna-se então um negócio e a aplicação da ciência à própria produção imediata, um critério que a determina e solicita.** Porém, esta não é a via que deu origem à maquinaria no geral, e menos ainda a via pela qual ela avança no detalhe. Tal via é a análise – pela divisão do trabalho, que transforma as operações dos trabalhadores cada vez mais em operações mecânicas, de tal modo que a certa altura o mecanismo pode ocupar os seus lugares. Por conseguinte, um modo de trabalho determinado aparece aqui diretamente transposto do trabalhador para o capital na forma de máquina, e por meio dessa transposição sua própria capacidade de trabalho é desvalorizada. Daí a luta dos trabalhadores contra a máquina. Assim, a apropriação do trabalho pelo capital, o capital absorvendo em si o trabalho vivo, se apresenta ante o trabalhador de maneira cruamente perceptível [...]. A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i. e., **o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor** (MARX, 2011, p. 587, grifo meu).

Vemos que, na relação entre produtividade e finanças, a questão do valor assume uma determinação central e autônoma no capital fictício e na mediação ideológica por meio da qual os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais determinado por ele – o que inclui os nossos economistas de *Wall Street*, que não conseguem encontrar resposta para o que denominam de “paradoxo da produtividade” (SCHAWB, 2017, p. 38), tendo em vista que examinam a problemática apenas no campo da tecnologia (“maquinaria”) que, conforme alerta Marx, nesta, “a apropriação do trabalho vivo pelo capital adquire na maquinaria uma realidade imediata”, portanto, ideológica, posto que a sua efetividade (realidade mediatizada) no valor não aparece entre, de um lado, os encantos tecnológicos tomados isolados em si mesmos, e de outro, o mágico movimento do dinheiro no mercado financeiro. Concluimos que não é a

tecnologia unicamente *per se*, que determina a questão, ao contrário, na verdade, o desenvolvimento tecnológico²⁰⁴ ocorre cativo e a serviço do capital – parafraseando Marx (vide grifo acima). E neste movimento, o capital fictício (*fiktives Kapital*) adquire força para subjugar toda as demais formas sociais à medida que todo o desenvolvimento tecnológico se realiza de forma servil e como principal terreno da sua auto-atualização (*Self-actualising*) como autovalorização autônoma.

É muito ilustrativa das determinações em tela e suas mediações, a comparação histórica realizada por James Manyika e Michael Chui²⁰⁵ em uma matéria do *The Financial Times*, de agosto de 2014:

em 1990, as três maiores empresas de Detroit – um grande centro das indústrias tradicionais nos Estados Unidos da América – possuíam uma capitalização de mercado combinada de US\$ 36 bilhões, faturamento de US\$ 250 bilhões, e 1,2 milhão de empregados. Em 2014, as três maiores empresas do vale do silício tinham uma capitalização de mercado de US\$ 1,09 trilhão, produzindo o mesmo faturamento, mas com cerca de 10 vezes menos empregados (137 mil).

Esses dados falam por si só e corroboram a contradição entre o grau de produtividade do trabalho e a capacidade de valorização do capital nas finanças, assim como desenhada por Marx em seu movimento geral, que permanece válido. Vemos como com um mesmo faturamento e 10 vezes menos empregados, o capital global se autovaloriza quase 30 vezes mais entre 1990 e 2014; porém, deslizando do campo produtivo tradicional (indústria) para o mercado da tecnologia digital fortemente capitalizado e cativo do capital fictício. Temos uma nova expressão daquela forma de autovalorização fetichista desenhada em suas determinações gerais por Marx no livro terceiro d’*O Capital*, a saber: *das fiktives Kapital*, ou o capital fictício.

Outros dois casos bem mais atuais também são emblemáticos de como vem evoluindo a situação que analisamos entre produtividade e finanças:

- i) De acordo com artigo publicado na *Revista Pesquisa* (FAPESP, 2018a, p. 50), a Tesla Motors, empresa bilionária no segmento de fabricação de carros elétricos²⁰⁶ fundada pelo visionário empreendedor Elon Musk, “superou o valor de mercado da Ford, embora tenha produzido perto de 100 mil carros, comparado com a 6,6 milhões de da centenária montadora dos Estados Unidos.”

²⁰⁴ Aprofundamos essa questão na última seção deste capítulo, intitulada “Ideologia e capital na era digital”.

²⁰⁵ Apud SCHWAB, 2016, p. 18.

²⁰⁶ Visite o site da Tesla: << <https://www.tesla.com> >> Acesso em 17. Outubro. 2018.

Atualmente o valor de mercado da Tesla atingiu a cifra de 48 bilhões dólares (dado de 2017). Mais uma vez, a distensão entre produtividade e finanças se corrobora à medida que no mercado fictício de capitais, a Tesla dispara “ao demonstrar a viabilidade de produzir carros elétricos” (Ibidem, loc. cit.). Segundo a matéria supramencionada, “a empresa de Musk indicou aos investidores que seu destino pode ser mais promissor e sustentável que o dos concorrentes baseados em motores a combustão”. No entanto, em seguida vem o choque de realidade: “se o futuro parece próspero, a Tesla enfrenta obstáculos no presente. Um dia depois do lançamento do Roadster (principal modelo de carro elétrico), a empresa anunciou prejuízo de 675,4 milhões de dólares no último trimestre de 2017.” O valor de mercado alcançado no mundo das finanças é baseado em um mais valor fictício, ou seja, produzido em uma dimensão de virtualidade, pois não existe objetivamente materializado na produção, embora seja capaz de produzir efeitos reais na forma que é vivenciado pelos indivíduos no mercado de capitais dos negócios fictícios que, igualmente, apesar de negociar ficção, produz determinações para toda a cadeia produtiva gerando impactos na economia global, que está completamente capitalizada neste mundo financeiro da virtualidade real;

- ii) Em agosto de 2018, toda a mídia global noticiou a façanha alcançada pela empresa estadunidense Apple Inc., gigante da tecnologia. A agência de notícias financeiras Blomberg²⁰⁷ divulgou (02/08/18) a informação de que a Apple superou as rivais Amazon, Alphabet (proprietária da Google) e Microsoft ao atingir a cifra de US\$ 1,09 trilhão em valor de mercado em Wall Street. Segundo a Folha de São Paulo²⁰⁸, “o trilhão atingido pela Apple agora é maior do que a capitalização combinada da petroleira ExxonMobil, do conglomerado Procter & Gamble e da tele AT&T. É também um pouco superior à metade do PIB brasileiro de 2017 (R\$ 6,6 trilhões)”. A matéria cita uma breve análise de um porta-voz de uma empresa brasileira de informações financeiras: “Há dez anos, a Apple valia 10% de todo o mercado acionário brasileiro. A diferença era de cerca de US\$ 1 trilhão, e hoje só a Apple vale isso”, diz Einar Rivero, gerente

²⁰⁷ Cf. GURMAN, Mark; ROJANASAKUL, Mira; SAM, Cedric. *How Apple Overcame Fits and Flops to Grow Into a Trillion-Dollar Company*. Blomberg US Edition. August, 02, 2018. Disponível em (inglês): << <https://www.bloomberg.com/graphics/2018-apple-at-one-trillion-market-cap/> >> Acesso em 05. Agosto. 2018.

²⁰⁸ Disponível em: << <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/08/apple-e-primeira-empresa-a-atingir-us-1-trilhao-em-valor-de-mercado.shtml> >> Acesso 05. Agosto. 2018.

de relacionamento institucional e comercial da Economatica. A empresa com o maior valor de mercado na história do capitalismo pertence ao segmento de tecnologia digital e está localizada no Vale do Silício²⁰⁹, segmento que, conforme já citamos, representa a tendência concreta de produzir riqueza com muito menos trabalhadores, assim como vimos na comparação entre o centro industrial de Detroit nos anos 1990 e o Vale do Silício em 2014. Importa reiterar que na conjuntura hodierna, o Vale do Silício é capaz de gerar a mesma riqueza que era produzida em Detroit com cerca de 10 vezes menos trabalhadores. Em suma, a lei geral da acumulação capitalista se corrobora e se atualiza nesta realidade na qual o capital fictício se auto-valoriza à medida que progressivamente dispensa trabalhadores. Tudo isso passando pela mediação do desenvolvimento tecnológico, que claramente se põe à serviço do mercado de capitais e seus negócios fictícios, conforme desenhou Marx.

A origem dessa quebra na produtividade quando submetida às finanças, Marx apontou guardadas as devidas proporções de sua época, no capital produtor de juros (*zinstragenden Kapital*) como a forma social mais reificada, mais fetichista: “O capital produtor de juros é o fetiche autômato perfeito – o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e nessa forma **desaparecem** todas as marcas da origem. A relação social reduz-se à relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma” (1985, p. 450, grifo meu). No terceiro capítulo do livro primeiro d’*O Capital*, mesmo quando ainda trata apenas da circulação de mercadorias, Marx descreve brilhantemente o movimento geral do dinheiro (*Geld*) – que mais tarde, no livro terceiro, como vimos, ele desenvolve como *Geldhandlungskapital* (“o capital financeiro”):

Como no dinheiro não se pode perceber o que foi nele transformado, tudo, seja mercadoria ou não, transforma-se em dinheiro. Tudo se torna vendável e comprável. A circulação se torna a grande retorta social, na qual tudo é

²⁰⁹ Segundo o site de informação sobre o mercado de tecnologia digital, *Starise*: “O Vale do Silício é conhecido por ser o maior polo de inovação do mundo. Além de ser lar das empresas mais disruptivas e famosas ao redor do globo, como Facebook, Apple e Google, por exemplo, a região também conta com a presença de duas das mais renomadas universidades do mundo: a Universidade de Stanford, em Stanford, e a Universidade da Califórnia em Berkeley (UC Berkeley). O Vale está localizado na Baía de São Francisco, na costa oeste dos Estados Unidos. Apesar de ser reconhecido mundialmente, não há uma definição exata sobre sua extensão ou quais cidades exatamente fazem parte dele. Isso acontece porque elas são muito próximas, o que às vezes dificulta a distinção entre cada uma”. De acordo com este estudo, o conceito de Vale do Silício mais utilizado é o que abrange as seguintes cidades: Berkeley, Campbell, Cupertino, Fremont, Los Altos, Los Gatos, Menlo Park, Mountain View, Milpitas, Newark, Palo Alto, Redwood City, San Francisco, San Jose, Santa Clara, Saratoga, Sunnyvale, Stanford e Union City.” Disponível em: << <https://startse.com/noticia/vale-do-silicio> >> Acesso em 17. Outubro. 2018.

lançado para dela sair como cristal de dinheiro. A essa alquimia não escapam nem mesmo os ossos dos santos e, menos ainda, as mais delicadas *res sacrosanctae, extra commercium hominum* [coisas sagradas que não são objeto do comércio dos homens] (2013, p. 205).

O fetiche absoluto situado nos negócios fictícios é que o dinheiro acaba tornando vendável o próprio valor, que se torna uma mercadoria a ser negociada nos mercados financeiros; e mais: na forma de títulos de propriedade do trabalho, vende-se e compra-se um mais valor antes mesmo deste ser produzido, em suma: é um mercado de espíritos, o fetiche do fetiche. Um mercado no qual se negocia de forma real, um valor que não existe (ou ainda não existe), salvo sob a virtualidade da especulação financeira (o que também não garante que venha a existir tal como foi especulado). O valor enquanto razão social imanente à sociedade moderna se tornou, ele mesmo, em sua virtualidade contemporânea, uma mercadoria negociada no mercado financeiro de capitais. É a expressão máxima do fetiche pelo fetiche. Na era das finanças e do capital fictício, a própria circulação foi subjugada pela cristalização do dinheiro em sua versão tecnológica alcançada neste século XXI. Neste processo, marcado por longas mediações históricas, ocorre o fechamento da mediação da forma do valor com o dinheiro que, como diz Shakespeare, citado por Marx em 1844 (2008, p. 158, citando “Timão de Atenas”), é o “Deus visível, que solda as coisas absolutamente impossíveis”. Por sua vez, toda crítica da ideologia passa substancialmente por uma crítica dialética e de profundidade ontológica do dinheiro, precisamente na heterogênea diversidade de formas ideológicas por meio das quais ele é vivenciado, desde o chão de fábrica até a bolsa de valores.

Neste processo histórico fetichista, o capital-dinheiro (*Geldkapital*) valoriza a si mesmo até que adquire autonomia na forma atualizada do capital fictício em sua esfera financeira absoluta, o supremo Outro, esse Algo que a tudo subjuga – na terminologia hegeliana. No século XXI, vemos o apogeu dessa esfera meta-produtiva na qual o capital financeiro se autovaloriza de maneira solipsista e fantasmagórica subjugando toda as demais relações sociais de produção e reprodução (indústria, comércio, Estado, etc.), e fazendo seu mundo virtual assumir o lugar da própria realidade.

Ironicamente, o capital driblou a própria previsão de Marx do seu fim no acirramento da contradição entre forças produtivas e relações de produção²¹⁰, pois justamente por meio desta

²¹⁰ Herbert Marcuse, em *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*, chama atenção para uma contradição certa que vai de encontro à previsão marxiana, diz ele: “Defrontamos [...] com um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida: o caráter racional de sal irracionalidade. Sua produtividade e eficiência, sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção, o grau com que essa civilização transforma o mundo objetivo numa extensão da mente e do corpo humanos tornam questionáveis a própria noção de alienação. As criaturas se

ele se perpetua. Eis o corolário do flerte com a lógica hegeliana: ao invés de tentar se opor ao seu desaparecimento, nas suas contradições imanentes, o capital se torna ele mesmo a verdade do seu desaparecimento, que ocorre com a ascensão do capital financeiro, e neste fato, encontra sua subsistência a cada crise. Afinal, como apontam Gontijo e Oliveira (2009), desde 1970, as crises financeiras tem aumentado a sua frequência, tendo sido registradas 124 crises bancárias sistêmicas, 208 crises cambiais e 63 episódios de não pagamento de dívida soberana.

Neste aparente desaparecimento, a sua universalidade (capital real) se afirma pela sua negação determinada (capital financeiro) à medida que suas particularidades se transformam negando dialeticamente este universal, que é renovado em parte das suas mediações e características históricas por meio de um constante tornar-se outro, somente para se manter o mesmo enquanto todo (*Ganze*); o que Marx chamou genialmente de “contradição em processo” nos *Grundrisse*. O capital real “desaparece” em suas formas fenomênicas que parecem prescindir completamente da produção assim como aparecem no mundo do capital financeiro – talvez por isso, os “pós-modernos” acreditam que superamos a era industrial. Temos uma reprodução virtual que tem sua realidade no constante “desaparecer” do capital real que passa a se afirmar pela sua própria negação, e assim continua vivo em essência, apesar do seu aparente desaparecimento, ou seja, “permanece no seu desaparecimento” – como na formulação hegeliana. Reforça-se assim o argumento base: todo o movimento da sociedade, inclusive o setor produtivo (o capital real), é completamente subjugado aos movimentos ilusórios (*illusorisch*) do dinheiro assim como realizados pelo capital financeiro e seus negócios fictícios na esfera, por assim dizer, do capital fictício. A virtualidade real se consolida à medida que a ficção subjuga o real.

reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, hi-fi, casa em patamares, utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sociedade mudou, e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ela produziu. As formas prevaletentes de controle social são tecnológicas num novo sentido. Na verdade, a estrutura e eficiência técnicas do aparato produtivo e destrutivo foram um meio importante de sujeitar a população à divisão social do trabalho estabelecida, durante todo o período moderno. Mais ainda, tal integração sempre foi acompanhada de formas de compulsão mais óbvias: perda dos meios de sustento, a distribuição da justiça, a polícia, as forças armadas. Mas, no período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem serem a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível” (MARCUSE, 1982, p. 29-30). Mais tarde, Habermas recupera a proposição de Marcuse, ao destacar “o fenômeno particular de que nas sociedades capitalistas industriais desenvolvidas, a dominação perde seu caráter de exploração e opressão e se torna ‘racional’, sem que com isso desapareça a dominação política” (HABERMAS, 2014, p. 77-78). A forma como essa tese recuperada e analisada por Habermas é de grande relevância para o debate historicamente acumulado, embora façamos aqui outra inflexão – o que não é o caso de ser discutido agora.

Para uma maior aproximação da análise marxiana junto à conjuntura hodierna, guardadas as devidas particularidades históricas, e apesar da generalidade essencial que se mantém²¹¹ a cada crise, a leitura aqui proposta pode ser esboçada em dois aspectos mais gerais:

- a) Ao se tornar autônomo, o capital financeiro cria uma esfera da reprodução virtual, que subjuga o capital real (esferas da produção e reprodução reais). Conforme descreveu Marx no capítulo XIX d’*O Capital* ao tratar dos movimentos do dinheiro na esfera da reprodução para atender à necessidades técnicas da própria acumulação capitalista: “Esses movimentos – ao se tornarem função autônoma de um capital particular que os executa, como operações peculiares, e nada mais faz além disso – transformam esse capital em capital financeiro” (MARX, 1985, p. 363; 2016, p. 62-63);
- b) Os processos de produção e reprodução sociais estarão completamente subjugados a esse modelo de valorização fictícia, compondo uma dinâmica global progressiva de deslocamento de capitais, da produção para o capital financeiro, o que conseqüentemente só fortalece o caráter dominador de sua autonomia que subjuga todo o processo produtivo, dinâmica essa que passa substancialmente pelo Estado, considerando o processo global da produção capitalista. Observou também Marx que não só o desenvolvimento da produção passa a funcionar no sentido de ampliar o crédito, mas nesta relação, o crédito é quem determinará os rumos das operações industriais e mercantis, pois estas últimas passam a depender do primeiro – o que ele nomeia como “deformação das coisas no sistema de crédito” (MARX, 1985, p. 548). Fica evidente uma importante contradição: a forma fictícia, e portanto, virtual, passa a exercer um domínio quase que fantasmagórico sobre o processo produtivo que o criou, tornando a indústria e o mercado reféns desse sistema financeiro, ou seja, invertendo as posições e passando a determinar toda a cadeia produtiva de uma sociedade sob uma dinâmica fetichista que, apesar de sua aparente virtualidade, é vivenciada de forma real pelos indivíduos em suas relações sociais concretas sob a mediação da ideologia, assim como demonstramos. No entanto, é preciso buscar algumas mediações com a forma política nuclear à modernidade: o Estado.

²¹¹ Segundo Kindleberger (1989 apud GONTIJO; OLIVEIRA, 2009, p. 5), apesar de cada crise financeira carregar particularidades únicas, há um determinado padrão, de modo que se “os detalhes proliferam-se, a estrutura permanece”.

2.3 A mediação com o Estado

Obviamente, toda a trama desenhada até aqui passa também pela mediação de uma forma política determinante da modernidade: o Estado. A mediação do Estado na relação do capital com a sociedade se revela uma das dimensões mais importantes da ideologia, isto é, o campo da vivência política da democracia; que esbarra mediatizado pela participação. Embora, pelos limites deste trabalho, apresentamos uma primeira aproximação enquanto uma breve abertura da questão que sinaliza para uma posterior investigação mais aprofundada decorrente desta.

Importa recordar que na terceira seção do segundo capítulo da Parte I, na discussão do despertar dialético da ideia, traçamos um paralelo entre o Estado na filosofia do direito hegeliana e a concepção dialética da Ideia como processo e unidade na sua Ciência da Lógica. Vamos arrematar a questão, retomando-a, porém agora, concentrando-se no ponto de inflexão para a atualização da questão entre Hegel e Marx.

Demonstramos como, na sua filosofia do direito, Hegel elabora a contradição fundante da sociabilidade burguesa que inspirou Marx por toda sua pesquisa em torno do seu tempo. Hegel foi quem permitiu o desenho primacial dessa contradição (*Widerspruch*) como um suprassumir (*Aufheben*) entre dois lados compondo o movimento constituinte da morfologia política da sociedade moderna em sua racionalidade social imanente que produz o Estado enquanto forma política. Vejamos a explanação mais uma vez – agora, atualizada sob a inflexão da crítica marxiana²¹² juntamente com a nossa formulação acerca da ideologia (assim fechamos a mediação desta com o capital e o Estado):

- c) Na filosofia do direito hegeliana, de um lado, temos os indivíduos com os seus interesses egoístas que são disputados no campo aberto da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Nesta última, Hegel situa o trabalho como mediação das carências sociais dos indivíduos, e aponta a propriedade privada enquanto fundamento econômico e social do direito nesta sociedade. Ele percebe que é a partir da propriedade privada que concretamente se fundam o direito e a jurisdição desta

²¹² Compreendemos que nesta formulação hegeliana, assim como ventilamos, está precisamente o fundamento geral daquela conclusão a qual declara ter chegado Marx no famoso texto de 1859, conforme já citamos na primeira parte desta tese, em nota de rodapé na subseção do segundo capítulo da Parte I: 3.2 *O Estado na Filosofia do Direito e a Ideia na Ciência da Lógica*.

sociedade na defesa primacial da propriedade privada pela justiça. Marx radicaliza isso e identifica no capital enquanto uma razão social viva imanente à sociedade civil-burguesa que se manifesta objetivamente como a relação social determinante desta sociedade entre os indivíduos que detêm a propriedade privada dos meios de produção, e aqueles que só detêm a sua força de trabalho. Neste sentido, o Capital resulta do desenvolvimento histórico do processo de trabalho subsumido à propriedade privada dos meios de produção. De fato, Marx traz a ontologia hegeliana para “o solo real da história”, como ele mesmo costumava dizer;

- d) Por outro lado, podemos recordar que Hegel apontou o Estado enquanto esfera da moralidade objetiva, da realidade política em ato na liberdade moderna alcançada na condição de cidadão; nele [o Estado] a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que, em seres membros do Estado, são livres ao transcenderem a esfera egoístico-passional alcançando a esfera ético-política. Assim, para Hegel, o Estado é a Ideia (*Idee*) enquanto razão (*Vernunft*) responsável por harmonizar as disposições egoístas dos indivíduos em suas relações concretas na sociedade civil-burguesa, com o conteúdo social das leis e dos costumes como substância ética determinada. É esse o Espírito que, enquanto racionalidade imanente, ainda determina o sistema geral de normas válidas (*System geltender Normen*) que enforma a relação entre Estado e sociedade até os dias de hoje. No entanto, com o surgimento e desenvolvimento pleno do Capital, formulado por Marx, ele atualiza a elaboração hegeliana apontando uma determinação que contamina o Estado com a condição de classe e o revela subjugado à acumulação do mais valor, a razão social desenvolvida entre o trabalho e a propriedade privada e, conseqüentemente, razão esta imanente e determinante à sociedade capitalista desenvolvida.

Portanto, a partir de Marx o Estado não pode mais se manter na pureza ético-política da Ideia hegeliana, mesmo que tenha sido nesta formulação que se fundou a compreensão de que há uma conexão ineliminável entre os processos de trabalho e as normas jurídicas – conforme observou o Habermas. Após revirar todo o sistema hegeliano, Marx desnuda na forma do valor a substância social que subjuga todo o sistema de eticidade ao capital revelado como relação social determinante na modernidade. Após a crítica marxiana, o enigmático Leviatã agora se revela uma monstruosidade ideológica.

Não é por acaso que a forma ideologia, assim como elaboramos neste trabalho, adquire um grande peso nessa sociedade ético e politicamente organizada no e pelo Estado. Nesse contexto, conforme explicamos, a mediação ideológica vem operar no sentido de “harmonizar”, ou até mesmo suavizar a fratura fundante da modernidade, que tem sua razão ontológica apresentada na filosofia hegeliana como uma racionalidade imanente à dinâmica social desenvolvida nesta sociedade, assim como formulamos em nossa leitura, isto é: entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais construídas a partir da propriedade privada e da mercadoria, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos. Apesar de Hegel oferecer os meios para a crítica dessa contradição, no seu tempo ainda não temos suas determinações afloradas como ocorrerá no tempo de Marx, pelo que, este sim, é o responsável pela viragem e atualização da dialética hegeliana capaz de ir buscar no campo da economia política, o cariz e a estrutura ontológicos das rupturas e continuidades que caracterizam o modo de ser da modernidade: o Capital.

O paralelo ora apresentado anteriormente em Hegel entre o Estado e a Ideia – conforme demonstramos na primeira parte desta tese – na constituição moralidade objetiva, agora se atualiza entre o Estado e o Capital, sob a mediação dessa dama artilosa: a forma ideologia. A questão da ideia, mesmo que em sua concepção dialética na ontologia hegeliana (conforme recuperamos), apresenta limitações e, portanto, precisa ser atualizada dialeticamente na modernidade posterior a Hegel para se dar conta da ideologia. O despertar dialético da ideia em Hegel, sob a crítica marxiana e sua atualização se revela em sua razão social na crítica da ideologia como uma crítica do valor, do dinheiro, da mercadoria, em síntese: do capital; porém, essas mediações passam pelo Estado, que também deve ser submetido à crítica, embora sem se deixar encantar apenas por esta e esquecer da racionalidade social imanente à todas as formas sociais, políticas, jurídicas e etc.: o mais valor, o Capital. Por isso Marx recusou-se a considerar o fetichismo da mercadoria como ideologia: para ele, como diz Žižek (2010), a ideologia era sempre do Estado e, como disse Engels, o próprio Estado é a primeira força ideológica.

2.4 O caso brasileiro na quadra histórica iniciada nos anos 1990

Nesta direção, para pôr a prova o nosso esquema teórico não precisamos ir muito longe. De forma sucinta e ensaística, trazemos algumas mediações do desenvolvimento histórico brasileiro a partir da década de 1990, sobretudo após a implantação do Plano Real, que

sucedeu o estabelecimento da Constituição de 1988, marco que representa a retomada do Estado democrático de direito no Brasil. Período que ficou conhecido sob a pecha atribuída pelos historiadores de “redemocratização”. Inicialmente, exploramos aqui algumas mediações entre indústria, distribuição e consumo sob o estágio financeiro do capital em sua forma fictícia. Em seguida, buscamos as mediações com a situação política brasileira no período em tela.

Desde o fim da ditadura civil-militar brasileira, o iniciado processo de “redemocratização” da vida política nacional não pode ser compreendido sem levar em consideração as suas finas mediações com a necessidade histórica de preparar o Brasil para entrar no cenário global daquilo que aqui descrevemos genericamente como os negócios fictícios e as especulações favorecidas pelo sistema de crédito.

Conforme apontou Joseph Stiglitz (2003) em seu brilhante estudo sobre a década de 1990, o que aconteceu a partir de então foi que um conjunto de controles e equilíbrios entre a Velha Indústria e a Nova Tecnologia – analogamente entre o governo e o mercado, entre o capital e os trabalhadores – estava fortemente abalado em alguns elementos essenciais por conta da agressiva ascensão das finanças. Assim, “Todos aceitaram o julgamento das Finanças. Todos os países, inclusive os Estados Unidos, foram convocados a aceitar a disciplina do mercado” (STIGLITZ, 2003, p. 14).

No Brasil, o Plano Real foi o primeiro grande avanço nesse sentido, pois abriu o caminho para a financeirização da economia, sobretudo no âmbito das questões monetária e fiscal. O governo FHC concentrou seus esforços numa política econômica de ajustes determinados pelo capital financeiro nacional e internacional, resultando em taxas de juros elevadas e sobre-endividamento a partir de acordos com organismos financeiros internacionais (LESBAUPIN; MINEIRO, 2002), comprometendo assim grande parte de recursos do orçamento público com a acumulação do capital da dívida pública. Trata-se de um processo de enriquecimento dos credores do Estado, permitindo-os tomar para si, enquanto ganhos financeiros, quantias cada vez maiores retiradas do montante de tributos produzidos pela sociedade, conforme descreveu Marx.

A gestão lulo-petista ampliou esta abertura ao campo social alcançando o “pleno emprego”, entre outras inegáveis conquistas sociais, por meio do máximo de crédito implementado nos processos de produção e reprodução, porém não levou em conta a contradição extrema que não tarda em arrebentar entre a capacidade de reprodução do capital industrial e os limites do consumo. Marx explica que: “Enquanto o processo de reprodução mantém a fluidez e assim assegura o retorno do capital, esse crédito perdura e se expande, e essa expansão é baseada sobre a do próprio processo de reprodução” (1985, p. 555); no entanto,

quando os negócios estancam, o retorno dos pagamentos não acontece e o crédito contrai-se, colapsando toda a estrutura econômica que dele depende. E acrescenta: “Num sistema de produção em que o mecanismo do processo de reprodução repousa sobre o crédito, se este cessa bruscamente [...], deve evidentemente sobrevir crise²¹³” (Ibidem, p. 563). A contradição novamente se manifesta: o aquecimento da indústria e do mercado por meio do crédito ultrapassa os limites capitalistas da sua própria produção e reprodução reais, embora o capital fictício desconheça limites em sua razão total de ser. Assim, países inteiros podem ter suas economias fragilizadas ou até mesmo destruídas por um eventual descompasso gerado por uma corrida violenta dos credores por meios de pagamento em face do esgotamento de um ciclo econômico produtivo sob a especulação do capital fictício – vide a crise grega a partir de 2008.

No caso da dívida pública de países como o Brasil, que tem sua economia completamente vinculada ao fetichista e insaciável sistema de crédito global, só se pode manter gastos com bem-estar social enquanto isto não significar um impasse para a capacidade de pagamento de juros pelo Estado, embora sejam os trabalhadores que se exaurem para sustentar a carga tributária que gera receita para esse Estado pagador de juros. Sabemos que países recebem notas de agências financeiras capitalistas de acordo com avaliações virtuais acerca da sua capacidade de pagamento, e toda sociedade, sobretudo a classe trabalhadora, deverá custear tamanho endividamento. É preciso lembrar que enquanto os gastos com políticas públicas beneficiam milhões de trabalhadores e os setores mais pobres da população, o pagamento de juros favorece apenas uma minoria de rentistas bilionários. Mas para o Estado brasileiro, o pagamento é priorizado em detrimento da vida e das pessoas, sob a legitimação jurídica da responsabilidade fiscal e de noções ideológicas e virtuais como superávit primário. As políticas monetárias e fiscais implementadas desde o Plano Real implicaram na privatização, no endividamento público e na alta tributação em prol do capital financeiro, assim como a priorização da dívida em detrimento dos investimentos produtivos e dos gastos sociais com políticas públicas. Segundo dados da Receita Federal, analisados por Ivo Lesbaupin e Adhemar Mineiro (2002, p. 17), na era FHC – de 1995 a 2001 –, a dívida pública mobiliária federal, apesar do absurdo pagamento de juros nesse período, aumentou de 61,8 bilhões de reais para 624,1 bilhões de reais. Tudo isso sob a justificativa da ideológica noção econômica de superávit primário, que não leva em consideração os gastos financeiros operacionais (pagamento de juros), e por isso, fazem as contas do governo parecerem equilibradas entre receitas e despesas, no sentido de montar um cenário econômico atrativo ao capital financeiro. Na era virtual do

²¹³ Segundo GONTIJO e OLIVEIRA (2009, p. 5), desde 1825, as crises financeiras se tornaram mais ou menos decenais.

capital fictício, o processo global de acumulação capitalista transforma nações inteiras em mercadoria.

No ciclo expansivo brasileiro da era lulo-petista entendido a partir das mediações que apenas esboçamos, as contradições sociais foram se acumulando até irromperem na crise (econômica) que levou à derrocada do governo Dilma. Os discursos prontos preferem abordar essa crise apenas pela sua face política estreita e aparente, não raro, isolada e polarizada entre extremos ideológicos redundantes (o esquema clássico entre “esquerda” e “direita”). Porém, se abordada como um todo (*Ganze*) em suas mediações, a questão envolve a manifestação de conflitos disparados nas e por tais contradições engendradas entre a forma política e o conteúdo social²¹⁴ da dominação capitalista em seu estágio financeiro globalizante; e particularmente, como isso se desdobra no ambiente nacional na forma como todo esse conteúdo é vivenciado em suas refrações sociais e políticas no conjunto da sociedade brasileira e suas características históricas. A chave heurística marxiana permanece válida²¹⁵: a vida política não poderá ser compreendida em sua totalidade sem a busca daquelas mediações com a produção e a reprodução sociais e as contradições que lhe estão implícitas.

A forma política historicamente desenvolvida e assumida no período pós-ditadura pelo Estado brasileiro – para costurar a mediação com a questão aqui recortada – foi a “nova república”, mesmo que, segundo a cientista política Maria Abreu²¹⁶, os movimentos sociais clamassem muito mais por eleições diretas, igualdade de direitos, constitucionalização dos direitos sociais e participação social, do que pela republicanização do Estado. Segundo ela, esperava-se construir uma relação entre o Estado e a sociedade na qual esta última pudesse progressivamente adentrar o primeiro enquanto espaço público; sobretudo para formular as políticas públicas, e assim legitimar o próprio Estado por meio da participação social – e talvez foi essa a “esperança” que alguns setores de esquerda alimentaram com a eleição de Lula. No entanto, a demanda priorizada no Estado brasileiro, em todos os governos desde a “redemocratização”, tem sido eminentemente aquela de caráter econômico no sentido de atender à criação e manutenção do ambiente necessário ao processo de financeirização.

²¹⁴ Neste argumento somos devedores ao brilhante comentário de Herbert Marcuse elaborado como epílogo para a edição alemã de 1965 da obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, escrita por Karl Marx.

²¹⁵ Em setembro de 1890, Engels declara seu incômodo com o determinismo econômico, ao escrever a Joseph Bloch: “[...] o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. [...] se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e vazia” (ENGELS; MARX, 1977, p. 34).

²¹⁶ A cientista política Maria Abreu, em ensaio para a Revista Cult (Edição de outubro de 2015), analisa o descompasso histórico entre a demanda por democratização e a por republicanização na formação do Estado brasileiro pós-ditadura.

Chegada a era lulo-petista a coisa fica mais complexa: as gestões petistas não romperam com essa arquitetura anterior a seus governos, apesar dos contraditórios ganhos sociais, a exemplo do crescimento do Bolsa Família ao longo dos dois governos Lula. A mefistofélica contradição desses avanços sociais está no fato de que tudo ocorre ligado ao crédito, que adentrou, numa proporção nunca vista antes, à realidade das classes de baixa renda, criando um novo mercado de bens de consumo duráveis e, conseqüentemente, um ciclo econômico expansivo puxado pela miséria que se transformou em pobreza institucionalizada, entre outros fatores correlatos. Milhões de brasileiros saem da extrema pobreza e passam a ter acesso a um cartão de crédito. Assim como empresas (grandes e pequenas) também encontram no crédito uma forma de expandir seus negócios – vide o cartão de crédito empresa BNDES²¹⁷.

Ironia histórica: o capital fictício apaziguando a luta de classes por meio do crédito. Ora, o capital fictício encontrou uma forma de incluir todas as classes e extratos sociais em sua rede financeira de valorização, que se amplia penetrando todos os setores da sociedade; eis a razão dialética do Programa Bolsa Família: conseguir fazer distribuição de renda integrada à dinâmica contemporânea da lógica do valor. O que, de modo algum acontece imune à ideologia. Os milhões de usuários do Bolsa Família, por meio do acesso à renda vinculado ao crédito, integram uma forma astuta de vivenciar o conteúdo das relações sociais de maneira politicamente favorável ao capital. A mediação acontece à medida que o programa social pacifica a luta de classes sob a lógica social da forma mercadoria, posto que estimula o consumo pelo crédito, que aquece não somente a indústria, mas também as finanças. Este aquecimento também recebeu estímulo direto: tanto na indústria, com as excessivas desonerações fiscais, que acabam se transformando em “transferência de renda” para os empresários; quanto nas finanças, com a redução dos spreads concedida aos bancos²¹⁸. Trata-se de uma urdidura entre política e economia na qual costuram-se mediações entre as formas sociais do valor, da mercadoria, do capital, do Estado, e claro, da ideologia. Alysson Mascaro, que discute determinações dessa problemática no campo do direito na sua obra *Estado e Forma Política* (2013, p. 20-21), raciocina de maneira bem próxima da nossa, ao dizer que

Com o desenvolvimento das relações capitalistas, é possível compreender um vínculo necessário entre o processo de valor de troca e determinadas formas que lhe são necessariamente correlatas, tanto no nível social quanto no político

²¹⁷ Cf. <https://www.cartaobndes.gov.br/cartaobndes/> Acesso: 27 out. 2017.

²¹⁸ Laura Carvalho analisa essa questão na sua recente obra publicada, *Valsa Brasileira* (2018), na qual afirma que o governo Dilma fez transferência de renda para os ricos. Vide também a entrevista concedida pela autora acerca do seu livro. Disponível em: << <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2018/06/24/entrevista-laura-carvalho.htm> >> Acesso em: 05. set. 2018.

e no jurídico. As interações entre os indivíduos não mais se estabelecem por meio de junções imediatas aleatórias ou mando diretos ocasionais ou desconexos, mas por intermédios de formas sociais que possibilitam a própria estipulação e inteligibilidade das relações e que permitem a reiteração dos vínculos assumidos. [...] Formas sociais são modos relacionais constituintes das interações sociais, objetificando-as. Trata-se de um processo de mútua imbricação: as formas sociais advêm das relações sociais, mas acabam por ser suas balizas necessárias. A reprodução do capitalismo se estrutura por meio de formas sociais necessárias e específicas, que constituem o núcleo da sua própria sociabilidade. As sociedades de acumulação do capital, com antagonismo entre capital e trabalho, giram em torno de formas sociais como valor, mercadoria e subjetividade jurídica.

É justamente a mediação que identificamos na forma ideologia que opera harmonizando as contradições entre conteúdo e forma para a interação entre realidade e consciência, em cada indivíduo e simultaneamente no conjunto da sociedade. A relevância da forma ideologia está na maneira que os indivíduos vivenciam essa realidade – em seu conteúdo determinado pelo valor, pela mercadoria e pelo capital – ao nível do cotidiano se revela quando percebemos que o consumo se torna a mediação para proporcionar a melhoria de vida dentro da ordem, capturando ideologicamente a subjetividade das massas por meio de condições objetivas sofisticadamente integradas ao processo global de acumulação do capital. Novamente Marx se mostra pertinente: “O máximo de crédito significa aí o pleno emprego, levado ao máximo, do capital industrial, isto é, a tensão extrema da capacidade de reprodução desse capital, sem levar em conta os limites do consumo” (MARX, 1985, p. 554). Assim, os limites do consumo são fortemente dilatados pela intensificação do processo de reprodução, levando à expansão da indústria num contexto de aumento do consumo da renda dos trabalhadores e capitalistas, tudo isso por meio do crédito. Não tarda em estourar a contradição entre consumo e crédito, quando os limites do primeiro esbarram na necessidade de receber retorno na forma de pagamentos do segundo. O colapso é inevitável e arrasta todas as partes dessa totalidade: Estado, capital industrial, comércio e consumo; tendo em vista que todo o processo de reprodução social repousava no crédito.

O Estado brasileiro mantém-se fortemente subjugado à dinâmica de valorização do capital financeiro com uma dívida pública mobiliária (interna e externa) de R\$ 3,43 trilhões, apresentando alta de 0,79% na passagem de agosto para setembro de 2017, conforme destacou o *Jornal Valor* (2017). Mais uma vez, recorremos ao Mascaró (Ibidem, loc. cit.):

Dada a primazia das relações de produção, o Estado nesse contexto corrobora por alimentar a dinâmica de valorização do valor, como também, a seu modo, as interações sociais dos capitalistas e dos trabalhadores, tudo isso num processo contraditório. As classes burguesas, cujas frações são variadas,

podem até mesmo contrastar em interesses imediatos. As lutas dos trabalhadores, engolfadas pela lógica da mercadoria, ao pleitearem aumentos salariais, chancelam a própria reprodução contínua do capitalismo. O Estado, majorando impostos ou mesmo ao conceder aumento de direitos sociais, mantém a lógica do valor.

Vladimir Safatle (2015) analisa que vivemos no Brasil o fracasso do atual modelo republicano enquanto forma política na qual outrora se idealizou o seu aperfeiçoamento por meio de maior participação da sociedade civil no Estado²¹⁹. Todavia, há mais: é preciso acrescentar a isso a necessidade de perceber as mediações históricas encontradas no conteúdo social da dominação capitalista e o peso da ideologia enquanto forma social que, a partir do conteúdo das relações sociais, contribui de maneira determinante para o imbróglio à medida que essas relações sociais exigiram do Estado brasileiro disposições conflitantes com a forma política idealizada em 1988. Até onde o Estado brasileiro, subjugado ao capital financeiro, poderia cumprir o seu papel constitucional em aumentar a participação social?

Afora a democracia formal e vazia, a realidade concreta é que os trabalhadores reivindicam enquanto o capital financeiro determina. O conflito histórico entre a forma política e o conteúdo social desenhado aqui não se resolve apenas no campo da governabilidade, pois tem sua razão nas entranhas das relações entre Estado e sociedade sob as determinações dessa força mefistofélica que se virtualiza (capital fictício) enquanto verdade social (capital real) afirmada pela sua própria negação, ao mesmo tempo que abrange sua própria falsidade sob a lógica social da mercadoria estabelecida entre realidade e consciência por meio da mefistofélica mediação da ideologia. Enquanto razão imanente à sociedade moderna, a forma do valor se fortalece e se perpetua pelo seu próprio desaparecimento à medida que se desmancha no ar e se pulveriza ao longo de todas as relações sociais, desde a bolsa de valores até o chão de fábrica; da sensação efêmera predominante nas redes sociais até a política da sensação que protesta nas ruas. A onipresença do valor, invisível em sua estranha objetividade, se tornou a nossa única realidade realmente globalizada, que se estrutura e alimenta sua própria reprodução subjugando todas as demais formas e relações sociais ao movimento solipsista e fictício do capital financeiro. A contradição em processo é garantida pela ideologia em sua mediação que se constitui na forma como é vivenciada a lógica do valor à medida que, em sua virtualidade socialmente produzida e impregnada no conteúdo das relações sociais como aquela racionalidade imanente que a tudo rege e determina (o capital como o espírito), esta

²¹⁹ Nos referimos aqui ao ensaio na Folha de São Paulo, no qual Safatle analisou que a “Nova República” enquanto modelo de governabilidade chegou ao seu fim. Cf. SAFATLE, 2015.

racionalidade é reconhecida como uma realidade pronta e imediata para ser vivida de maneira natural e inquestionável.

Até mesmo o papel político da antiquada burguesia nacional e das lutas dos trabalhadores, conforme alerta Mascaro (2013, p. 20), sufocam “engolfadas pela lógica da mercadoria” quando, na peleja por aumentos salariais, “chancelam a própria reprodução contínua do capitalismo”, contexto no qual a forma política estatal mantém todas as formas sociais lastreadas na lógica do valor em sua fase virtual e fictícia. Tudo isso não se dá apenas ao nível do conteúdo objetivo das relações sociais, mas se desdobra na forma como a razão imanente à auto-valorização do valor que produz o capital é vivenciada sob a urdidura da ideologia em sua solidária vinculação ontológica com uma outra forma social sob a bênção do Estado: a mercadoria. O inferno da contradição agora se abre com maior clareza diante de nós, tendo em vista que somente sobre as asas do pássaro de Minerva é que se pode sentir o seu sofrimento inefável. Fora da crítica, a ideologia apresenta uma realidade vivenciada de maneira afastada das perturbações daquela que, conforme descreveu Adorno, testemunha os antagonismos da sociedade, a saber: a contradição.

Sem temer as palavras, fica a pergunta: como pensar a efetiva relevância do papel político das classes sociais na medida das possibilidades de legitimação, resistência ou confronto em face da reprodução do capital fictício na conjuntura hodierna? Esse nos parece o desafio histórico para se repensar a forma de pensar criticamente a nossa realidade atual em termos de ação política (estratégia e tática).

Quando a esfera virtual do capital financeiro (fictício) consolida sua autonomia com relação ao capital produtivo (real), isso implica consequentemente na dominação das relações de produção como um todo por essa classe que Marx chamou inicialmente de “credores do Estado”, conhecida da mídia hodierna por “investidores”. O papel da esfera política mais restrita e suas diatribes no atual cenário político interno do Brasil não pode ser relegado, pois tem um peso importante a partir das disputas históricas que enformam a trama das relações entre Estado e sociedade civil transpassada pela luta de classes em nosso país. Mas isso, sem atribuir excessiva importância às turbulências internas da conjuntura política, e esquecer de buscar apreender as mediações que compõe o processo histórico em sua globalidade. Essa totalidade tem como base a contradição entre, de um lado, o conteúdo das relações econômicas enquanto relações de produção e reprodução da vida social, e de outro, a forma ideológica por meio da qual essas relações são reconhecidas e vivenciadas como reais, mesmo que sob essa dinâmica virtual.

3 IDEOLOGIA E CAPITAL NA ERA DIGITAL: O MUNDO MEDIADO POR ALGORITMOS

“ce qu’il y a de plus profond dans L’homme, c’est la peau?”
Paul Valéry²²⁰

Tudo que é sólido se desmancha em bits e algoritmos – se tivéssemos que resumir a situação da relação entre ideologia e capital a partir da quarta revolução industrial, essa nos parece uma provocação válida que, pela sua referência, costura passado e presente atualizando o afamado aforismo do *Manifesto do Partido Comunista* em nossa análise da questão. O objetivo estabelecido aqui é sinalizar algumas possibilidades de uma crítica da ideologia capaz de reoxigenar este campo de estudo, sobretudo no tocante aquelas mediações e particularidades mais atuais e ligadas aos fenômenos que implicam em determinações para este início do século XXI, marcado pelo despontar da revolução digital advinda com o avanço tecnológico dos circuitos integrados (chips de silício)²²¹, da internet e de uma miríade de novas tecnologias revolucionárias que têm sua expressão na produção e reprodução sociais com a automação²²² implementada por meio de algoritmos e robôs conectados entre si e com a rede mundial de computadores.

Pelas aberturas e fechamentos teórico-metodológicos oferecidos nesta tese, chegamos a um ponto de partida a partir do qual se abre um imenso horizonte de pesquisa voltado para a contemporaneidade deste século XXI. Nesta seção, sinalizamos algumas questões, sob o intuito de iniciar uma análise do impacto dessas transformações tecnológicas sob uma inflexão ontológico-dialética, não apenas em um ou outro campo específico da vida humana, mas sobretudo para quem somos enquanto sociedade capitalista que se pretende democrática. Afinal, como destaca Sérgio Abranches, “Com a ciberesfera, as várias mídias e redes sociais, temos hoje a mais democrática e acessível tecnologia de comunicação jamais concebida. Não há dúvida de que essa transformação radical na maneira como interagimos socialmente tem enormes repercussões sociais, culturais e comportamentais” (2017, p. 85).

²²⁰ Tradução do presente autor: “O que há de mais profundo em um homem é a pele?”. In: L’Idee Fixe, Cf. VALÉRY, 1932, p. 417.

²²¹ Os semicondutores são componentes eletrônicos fundamentais no desenvolvimento de novas tecnologias, sobretudo no campo da computação. Para uma explicação rápida e muito didática, sugerimos o vídeo “História do transistor” (apenas três minutos), disponível em: << <https://www.youtube.com/watch?v=Xsv03w9YJqI> >> Acesso em 16. outubro. 2018.

²²² Um importante e pioneiro estudo sobre a automação voltada para a realidade brasileira foi coordenado pelos pesquisadores Elcio B. Silva, Maria Scoton, Segio L. Pereira e Eduardo M. Dias, e publicado sob o título de *Automação & Sociedade: Quarta Revolução Industrial, um olhar para o Brasil* (2018). Uma outra publicação indispensável é de autoria de Flávio da Silveira Bruno, intitulado *A Quarta Revolução Industrial do Setor Têxtil e de Confecção: a Visão do Futuro para 2030* (2016).

Mas o que é um algoritmo? Thoman Cormen, a principal autoridade mundial sobre o assunto, em seu livro *Desmistificando Algoritmos* (2014), diz que, de forma geral, um algoritmo é “um conjunto de etapas para executar uma tarefa”; e acrescenta que nós executamos “algoritmos” em nossa vida diária na repetição das mesmas etapas, seja para escovar os dentes ou percorrer o caminho até o trabalho. Cormen ressalta que “Exatamente como os algoritmos que você executa, os algoritmos executados por computadores também afetam a sua vida diária” (Ibidem, p. 1).



Figura 1 - QR Code de acesso ao infográfico A Brief History of Technology

Segundo José Roberto Castilho Piqueira, no seu artigo *Complexidade computacional e medida da informação: caminhos de Turing e Shannon*, “de maneira simplificada, um algoritmo é uma sequência de operações lógicas e aritméticas, com a finalidade de dar a resposta a um problema passível de ser colocado em linguagem matemática” (PIQUEIRA, 2016, p. 342). Piqueira nos situa historicamente ao explicar como, a partir das contribuições geniais de nomes conhecidos como Alan Turing (Criador da “Máquina de Turing”)²²³ e Claude Shannon (Idealizador da “Álgebra de Boole” e da Teoria Matemática da Comunicação)²²⁴, foi que chegamos ao que se denomina de arquitetura computacional, proposta por John Von Neumann em 1945, e que permitiu a construção do computador programável, avanço tecnológico sem o qual não existiriam *laptops*, *smartphones* ou *tablets*²²⁵.

Neste contexto, enxergamos a relação entre realidade e consciência cada vez mais determinada pela autonomia da ideia (*Idee*) enquanto um condensado concreto de mediações automatizadas entre o trabalho e a linguagem que apresenta novos conteúdos haja vista toda essa nova materialidade tecnológica advinda com a era digital. A questão é que o algoritmo digital opera como uma ideia que objetivamente adquiriu autonomia diante da realidade por meio de aplicações digitais automatizadas que realizam tarefas, seja no chão de fábrica ou em um site de compras (*shopping online*) que mapeiam nossas preferências a partir de nosso histórico de navegação na rede, e fica a nos enviar propaganda enquanto navegamos pela internet. O algoritmo materializa uma ideia sob uma finalidade prática e utilitária, porém, com a tecnologia digital, esse processo sofre um despertar por meio do qual essa ideia adquire autonomia virtual e eletrônica, porém com implicações reais e concretas, que preenchem não

²²³ Uma boa referência para saber mais sobre Alan Turing é encontrada no cinema contemporâneo: trata-se do filme estadunidense de 2014 chamado *The Imitation Game* (“O Jogo da Imitação”), dirigido por Mortem Tyldum, e baseado na obra *Alan Turing: The Enigma*, de Andrew Hodges.

²²⁴ Sobre Claude Shannon e a Teoria da Informação, Cf. PIERCE, 2017.

²²⁵ De acordo com Piqueira (Ibidem, loc. cit.) “Chega-se, então, ao conceito de complexidade computacional, entendido como o número de operações necessárias para a execução de um programa, isto é, para a execução de um conjunto de algoritmos”.

somente a forma de se escolher o melhor trajeto para ir de um lugar a outro, mas sobretudo a forma do indivíduo perceber, sentir e vivenciar a sua realidade social; seja no seu trabalho, nos seus vínculos familiares ou na hora de escolher em qual candidato irá votar nas próximas eleições. É esta a inflexão de profundidade ontológica que pretendemos explorar, primeiramente na relação entre trabalho e capital, e por fim, naquilo que apresentaremos mais a frente como o despertar tecnológico da ideologia, seguido do despertar digital da virtualidade real²²⁶.

A automação e a digitalização do conteúdo das relações sociais trazem implicações profundas para a forma como os indivíduos vivenciam essas relações sob a mediação da ideologia e em uma sociedade na qual o modo de ser dos seus indivíduos se realiza sob a lógica social da mercadoria. O mundo atual determina uma nova morfologia social e política das relações sociais jamais concebida, e nos exige a atualização do instrumental teórico-crítico de análise, sob pena da filosofia e da reflexão crítica sobre a vida social e política cristalizarem-se em épocas nas quais as tecnologias estavam relativamente estáveis ou pareciam evoluir em uma direção previsível²²⁷.

Reiteramos que, neste esquema teórico, trabalho e linguagem aparecem sob uma unidade dialética que compõe uma contradição semovente e permanentemente em processo entre o conteúdo objetivo da realidade e a forma como esta é produzida e vivenciada sendo dita. Há uma racionalidade social imanente à era digital, afinal, esta não deixou de ser produto do trabalho e como se estabelece o conteúdo e a forma de sua subsunção ao capital. A contradição entre conteúdo e forma que elaboramos ao longo da nossa exposição no conceito de virtualidade real, se corrobora e ganha maior sofisticação sob as determinações da era digital. Importa lembrar que foi nesta contradição que encontramos o NERVO ontológico da forma ideologia. Precisamente na racionalidade imanente ao conteúdo concreto das relações sociais estabelecidas a partir do desenvolvimento do trabalho transpassado pela linguagem, e como isso se manifesta na forma como essas relações são vivenciadas subjetivo e objetivamente em um tempo que, tão profunda é a integração entre a vida biológica e a vida artificial, que tem se

²²⁶ Apesar da aparente identidade e proximidade dos nossos temas, alertamos que não há referência ao brilhante conceito homônimo elaborado pelo espanhol Manuel Castells na sua obra *Sociedade em Rede* (2002), tendo em vista que sou tributário de outra abordagem. Todavia, é inegável a sofisticação e a profundidade da sua elaboração no campo da sociologia, quando trata do que nomeia de forma certa, como a “cultura da virtualidade real”. A concepção geral da minha elaboração se ancora na ontologia hegeliana, sob inflexão marxiana, sobretudo na leitura feita pelo Norman Geras, no seu ensaio intitulado *Marx and the Critique of Political Economy*, entre outras referências.

²²⁷ Cf. LÉVY, 1993, p. 7.

tornado cada vez mais difícil distinguir onde termina o sujeito humano e onde começa a máquina e vice-versa.

3.1 De Hegel e Marx até McLuhan: a questão da tecnologia sob uma inflexão ontológica

Antes de avançar para os aspectos centrais desta seção, é importante qualificar a nossa abordagem teórico-metodológica da questão²²⁸: a tecnologia não é abordada aqui apenas como um conceito *per se*, como acontece na esteira do debate desenvolvido no campo relativamente recente denominado na contemporaneidade de filosofia da tecnologia. Segundo o alemão Thomas A. C. Reydon, em seu ensaio intitulado *Filosofia da Tecnologia*²²⁹ (2018), trata-se de um campo de investigação filosófica “no qual a tecnologia se tornou um fator de tal forma generalizado e importante para as vidas humanas e para as sociedades que passou a se insinuar como um tema *sui generis* para a reflexão filosófica”. Segundo ele (Ibidem, loc. cit.), “O filósofo da tecnologia Don Ihde define a Filosofia da Tecnologia como a filosofia que investiga o fenômeno da tecnologia *per se*, ao invés de somente considerá-la no contexto de reflexões sobre temas filosóficos distintos da própria tecnologia” – em contraponto, nossa postura se identifica precisamente com esta última descrita e a qual se opõe a rigorosa definição da filosofia da tecnologia. Para os filósofos da tecnologia na contemporaneidade, a tecnologia se torna um fenômeno de primeiro plano, diferente da nossa abordagem, na qual a tecnologia é abordada enquanto uma extensão do ser humano em suas capacidades urdidas entre o trabalho e a linguagem, e considerada no contexto de temas distintos da própria tecnologia, que é tomada como um terreno meio e não como um fim em si mesma. Por isso, o nosso itinerário, de Hegel até Marx, nos permite explorar algumas mediações entre a ideologia e o capital na era digital marcada pela quarta revolução industrial, de forma inicialmente muito próxima das hipóteses ventiladas e desenvolvidas por Marshall McLuhan desde a década de 1960 (o que iremos desenvolver mais a frente).

²²⁸ Na segunda seção deste capítulo, precisamente no tópico “2.2 Produtividade e finanças: o Capital fictício no século XXI”, esta abordagem acerca do desenvolvimento tecnológico já aparece de maneira mais discreta e implícita.

²²⁹ Este artigo do Thomas A. C. Reydon é de grande relevância para entender o campo da filosofia da tecnologia, tendo em vista que o autor apresenta um exaustivo balanço teórico do debate historicamente acumulado neste campo da investigação filosófica, oferecendo assim uma clara e concisa delimitação acerca das suas diretrizes teórico-metodológicas.

A questão da tecnologia aqui é submetida a uma inflexão ontológica e dialética, que a toma em nossa abordagem como arquitetura e construção de realidade enquanto uma extensão do nosso ser consciente que se constitui socialmente entre o trabalho e a linguagem. Isso põe uma determinação ontológico-dialética para a realidade a partir do atual estágio de desenvolvimento tecnológico em seus conteúdos estabelecidos nas condições objetivas e materiais juntamente com a forma como essas condições e essas relações são vivenciadas pelos indivíduos na produção e interação sociais mediadas pela tecnologia.

A constatação mais geral revelada e que adquire peso em nossa argumentação é que, se o ser humano constrói a tecnologia como produto da unidade progressiva entre trabalho e linguagem, desde o primeiro machado ou a descoberta do fogo, então a tecnologia reconstrói a realidade humana transformando os modos próprios deste ser se constituir efetivamente no mundo em sua forma de vivenciar o conteúdo daquilo que reconhece como real enquanto conteúdo produzido pela sua própria atividade consciente e objetiva.

Se quisermos um outro histórico mais geral, também a invenção da agricultura não significou apenas cultivar sementes para colher frutos, ao contrário, trouxe uma nova forma de viver que permitiu a nossa espécie deixar de ser nômade. A dialética hegeliana se mostra pertinente precisamente por elaborar uma concepção do ser humano como ser dotado do agir consciente objetivo capaz de exteriorizar essa subjetividade para além de si mesma. Em seu movimento de autoprodução social, a consciência humana transcende a intencionalidade individual, pois o agir como processo de trabalho cria novas relações entre os indivíduos em sociedade que, dotadas de uma racionalidade que não é dada à consciência no imediato da realidade aparente, mas que se move e dispara determinações nesta própria realidade como razão imanente socialmente produzida. De fato, ao nível coletivo de sociedade, a consciência se manifesta objetivamente como um espírito (leia-se: uma razão imanente) enquanto essência que se desenvolve a partir do conjunto global dos indivíduos que compõe esta coletividade enquanto um todo. Na conjuntura hodierna, essa razão social imanente adquire uma nova objetividade fortemente constituída pelos bits e algoritmos; uma materialidade digital que nos cerca por fora e nos preenche por dentro de maneira ubíqua, objetiva e subjetivamente.

Sabemos que, ao longo da história, este ser consciente denominado humano se mostrou capaz de produzir a sua própria realidade como extensão ontológica sua constituída basicamente entre dois lados: tanto como conteúdo objetivo das relações sociais, quanto como formas de vivenciar esse conteúdo. E sua consciência se mostrou capaz de se projetar para fora, não apenas como trabalho, mas também como linguagem, inicialmente por gestos, e imagens rabiscadas pelas paredes das cavernas, até evoluir para a fala enquanto uma expressão da

consciência sistematizada de forma lógica e prática. O desenvolvimento do trabalho tendo a linguagem como um momento inseparável, levou ao desenvolvimento de tecnologias de comunicação primaciais como a escrita, mas não sem também avançar na forma de vivenciar (enfrentar e afastar) os limites impostos pela natureza em suas condições materiais. Martha Gabriel (2018, p. 9), nos faz voltar no tempo ao trazer um exemplo histórico certo:

Uma das primeiras tecnologias dominadas pela humanidade (1,5 milhões de anos atrás) e que alavanca a nossa evolução é o fogo. A partir de então, o homem começa a cozinhar os alimentos, e isso modifica o metabolismo corporal e o tipo de nutrientes absorvidos pelo cérebro, contribuindo para que nos tornássemos mais inteligentes. Além do cérebro, o fogo permitiu obter proteção contra animais e proporcionou aquecimento e luz durante a noite, o que nos trouxe possibilidades sociais que transformaram nossos hábitos e costumes. Assim, o homem cria o fogo, e o fogo recria o homem.

Trabalho e linguagem evoluíram juntos na história do ser humano a partir das tensões e elisões entre, de um lado, as suas próprias condições objetivas, e de outro, a evolução das maneiras de como o ser humano vivencia e lida com essas condições – isso é válido como um traço universal acerca da história da humanidade. Há um fundamento ontológico que se põe enquanto uma questão chave para relacionar ideologia e capital na era da revolução digital, e que pode ser expresso em poucas palavras: a partir do trabalho e da linguagem, a tecnologia faz parte do movimento de produção do conteúdo objetivo das relações sociais. Por sua vez, sendo este conteúdo dotado de racionalidade imanente (espírito), é na ideia que esta razão adquire as formas de consciência necessárias para que os indivíduos possam vivenciar as relações sociais estabelecidas. Assim, a ideologia permanece como a forma social detentora da mediação por meio da qual os indivíduos em sociedade vivenciam subjetivamente o conteúdo objetivo daquilo que reconhecem como real; da realidade produzida pela sua própria atividade consciente objetiva.

Este desenvolvimento histórico conjunto entre trabalho e linguagem, engloba desde a roupa como extensão da pele deste indivíduo ou da roda como extensão dos seus pés; até a máquina a vapor, o rádio, a fotografia, o cinema e o computador enquanto tecnologias que criaram novas tensões e necessidades neste ser que constrói realidade como extensão de si mesmo, subjetivo e objetivamente, à medida que se autoproduz no espaço e no tempo. Marshall McLuhan, na sua obra visionária, *Os Meios de Comunicação como extensões do homem* (2005, p. 208), nos trouxe uma observação visionária ainda no início da década de 1960:

A roda, que começou como extensão dos pés, viria a dar um grande passo evolucionário nas salas de cinema. Mediante uma enorme aceleração dos segmentos de uma linha de montagem, a câmara cinematográfica enrola o mundo num carretel e depois o desenrola e o traduz numa tela. O cinema recria o movimento e o processo orgânico levando o princípio mecânico até o processo de reversão – e esta estrutura comparece em todas as extensões humanas, quando elas atingem o máximo de desempenho. Quando o avião decola, a estrada desaparece; ele se torna um míssil, um sistema de transporte auto-suficiente. Nesse ponto, a roda é reabsorvida na forma de um pássaro ou de um peixe – o avião no ar. [...] Diversa da asa [...], a roda é linear e exige estrada para se completar. Foi o alinhamento das rodas em tandem que criou o velocípede e a bicicleta; por aceleração, em conexão com o princípio visual da linearidade móvel, a roda ganhou um novo grau de intensidade. A bicicleta elevou a roda ao plano de equilíbrio aerodinâmico, e criou o aeroplano – de maneira não tão indireta. Não foi por acidente que os irmãos Wright eram mecânicos de bicicleta, ou que os primeiros aeroplanos mais pareciam bicicletas. As transformações da tecnologia têm o caráter de evolução orgânica porque todas as tecnologias são extensões do nosso ser físico.

O fundamento ontológico em questão é que a tecnologia faz parte do movimento de produção do conteúdo concreto das relações sociais humanas. Relações que carregam uma razão imanente como extensão do próprio modo de ser humano enquanto ser consciente. McLuhan é importante ao nos oferecer um gancho perfeito para atracar o fundamento objetivo do nosso acesso ontológico em sua mediação com a tecnologia. Assim, identificamos a necessidade de desenvolver a inflexão ontológica formulada nesta tese em sua elaboração filosófica focada na relação entre tecnologia e ideologia.

Desse modo podemos conceber a tecnologia sob essa inflexão ontológica, e sobretudo a sua fase digital, como uma extensão objetivada da consciência humana concebida como relação ontológica constituinte com a sua realidade como obra sua. Toda essa compreensão vem consignada à concepção do indivíduo como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) consciente de si (*Selbstbewusstsein*) fundada na dialética do agir (*Thuns*), situada por Hegel no trabalho (*Arbeit*). Neste sentido, oferecemos um acesso ontológico para aquilo que, guardadas as devidas proporções, pensadores como o filósofo e teórico da comunicação, Marshall McLuhan, já haviam captado ao compreender a tecnologia não somente como produto e ampliação das capacidades humanas, mas sobretudo como uma extensão do próprio ser humano, conforme lemos acima na primorosa ilustração na qual ele observa como a roda é uma extensão dos pés, as roupas são extensões da pele, assim como também um telescópio pode ser considerado uma poderosa extensão do olho humano.

Para a modernidade, desde a primeira revolução industrial até a atual era digital, ocorre um despertar tecnológico do Espírito como consciência global e razão universal que se materializa em suas manifestações objetivas ao longo da evolução tecnológica e como esta cria

tensões entre trabalho e linguagem na constituição ontológica da relação entre realidade e consciência no mundo moderno. Por consequência, isso significa também um despertar tecnológico da consciência e da ideologia em cada indivíduo em conexão com o todo.

Para McLuhan, “Um dos aspectos principais da era elétrica é que ela estabelece uma rede global que tem muito do caráter de nosso sistema nervoso central” (2005, p. 390). Na conjuntura hodierna, podemos facilmente identificar o que ele chama de “rede global” na internet, que sob a nossa inflexão ontológico-dialética nomeamos como um despertar tecnológico do espírito em sua fase digital, com alcance e possibilidades globais inéditos em toda a história da humanidade. Observou ele ainda na mesma obra em tela que:

Durante as idades mecânicas projetamos nossos corpos no espaço. Hoje, depois de mais de um século de tecnologia elétrica, projetamos nosso próprio sistema nervoso central num abraço global, abolindo tempo e espaço (pelo menos naquilo que concerne ao nosso planeta). Estamos nos aproximando rapidamente da fase final das extensões do homem: a simulação tecnológica da consciência, pela qual o processo criativo do conhecimento se estenderá coletiva e corporativamente a toda sociedade humana, tal como já se fez com nossos sentidos e nossos nervos através dos diversos meios e veículos (MCLUHAN, 2005, p. 17).

A era elétrica representa o início de um despertar tecnológico do espírito. A concepção visionária de McLuhan foi capaz de antecipar a situação atual que vivemos com a internet na era digital quando o mundo ainda vivia apenas o nascimento da era eletrônica, mãe de toda a tecnologia digital. Dele extraímos um insight importante para passar em revista ontológica a tecnologia como um despertar tecnológico do espírito, no sentido de mostrar como a era digital alcança profundidade ontológica com determinações concretas para o nosso modo de ser que cada vez mais se automatiza não apenas no plano subjetivo, mas sobretudo objetivamente. Com base nisso, nos interessa apontar alguns aspectos para contribuir na investigação filosófica da forma ideologia situada na realidade concreta das transformações que vem gradualmente nos tirando do mundo linear, aristotélico, tipográfico e mecânico da Primeira Revolução Industrial, para nos lançar no mundo da consciência digitalizada e do ser social automatizado em algoritmos da Quarta Revolução Industrial. É o despertar da automação do processo de trabalho que implica em uma subjetividade igualmente robotizada e automatizada que se estranha de si mesma sob as novas formas de expressão da lógica social da mercadoria; do capital fictício em sua autovalorização autônoma e virtual; da imagem digital como extensão, não somente de sentidos viscerais ao ser humano, a exemplo da visão e do tato que se fundem com tecnologias

como a realidade virtual e o *touch*; enfim, da própria relação constituinte do mundo humano como um todo (*Ganze*): a interação realidade e consciência.

Sob um cruzamento crítico com a perspectiva ontológico-dialética fundada por Hegel e desenvolvida por Marx, McLuhan nos permite corroborar a nossa compreensão da tecnologia como uma extensão das capacidades deste ser consciente (*bewusste Sein*) e social (*gesellschaftliche Wesen*) que, a partir do trabalho e da linguagem como formas ativas do saber consciente sintetizadas no agir (*Thuns*) humano, exterioriza sua subjetividade como objetividade, e neste sentido, os produtos do trabalho juntamente com a linguagem, a exemplo da tecnologia e da ideologia, são objetivações que se materializam como extensões das próprias capacidades humanas espalhadas em nossos modos de perceber, de sentir, de fazer, etc.; em uma palavra, em nosso modo de ser. Se a tecnologia faz parte do movimento de produção da realidade em seu conteúdo objetivo, a ideologia opera na forma como esse conteúdo é vivenciado pelos indivíduos por meio da mediação da ideia, não apenas como representação, mas sobretudo como movimento de produção e vivência daquilo que reconhecemos como real.

O diálogo permanente da filosofia e das humanidades com outras áreas do conhecimento (economia, sociologia, física moderna, tecnologia, informática, teoria da comunicação, etc.) se impõe. Sobretudo quando se trata de abarcar a revolução tecnológica iniciada desde o início do século passado até os dias atuais, momento no qual presenciamos uma série de refrações e disrupturas para a interação realidade e consciência, a partir das transformações sociais de profundidade ontológica provocadas pela revolução tecnológica e do mundo digital chamada de Indústria 4.0²³⁰, isto é, dos semicondutores, da computação ubíqua, da inteligência artificial, da robótica e da automação; também da nova genética, da biotecnologia, da agricultura digital²³¹ e das novas formas de geração de energia.

A quarta revolução industrial, no entanto, não diz respeito apenas a sistemas e máquinas inteligentes e conectadas. Seu escopo é muito mais amplo. Ondas de novas descobertas ocorrem simultaneamente em áreas que vão desde o sequenciamento genético até a nanotecnologia, das energias renováveis à computação quântica. O que torna a quarta revolução industrial fundamentalmente diferente das anteriores é a fusão dessas tecnologias e a

²³⁰ O termo “Indústria 4.0” foi cunhado em 2011 na feira de Hannover para descrever como a quarta revolução industrial irá transformar a organização das cadeias globais do valor (SCHWAB, 2016, p. 16). Estudiosos como Jeremy Rifkin (2012), que fala em Terceira Revolução Industrial, e Klaus Schwab (2016), que antevê uma Quarta Revolução Industrial, trazem alguns dos estudos mais destacados sobre essa virada histórica.

²³¹ Sobre este tema, a *Revista Pesquisa* da FAPESP (2018c) traz uma entrevista esclarecedora com o doutor em engenharia e de computação pela Universidade de Carnegie Mellon (EUA) e CEO da empresa AgroTools, voltada para prover soluções digitais para as grandes corporações do agronegócio. Trata-se da agricultura digital enquanto uma inovadora mediação de profundas implicações sociais e econômicas entre o capital financeiro (fictício) e a produção no campo. Trataremos disso em detalhes logo a frente, no tópico “3.2 Capital e trabalho na era digital”.

interação entre os domínios físicos, digitais e biológicos. Nessa revolução, as tecnologias emergentes e as inovações generalizadas são difundidas muito mais rápida e amplamente do que nas anteriores, as quais continuam a deslocar-se em algumas partes do mundo. A **segunda revolução industrial** precisa ainda ser plenamente vivida por 17% da população mundial, pois quase 1,3 bilhão de pessoas ainda não têm acesso à eletricidade. Isso também é válido para a **terceira revolução industrial**, já que mais da metade da população mundial 4 bilhões de pessoas, vive em países em desenvolvimento sem acesso à internet. O tear mecanizado (a marca da primeira revolução industrial) levou quase 120 anos para se espalhar fora do Europa. Em contraste, a **internet** espalhou-se pelo globo em menos de uma década (SCHWAB, 2016, p. 16, grifo meu).

Tudo isso ocorre ligado ao desenvolvimento veloz e descontínuo da internet e seus impactos simultaneamente determinantes, tanto para o trabalho e a produção social (espírito objetivo), como para a linguagem e a interação social (espírito subjetivo). Todo esse processo em sua globalidade significa um despertar tecnológico da consciência como um cérebro global²³² que (re)constrói ideologicamente nossa realidade de forma cada vez mais virtual, rápida e pulverizada sob uma materialidade digital.

Pensar assim requer que não se conceba a tecnologia como uma força externa; mas, ao contrário, de maneira ontológica enquanto uma exteriorização e uma extensão do próprio ser humano – compreendido como um ser social (*gesellschaftliche Wesen*). O ser humano é um produtor não apenas de valores de uso, mas de realidade (objetiva e subjetiva), que se materializa por meio dos mesmos processos a partir dos e pelos quais é produzida, isto é: o trabalho e a linguagem como uma unidade em sua razão social imanente. Sob este acesso ontológico-dialético, a tecnologia aparece como uma força que transforma não apenas a forma de como as pessoas fazem as coisas ou o conteúdo daquilo que fazem, mas sobretudo “quem elas são”, isto é, o seu modo de ser e de vivenciar a realidade.

3.2 Capital e trabalho na era digital: a ascensão dos robôs

Com a tecnologia da automação, surgem máquinas automatizadas que possuem vida e inteligência artificiais, e conseguem executar algoritmos computacionais digitalmente com

²³² Nesta concepção, somos tributários de algumas fontes e elaborações conhecidas por meio trabalho do filósofo Erick Felinto. Cf. FELINTO, 2017.

vistas a cumprir uma tarefa a serviço do ser humano, em uma palavra: os robôs. Segundo Martha Gabriel, em seu livro *Você, eu e os robôs* (2018, p. 215-216):

Se, por um lado, a inteligência artificial se refere a “mentes” artificiais, a robótica, por sua vez, relaciona-se a “corpos” artificiais. Ambas, IA e robótica, são interdisciplinares, complexas, e se sobrepõem da mesma forma que acontece entre a mente e o corpo humanos, hardware e software. [...] A palavra “robô” foi introduzida pelo escritor checo Karel Capek em 1921, na sua peça R.U.R. (*Rossum’s Universal Robots*)²³³. O termo deriva de “robotar” em checo, que significa trabalho, e é a denominação que o autor dá a seres artificiais criados em fábricas para servir os humanos. De lá pra cá, robôs passaram a significar qualquer entidade – física ou virtual – que possua vida artificial, independentemente do seu nível de inteligência. No entanto, no sentido estrito da palavra, o termo “robô” é mais utilizado para corpos físicos totalmente artificiais e existem outras categorias mais específicas para cada tipo de robô, em função da sua aparência²³⁴.

Eric Brynjofsson e Andrew MacAfee (2015) identificam esse período como “A segunda era da máquina” no título da sua obra publicada há poucos anos (*The Second Machine Age*). Tecnologias como a inteligência artificial e os algoritmos computacionais nos cercam e nos preenchem de forma ubíqua, impulsionados pelo crescimento exponencial da capacidade e da velocidade de processamento e pela disponibilidade de grande quantidades de dados, desde aplicativos usados para descobrir novos medicamentos até algoritmos que avaliam crédito pessoal, prestam assistência jurídica em grandes escritórios de advocacia ou simplesmente preveem nossos interesses culturais e de consumo. De acordo com o estudo publicado pelo alemão Klaus Schwab, *A Quarta Revolução Industrial* (2016, p. 143):

A Robótica está começando a influenciar muitos postos de trabalho, desde a produção até a agricultura e serviços do varejo. De acordo com a Federação Internacional de Robótica, o mundo agora inclui 1,1 milhão de robôs em funcionamento e as máquinas dão conta de 80% do trabalho na fabricação de um carro. Os robôs estão agilizando as cadeias de fornecimento para entregar resultados comerciais mais eficientes e previsíveis.

²³³ De acordo com nota da própria autora supracitada, “A peça começa com uma fábrica que produz pessoas artificiais, chamadas de roboti (robots), feitas de material sintético. Eles não são exatamente robôs conforme a definição atual da palavra, pois são criaturas de carne e osso ao invés de máquinas, estando, assim, mais próximos da ideia moderna de clones. Eles podiam ser confundidos com humanos e podiam pensar por si mesmos. Inicialmente, eles parecem felizes em trabalhar para os humanos, mas uma rebelião de robôs causa a extinção da raça humana. Na obra *War in the Newts*, posterior, o autor escolheu uma outra abordagem, na qual os não humanos se tornam uma classe de servidores da sociedade humana” – correção nossa: na verdade, o nome correto da obra em tela é *War with the Newts*.

²³⁴ Segundo Gabriel (2018, p. 216), “quanto à aparência, as inteligências artificiais podem ser robôs, bots, androids e cyborgs (híbridos).” Para maiores detalhes, Cf. GABRIEL, 2018, p. 215-225.

Segundo artigo do Prof. Paul Feldmann (2018), da Universidade de São Paulo (USP), na Alemanha, robôs já entregam a pizza de domingo (e a pizzaria pertence a uma rede que já atua no Brasil); também a empresa Zume Pizza, do Vale do Silício (Califórnia), entrega comida completamente feita por robôs²³⁵. Automóveis que dispensam completamente o elemento humano já são uma realidade, desde que a Google em 2010 colocou nas ruas seu primeiro carro autônomo.

Não surpreende, assim, que toda essa parafernália tecnológica venha sendo chamada por muitos de Indústria 4.0, ou que a renovação que ela possibilita seja classificada como a Quarta Revolução Industrial. Robôs, inteligência artificial e impressoras 3D são apenas uma parte desse fenômeno, que inclui ainda a internet das coisas (IoT), a computação na nuvem, a nanotecnologia etc. (FELDMANN, 2018, p. 3).

Isso traz inúmeras consequências para a vida social, sobretudo nos campos do trabalho e do emprego neste século XXI, assim como também para a arena política (o que analisaremos mais a frente). Martin Ford (2015), em seu estudo *Rise of Robots: technology and the threat of a jobless future* (*Ascensão dos robôs: tecnologia e a ameaça de um futuro sem empregos* – ainda sem tradução no Brasil), nos alerta para uma questão relevante, que pode ser assim resumida: se antes os robôs passaram a integrar o chão de fábrica para realizar tarefas pontuais, agora já predominam de forma que as pessoas ocupam apenas aquelas vagas que, “Very often these are Jobs that involve filling the gaps between the machines, or they are at the end points of the production process²³⁶” (2015, p. 3). Uma pesquisa da *Oxford Martin School*²³⁷ (apud SCHWAB, 2016, p. 141) constatou que até 47% dos empregos de 2010 nos Estados Unidos são altamente suscetíveis a serem computadorizados por IA e por robôs nos próximos 10-20 anos. A *Revista Fortune*²³⁸ (Ibidem, p. 143) noticiou que o sistema de computação cognitiva da IBM, chamado Watson,

demonstrou que consegue diagnosticar o câncer de pulmão com uma taxa mais precisa que humanos – 90% contra 50% em alguns testes. A razão disso são os dados. Para manter-se atualizado com os dados clínicos, um médico precisaria estudar 160 horas por semana; dessa forma, é impossível analisar a quantidade de novos conhecimentos ou mesmo os conjuntos de evidências

²³⁵ Matéria publicada pelo Jornal da Universidade de São Paulo (USP) em 03 de agosto de 2018. Disponível em: << <https://jornal.usp.br/artigos/era-dos-robos-esta-chegando-e-vai-eliminar-milhoes-de-empregos/> >> Acesso 07. Agosto. 2018.

²³⁶ “Muitas vezes, são trabalhos que envolvem o preenchimento das lacunas entre as máquinas ou estão nos pontos finais do processo de produção.” (Tradução do presente autor).

²³⁷ Disponível em: << <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/publications/view/1314> >> Acesso em 16. outubro. 2018.

²³⁸ Disponível em: << <http://fortune.com/2015/10/06/ibm-watson-cognitive/> >> Acesso em 16. outubro. 2018.

clínicas que poderiam oferecer vantagens para seus diagnósticos. Os cirurgiões já utilizam sistemas automatizados nos procedimentos pouco invasivos.

Há tempos que robôs trabalhando em fábricas não é nenhuma novidade. No entanto, nossos dados mostram que eles não se limitam mais apenas à indústria, a exemplo de robôs como o Watson da IBM, que atua na área médica, e também no setor advocatício, entre outros. Em janeiro de 2018, o jornal Valor noticiou que no Brasil,

Plataformas tecnológicas que indicam a tese jurídica mais adequada para um processo, robôs que elaboram petições, contratos e apontam o melhor viés de atuação em determinada vara ou tribunal. Atividades como essas, até pouco tempo exclusivas dos advogados, já são realidade no meio jurídico e utilizadas por alguns dos grandes escritórios nacionais. “Adotamos robôs para atividades mais simples, e recentemente investimos em inteligência artificial para gerar ainda mais qualidade na elaboração das peças”, afirma Andressa Barros Figueiredo, sócia do Siqueira Castro Advogados Associados.

A realidade é que os robôs já alcançam grande parte, não só da esfera produtiva, mas também do setor de comércio e dos serviços, trazendo um impacto profundo no grau de produtividade da força de trabalho. Em todos os setores a diminuição da quantidade de horas de trabalho necessárias para a crescente produção de riqueza ao longo dos últimos anos é alarmante. Martin Ford reforça esta realidade no balanço que faz na conclusão da pesquisa supramencionada (*Rise of the Robots...*):

In the same month that the total number of jobs in the United States finally returned to pre-crisis levels, the US government released two reports that offer some perspective on the magnitude and complexity of the challenges we are likely to face in the coming decades. The first, which went almost completely unnoticed, was a brief analysis published by the Bureau of Labor Statistics. The report looked at how the total amount of work performed in the US private sector had changed over the course of fifteen years. Rather than simply counting jobs, the BLS delved into the actual number of hours worked. **In 1998, workers in the US business sector put in a total of 194 billion hours of labor. A decade and a half later, in 2013, the value of the goods and services produced by American businesses had grown by about \$3.5 trillion after adjusting for inflation – a 42 percent increase in output. The total amount of human labor required to accomplish that was... 194 billion hours.** Shawn Sprague, the BLS economist who prepared the report, noted that “this mean that there was ultimately no growth at all in the number of hours worked over this 15-year period, despite the fact the US population gained over 40 million people during that time, and despite the fact that there

were thousands of new businesses established during that time²³⁹ (2015, p. 281, grifo meu).

Neste ponto, a maneira como os indivíduos vivenciam essas consequências passa inevitavelmente pela mediação da forma ideologia em uma época na qual a tecnologia provoca absoluto encantamento pela sua capacidade de melhorar e facilitar a vida humana, sobretudo no que diz respeito à interação social. Essa mediação, obviamente, se dá pela ideia enquanto forma de vivenciar a realidade sob esse novo conteúdo das relações sociais produzido a partir das novas tecnologias digitais.

Não basta que tenhamos apenas todo um novo conteúdo de tecnologias para as relações sociais de produção e reprodução, como os robôs; ao progredir a revolução digital, desenvolve-se um modo de ser para o qual, a partir de uma forma de vivenciar essas novas relações estabelecidas, é natural aceitar as exigências dessa revolução tecnológica como se fossem leis naturais e evidentes. Vejamos se a análise de Marx nos seus *Grundrisse* ainda tem alguma coisa a nos dizer nos dias de hoje:

Por conseguinte, um modo de trabalho determinado aparece aqui diretamente transposto do trabalhador para o capital na forma de máquina, e por meio dessa transposição sua própria capacidade de trabalho é desvalorizada. Daí a luta dos trabalhadores contra a máquina. Assim, a apropriação do trabalho pelo capital, o capital absorvendo em si o trabalho vivo, se apresenta ante o trabalhador de maneira cruamente perceptível [...]. A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i. e., **o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor** (MARX, 2011, p. 587, grifo meu).

Apesar de toda novidade que tanto nos distancia do século XIX, a concepção geral marxiana aí implícita se mantém extremamente relevante do ponto de vista do valor. A partir da assertiva marxiana, compreendemos que, atualmente no campo da produção e da reprodução

²³⁹ Tradução do presente autor: “No mesmo mês em que o número total de empregos nos Estados Unidos finalmente retornou aos níveis anteriores à crise, o governo dos EUA divulgou dois relatórios que oferecem alguma perspectiva sobre a magnitude e a complexidade dos desafios que provavelmente enfrentaremos nas próximas décadas. A primeira, que ficou quase completamente anônima, foi uma breve análise publicada pelo Bureau of Labor Statistics (BLS). O relatório analisou como a quantidade total de trabalho realizado no setor privado dos EUA havia mudado ao longo de quinze anos. Em vez de simplesmente contar os empregos, o BLS investigou o número real de horas trabalhadas. Em 1998, os trabalhadores do setor empresarial dos EUA investiram um total de 194 bilhões de horas de trabalho. Uma década e meia depois, em 2013, o valor dos bens e serviços produzidos pelas empresas americanas cresceu cerca de US\$ 3,5 trilhões, após o ajuste da inflação - um aumento de 42% na produção. A quantidade total de trabalho humano necessário para conseguir isso foi ... 194 bilhões de horas. Shawn Sprague, economista do BLS que preparou o relatório, observou que ‘isso significa que não houve crescimento algum no número de horas trabalhadas neste período de 15 anos, apesar do fato de a população dos EUA ter ganhado mais de 40 milhões de pessoas durante esse período de tempo, e apesar do fato de que houve milhares de novas empresas estabelecidas durante esse período’.”

sociais, não se trata apenas de um novo conteúdo que implica em novas condições objetivas, mas sobretudo em novas e adequadas formas de vivenciar essas novas condições, para as quais, a troca do trabalho vivo por trabalho objetivado (os robôs), continua assumindo a forma de uma oposição entre capital e trabalho assalariado, apontada por Marx como “o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor” (Ibidem, loc. cit.).

De forma geral, a relação entre capital e trabalho continua se apresentando como o nervo de importantes determinações trazidas pelo peso da digitalização em sua expressão mais agressiva para os campos econômico, social, político e do cotidiano em geral. No entanto, esta relação social em sua elaboração teórico-crítica, precisa ser atualizada diante das suas novas mediações desenvolvidas historicamente sob um movimento dialético, isto é: requer atualização entre aquilo que os conceitos (leia-se: trabalho e capital) se alteram em determinado nível da realidade (singularidade e particularidades) sob determinações das novas tecnologias, para que, contraditoriamente, esta própria realidade, que é a dominação capitalista, continue de certo modo sendo a mesma em sua essência (universalidade) efetiva e concreta enquanto um condensando dessas próprias mediações totalizadas naquela relação social que se transforma em suas propriedades (que se renovam pelas novas particularidades históricas) justamente para se perpetuar a mesma em sua totalidade: o capital²⁴⁰.

Essa é a dialética do novo, da inovação; na qual o capital enquanto uma relação dinâmica e viva se mostra competentíssimo em sua lógica de auto-atualização universal (*Self-actualising universal*)²⁴¹. Não se trata de falar na pura novidade ou em algo inteiramente inédito, é um movimento mais fino e complexo: o capital se renova em alguma das suas particularidades, apenas para permanecer o mesmo em sua totalidade; por isso falamos em atualização. Neste ponto, elencamos dois conceitos marxianos para fazer uma primeira aproximação no sentido de analisar o impacto da era digital para a relação entre o trabalho e o capital: o trabalhador global (*Gesamtarbeiter*) e o Capital fictício (*fiktives Kapital*).

Sob o seu aspecto ontológico, sabemos que a questão do processo de trabalho foi elaborada por Hegel no capítulo V [*Certeza e Verdade da Razão*] da *Fenomenologia*²⁴², assim como também em seguida atualizada em profundidade por Marx, sobretudo a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* até o quinto capítulo d’*O Capital* [*Processo de*

²⁴⁰ Como já vimos, Hegel elaborou esse movimento na sua dialética fenomenológica da seguinte maneira: a coisa se altera em suas propriedades para permanecer a mesma.

²⁴¹ Tradução do presente autor do conceito apresentado por Tony Smith (2015, p. 23) no seu artigo *Hegel, Marx and the Comprehension of Capitalism*.

²⁴² Conforme já citamos neste trabalho, Hegel toma o primeiro momento do agir no processo de trabalho, diz ele: “Primeiramente, o agir está presente como objeto, e justamente como objeto que ainda pertence à consciência, [ou seja], como fim.” (2008, p. 278).

trabalho e processo de produzir mais valia] (1985a, p. 201-223), no qual ainda aparece em sua universalidade, em sua formulação geral – como salienta o próprio Marx me nota de rodapé no texto²⁴³. E não para por aí: o movimento da mediação como união entre o universal e o singular sob a inferência do particular somente aparecerá desenvolvido para a análise da sociedade capitalista no capítulo XIV da mesma obra [*Produção da Mais valia absoluta e da mais valia relativa*] (1985b, p. 583-594), no qual Marx nos apresenta a genial concepção do *Gesamtarbeiter*, ou “Trabalhador global”, como evolução do processo de trabalho que, se antes era tarefa de um indivíduo, agora, no modo de produção do capital passa a compor um complexo trabalhador global no qual o seu “cérebro” (trabalho intelectual) pode estar no Brasil, enquanto as suas “mãos” (operários) podem trabalhar na China.

O fôlego deste poderoso conceito elaborado por Marx sob a inflexão da dialética hegeliana, demonstra sua atualidade duzentos anos depois neste século XXI à medida que nos oferece as concepções fundamentais para a sua própria atualização: o trabalhador global na era digital. O conceito de *Gesamtarbeiter* (conforme demonstramos na última seção da primeira parte desta tese: “7.1 Marx a razão imanente ao real na sociedade moderna”) ainda corresponde em linhas gerais, por exemplo, aos estágios que formam o processo produtivo dos circuitos integrados denominados de chips eletrônicos (algo com o qual Marx nem sequer sonhou) – como já dissemos, uma tecnologia fundamental para a revolução digital, por se constituir o “cérebro” dos computadores. Vejamos.

A *Revista Pesquisa*, publicada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, 2018b, p. 73), mostra em uma matéria sobre microeletrônica que, a cadeia produtiva de chips neste século, se divide entre trabalho intelectual e manual constituindo três etapas que envolvem diversas especialidades em uma complexa divisão do trabalho: 1) Projeto: o desenho e a concepção do esquema elétrico do chip são feitos pelas *design houses*; 2) Fabricação: a produção em larga escala de circuitos integrados em discos de silício, chamados metaforicamente de *wafers*, fica a cargo das *foundries*; 3) Montagem: a etapa final (encapsulamento e teste) acontece em empresas de *packaging*. Em resumo, uma empresa como a gigante Apple Inc. (fabricante do Iphone, Ipad, etc.), pode ter seus engenheiros projetando no Vale do Silício (Califórnia, EUA), enquanto desloca sua produção fabril (fabricação e montagem) para um país asiático onde os custos da mão de obra são bem menos onerosos. Todo

²⁴³ “Essa conceituação de trabalho produtivo, derivada apenas do processo de trabalho, não é de modo nenhum adequada ao processo de produção capitalista” (MARX, 1985a, p. 205, nota de rodapé). Marx tenta explicar precisamente que a conceituação em sua generalidade (universalidade) é válida, mas não é suficiente, tendo em vista que se põe novas particularidades históricas por meio das quais essa universalidade se conserva ao mesmo tempo que, em parte, também se nega e se suprime.

esse movimento ocorre subjugado ao mercado de capitais dos negócios fictícios por meio da dialética entre o capital fictício e o capital real que, no seu despertar digital, conecta o investidor com a fábrica automatizada composta de várias máquinas com processamento local, rede de comunicação de dados interligando os mais diferentes sistemas, estações de controle e interfaces homem-máquina no processo produtivo²⁴⁴.

Hoje, é possível criar uma unidade de riqueza com muito menos trabalhadores, em comparação há 10 ou 15 anos, porque os custos marginais das empresas digitais tendem a zero. Além disso, na realidade da era digital, muitas novas empresas oferecem “bens de informação” com custos praticamente nulos de armazenamento, de transporte e de replicação. Algumas empresas disruptoras de tecnologia parecem exigir pouco capital para prosperar. Empresas como o Instagram ou o Whatsapp, por exemplo, não exigem muito financiamento para iniciar, mudando o papel do capital e da escala de negócios no contexto da quarta revolução industrial (SCHWAB, 2016, p. 18).

A relação entre capital e trabalho na era digital repõe a lei geral da acumulação capitalista sob novos patamares a partir da viragem tecnológica da Indústria 4.0 vis-à-vis o despertar digital do capital Fictício. A valorização de uma empresa no mercado de negócios fictícios na era digital ocorre sob mediações que concedem cada vez mais autonomia ao capital fictício. Contraditoriamente, a Indústria 4.0, ao mesmo tempo que representa um avanço tecnológico das forças produtivas jamais concebido na história, o faz sob determinações do mercado de capitais que claramente favorecem o capital sobre o trabalho com efeitos distributivos da riqueza que apontam, tanto para possíveis novas expressões do desemprego estrutural, como também para uma tendência de espremer salários e, conseqüentemente, o consumo. Segundo Schwab:

No rescaldo da Grande Recessão, esperava-se que a economia global voltasse a seu padrão de crescimento anterior. Mas isso não aconteceu. A economia parece estar presa a uma taxa de crescimento mais baixa do que a média do pós-guerra – cerca de 3%-3,5% ao ano. Alguns economistas têm levantado a possibilidade de uma “queda centenária” e falam da “estagnação secular”, uma expressão cunhada durante a Grande Depressão por Alvin Hansen e trazida de volta à vida pelos economistas Larry Summers e Paul Krugman. A “estagnação secular” descreve uma situação de escassez persistente de demanda, que não pode ser derrotada, nem mesmo com taxas de juros

²⁴⁴ Segundo o site da Prosys Engenharia, empresa brasileira especializada em automação industrial, essa arquitetura se denomina “Distributed Control System” (DCS) ou “Sistema Digital de Controle Distribuído” (SDCD). Composto de sensores e atuadores dos mais diversos tipos, unidades remotas (RTUs), entradas e saídas analógicas e digitais, interface com redes de chão de fábrica e nível gerencial, estação de controle de processo (aonde são executados os algoritmos, controle avançado, otimização, etc...), inúmeras interfaces gráfica (IHM – Interface Homem Máquina) como estações de operação e de engenharia para configuração e controle de todo o processo produtivo. Disponível em: << <http://www.prosyseng.com.br> >> Acesso em 13. outubro. 2018.

próximas de zero. Embora essa ideia seja controversa no meio acadêmico, ela possui implicações importantes. Se for verdadeira, sugere que o crescimento do PIB mundial irá diminuir ainda mais (2016, p. 36).

No Brasil, um fenômeno que tem se destacado como uma reação a este cenário é a automação da produção no campo. O agronegócio brasileiro se beneficia e cresce com o apoio de novas ferramentas, a exemplo da internet das coisas (IoT – sigla em inglês: “Internet of Things”)²⁴⁵. Dentro do esquema do trabalhador global (coletivo) e descentralizado, em 2007 foi fundada a empresa AgroTools. Segundo matéria da Revista Pesquisa (FAPESP, 2018c, p. 66), “A parte comercial fica em São Paulo e São José dos Campos abriga a equipe responsável pelo desenvolvimento das ferramentas, curadoria de dados, implementação de soluções e análises oferecidas aos clientes”. Nesta mesma reportagem, encontramos uma entrevista com o engenheiro eletricista brasileiro Fernando Martins, com mestrado na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo e doutorado na Universidade Carnegie Mellon, nos Estados Unidos. Martins é CEO da AgroTools e, nesta entrevista, nos explica o propósito da empresa:

AgroTools foi fundada para enfrentar a falta de lastro digital no setor agropecuário brasileiro. O fundador, Sérgio Rocha, é um executivo que veio da área de trading e trabalhou com certificado de recebíveis agrícolas [títulos de renda fixa emitidos por companhias securitizadoras para financiar o mercado do agronegócio]. Ele tinha uma frustração com um papel que era ótimo, de um negócio que realmente tinha um produto por trás, como soja, mas não havia como inspecionar o território para comprovar isso. Logo, esse papel não tinha muito valor. Ele fundou a AgroTools com a ideia de criar um sistema digital que mostrasse o que o produtor estava plantando, quanto iria colher e quando a produção chegaria ao mercado (Ibidem, loc. cit.).

Trata-se da chamada agricultura digital. Seu impacto é imenso neste cenário de profunda reestruturação da relação entre capital e trabalho na era digital. Analisamos que o fenômeno da automação no campo conecta a produção agrícola com o mercado de capitais (o capital fictício) sob o seu despertar digital na Indústria 4.0. De forma geral, ocorre o seguinte: a mediação na

²⁴⁵ Segundo Schwab (2016, p. 26-27), “Uma das principais pontes entre as aplicações físicas e digitais, originadas pela quarta revolução industrial, é a internet das coisas (IoT) – às vezes chamada de “a internet de todas as coisas”. Em sua forma mais simples, ela pode ser descrita como a relação entre as coisas (produtos, serviços, lugares etc.) e as pessoas que se torna possível por meio de diversas plataformas e tecnologias conectadas. [...] Pense no monitoramento remoto – uma aplicação generalizada da IoT. Qualquer pacote, palete ou contêiner agora pode receber um sensor, transmissor ou identificação por radiofrequência (RFID, na sigla em inglês), permitindo que as empresas rastreiem onde estão e como são movimentados seus objetos em toda a cadeia de fornecimento – qual seu desempenho, como está sendo usado, etc. Da mesma forma, os clientes podem acompanhar de maneira contínua (praticamente em tempo real) o andamento do pacote ou do documento que está em trânsito. Isso é algo transformador para as empresas cujos negócios tratam da operação de longas e complexas cadeias de fornecimento. Num futuro próximo, sistemas de monitoramento semelhantes também serão aplicados à circulação e ao rastreamento de pessoas.”

qual o capital fictício subjuga a produtividade ocorre por meio das tecnologias digitais determinadas fundamentalmente pela automação da produção fortemente controlada e dominada a serviço das finanças. O latifúndio brasileiro sofre o seu despertar digital sob a dominação do capital fictício. De acordo com a matéria supramencionada, a AgroTools mantém hoje o maior banco de dados do agronegócio tropical, ligado a órgãos públicos como o Inpe [Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais] (Ibidem, p. 67). E como isso está estruturado? Martins explica:

A área plantada no Brasil é descomunal, muito grande. Temos fazendas do tamanho da Bélgica. Como inspecionar tudo de caminhonete, moto ou mesmo de helicóptero? O sensoriamento remoto digital foi a ferramenta que permitiu isso. Na mesma época, há uns 10 anos, os pecuaristas tinham um problema sério: os bois comprados e criados na região amazônica eram vistos como atrelados ao desmatamento. As grandes corporações que trabalham com carne pararam de comprar dos produtores que operavam lá mesmo sem ter certeza de que havia mesmo relação entre as duas atividades. Como poderíamos ajudar a resolver essas questões? A solução foi observar remotamente e digitalmente o território em que o animal foi criado para certificar que não houve práticas socioambientais negativas, como desmatamento ou trabalho escravo. Hoje esse produto é utilizado por bancos, tradings e indústrias de insumos, entre outras (Ibidem, loc. cit.).

Em suas bases gerais, esse tipo de tecnologia conecta o mercado de capitais com a produção no campo. A questão do valor aprofunda sua determinação sob a dominação do capital fictício por meio da mediação da tecnologia digital no terreno do conteúdo das relações sociais estabelecidas entre capital e trabalho na produção agrícola brasileira. Por outro lado, a mediação ideológica garante a harmonizam das contradições que surgem para o modo como os indivíduos vivenciam o conteúdo dessas relações sociais determinado na era digital (conforme elaboramos no tópico 2.2 da seção anterior²⁴⁶). Ao mesmo tempo, essa nova realidade atualiza estes conceitos (capital e trabalho) em suas novas particularidades que se renovam em suas igualmente novas mediações e determinações históricas²⁴⁷ trazidas com esse despertar digital da razão social imanente ao nosso tempo entre produtividade e finanças. Sob a solidariedade da forma ideologia, a revolução digital representa a expansão e a consolidação da forma do valor em sua razão social imanente que favorece o capital sobre o trabalho assalariado, mas, apesar de todas as contradições em questão, tudo isso é encarado como uma realidade pronta e imediata para ser vivada. Afinal, é o boom da quarta revolução industrial.

²⁴⁶ “Produtividade e finanças: o Capital fictício no século XXI”.

²⁴⁷ Entre o particular e o geral, a coisa se renova em suas particularidades, para permanecer a mesma em sua universalidade – mais uma vez, se corrobora a estrutura lógica da dialética hegeliana.

Ainda na esteira da produção no campo brasileiro, o setor canavieiro saiu na frente na utilização de IoT, conforme Martins nos relata na entrevista em tela (Ibidem, p. 68), diz ele:

Vou dar o exemplo da Solinftec, uma empresa consolidada de agricultura digital de Araçatuba [SP], que usa IoT para conectar máquinas e modelos de equipamentos de diferentes fabricantes. Hoje, 65% da cana nacional é colhida com o sistema deles: a IoT conecta colheitadeiras, caminhões de transbordo e treminhões [carreta longa que puxa vários reboques carregados de cana] para que a logística de transporte seja mais racional. Essa tecnologia consegue reduzir em mais de 30% o custo da colheita da cana – esse é um exemplo em que IoT provê uma equação econômica muito clara para o produtor agrícola. A Solinftec contornou o problema da conectividade precária no campo ao desenvolver uma rede própria de comunicação máquina a máquina, capaz de transmitir dados mesmo em regiões remotas e terrenos de relevo acidentado com muitas áreas sem cobertura da rede de telefonia celular. A empresa conecta 30 mil máquinas no campo com tecnologia 100% nacional. Não tem igual em outro lugar do mundo e está expandindo com soluções em grãos para os Estados Unidos e América Latina.

Ao serem produzidas a partir do investimento financeiro e para promover o controle capaz de assegurar a segurança desse investimento, todas estas tecnologias representam determinações da automação digital do movimento de autovalorização do capital em sua forma virtual e fictícia, isto é, que adquire autonomia com relação à forma clássica situada na indústria (na cidade e no campo), tornando esta cada vez mais subjugada e, por consequência, também subjugando o trabalho.

Por sua vez, a automação trazida com a integração entre as tecnologias dos algoritmos digitais e a robótica não atua somente no campo produtivo. Surge uma outra expressão do despertar digital do capital fictício: os robôs investidores. Segundo a Revista Pesquisa (2018c, p. 18):

Os algoritmos estão em toda parte. Quando a bolsa sobe ou desce, eles geralmente estão envolvidos. Segundo dados divulgados em 2016 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), robôs investidores programados para reagir instantaneamente a determinadas situações são responsáveis por 40% das decisões de compra e venda no mercado de ações no país – nos Estados Unidos, o percentual chegou a 70%.

Entram em cena sistemas lógicos que operam por meio dos programas de computadores de maneira automatizada com impacto profundo no movimento do capital no seu nível mais avançado: os negócios fictícios. Chegamos à mediação com aquilo que o debate hodierno especializado denomina de a digitalização do mercado de capitais. O pesquisador do IPEA, Edemilson Paraná, descreve a situação atual do capital fictício e seu despertar digital no mundo

mediado por algoritmos de acordo com dados divulgados em um texto para discussão, de sua autoria, publicado em fevereiro de 2018:

No bojo da reestruturação produtiva, aberta pela revolução técnico-informacional, das inovações técnicas e dos regimes de gestão exível da produção e da administração disciplinar do trabalho, apoiadas no substrato material das hodiernas TICs²⁴⁸, uma nova forma de gerir os circuitos globais de capital vem se materializando nas últimas quatro décadas: a *finança digitalizada*. A essa realidade corresponde, entre outros acontecimentos, devido à veloz automação das atividades bancárias e financeiras, o fato de que, nos atuais mercados de ativos e bolsas de valores, as negociações de compra e venda de papéis ocorrem não mais em pregões físicos, mas em potentes computadores e centros de dados, operados 24 horas por dia em várias partes do mundo [itálico do autor] (PARANÁ, 2018, p. 8).

Fecha-se o cerco e a tecnologia se espalha e adquire profundidade ontológica na totalidade do ser social, abarcando o movimento de sua razão imanente, desde o robô que ocupa o lugar do operário, do médico ou do advogado, até aquele que passa a integrar as atividades e decisões atinentes ao mercado financeiro. A automação abrange trabalho e capital em suas expressões mais atuais de acordo com o atual estágio de desenvolvimentos das forças produtivas ao longo de toda a pirâmide econômica do modo de produção.

A era digital, de fato, nos coloca dentro de um mundo mediado por algoritmos. Do chão de fábrica até a bolsa de valores, ocorre um despertar tecnológico de todo o espírito da modernidade, a sua razão imanente, que implica na completa digitalização do ser social e das suas contradições clássicas que, obviamente são atualizadas para este tempo. De forma progressiva e irreversível, tudo passa a ser mediado por algoritmos. Essa revolução tecnológica abarca desde a produtividade automatizada (o trabalhador global) até as finanças digitalizadas (o despertar digital do capital fictício), de maneira conectada a nível global como um circuito integrado planetário cada vez mais abrangente. Todo o movimento do valor, desde a produção até o mercado de capital se digitaliza. A forma do valor, enquanto razão imanente à sociedade moderna, se desmancha em bits e algoritmos no despertar digital do espírito objetivo. E à medida que se pulveriza em sua digitalização, o valor se torna mais forte pela maximização do fetiche sustentando pela ubiquidade da forma mercadoria sob a astúcia da ideologia. A virtualidade real se corrobora e impõe na quarta revolução industrial: também na era digital, dinâmicas que operam em uma dimensão de virtualidade eletrônica, produzem determinações

²⁴⁸ Tecnologias da Informação e da Comunicação (nota do presente autor). Trataremos dessa questão e seu impacto para a vida política no próximo tópico.

reais e concretas para o conteúdo das relações sociais e a forma como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos sob a mediação ideológica.

Nesta direção, sinalizamos a necessidade de aprofundar a investigação desses fenômenos no sentido de avançar ainda mais na atualização do conceito marxiano do capital fictício de acordo com a realidade hodierna. Entendemos a questão como parte da atualização da própria questão da ideologia assim como a desenhamos na relação entre realidade e consciência. O capital fictício em seu despertar digital, gera profundas determinações para o conteúdo das relações sociais estabelecidas na atualidade, o que, sob a lógica social da forma mercadoria, adquire novas mediações para a maneira como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos concretos. E é precisamente na maneira de vivenciar as relações sociais que encontramos o terreno vivo da ideologia como uma forma social ativa entre trabalho e linguagem na era da tecnologia digital sob o domínio do capital fictício.

3.3 O despertar tecnológico da ideologia: a sociedade da sensação na era digital

“Esse est percipi”
George Berkeley²⁴⁹



Figura 2 - QR Code de acesso à Pesquisa TIC 2017

É chegado o momento de, no campo da filosofia crítica, despertarmos para as relações entre a ideologia e as transformações que o trabalho e a linguagem simultaneamente produzem ao mesmo tempo que também sofrem determinações do próprio ato produtivo socialmente estabelecido em sua progressão imanente na constituição histórica do ser social. As conclusões as quais chegamos até agora podem ser resumidas em poucas palavras: ao longo do evoluir histórico, a cada reviravolta alcançada pelo desenvolvimento tecnológico do processo de trabalho, deflagram-se novas determinações para a forma como percebemos, sentimos, agimos e interagimos por meio da linguagem; e neste século da revolução digital, alcançamos aquele momento que denominamos como o despertar digital do espírito no mundo mediado por algoritmos. A razão social imanente (O Espírito), adquire novas expressões na automação digital das formas de vivenciar o real, estabelecida desde o chão de fábrica até a nossa pele por meio de tecnologias como o *touch*, que conecta os indivíduos ao mundo digital em escala global por meio do toque na tela de um

²⁴⁹ Do latim: “Ser é ser percebido” (apud TÜRCKE, 2010, p. 39).

smartphone ou um *tablet*. A digitalização não se trata mais apenas de meio, mas adentra o nosso modo de ser. O algoritmo digital representa a automação da ideia como forma digitalizada de vivenciar o conteúdo das relações sociais. Fazer um *selfie* e postar nas redes sociais, ou trocar mensagens em aplicativos não se trata apenas de uma nova maneira de se comunicar, mas remete a uma nova forma de vivenciar a realidade.



Figura 3 - QR Code de acesso à Pesquisa Robôs, Redes Sociais e Política no Brasil (FGV-DAPP)

No campo político e do debate democrático, ocorre um despertar tecnológico da ideologia com a robotização da subjetividade humana. Isto implica em um movimento de automação da ideia como forma de vivenciar a realidade na arena da política. Segundo a *Pesquisa sobre o Uso de Tecnologias de Informação e de Comunicação (TIC)*²⁵⁰, dados de 2017 registram mais de 120,7 milhões de usuários conectados à internet no Brasil. Isso corresponde a aproximadamente 67% da população; e mais: o número de quem usa apenas o *smartphone* para se conectar cresceu de 20% (2014) para 49% (2017), enquanto houve queda nos usuários de computadores.

Uma outra pesquisa de grande relevância, pioneira e recém divulgada pela Fundação Getúlio Vargas (2017), publicada sob o título *Robôs, redes sociais e política no Brasil*²⁵¹, revela a existência de robôs sociais (*social bots*). Martha Gabriel (2018, p. 216-217) explica que

bot é o apelido para “software robot”, ou seja, um robô que não tem corpo físico. Os *bots* são programas computacionais que realizam tarefas automáticas. Teoricamente, um *bot* pode ser um agente que faz desde simples ações repetitivas e programadas, até um agente inteligente, como o computador HALL 9000, da ficção 2001, uma odisseia no espaço²⁵². O que principalmente diferencia os *bots* das demais categorias de robôs é que eles não têm corpos, são apenas agentes de software, sendo que uma grande parte deles atua sem serem vistos. [...] Conforme o ambiente que atuam e os seus objetivos, os *bots* podem ser divididos em categorias distintas, como as seguintes, mas comuns: *Interne bots* – programas que desempenham alguma finalidade específica na internet. Por exemplo, os web crawlers são um tipo de internet *bot* usados pelos buscadores, como o Google, que navegam na web colhendo informações para gerar banco de dados e índices de busca. Existem também internet *bots* com fins maliciosos, cujo objetivo é atacar ou causar danos. [...] *Chatbot* – são *bots* que conversam em linguagem natural. [...] De todas as categorias de *bots*, o chatbot é provavelmente a mais antiga – Eliza, normalmente reconhecida como o primeiro chatbot do mundo, foi criada em

²⁵⁰ Fonte: CGI.br/NIC.br, Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros – TIC Domicílios 2017. Disponível em: << <https://cetic.br/pesquisa/domicilios/analises> >> Acesso 07. Agosto. 2018.

²⁵¹ Disponível em: << <http://dapp.fgv.br/robos-redes-sociais-e-politica-estudo-da-fgv-dapp-aponta-interferencias-ilegitimas-no-debate-publico-na-web/> >>

²⁵² A autora faz alusão ao afamado filme do diretor Stanley Kubrick, 2001: *Uma odisseia no espaço*. Uma ficção científica de 1968, com roteiro escrito por Kubrick em co-autoria com Arthur C. Clarke, e baseado no conto “The Sentinel” (“A Sentinela”), de autoria deste último.

1966, por Joseph Weizenbaum, funcionando como imitação de sessões de terapia. [...] *Botnets* – refere-se a uma rede de *bots* (*bot network*): um conjunto de dispositivos de internet conectados, cada um rodando um ou mais *bots*.

No caso identificado pela pesquisa da FGV aqui no Brasil, trata-se de contas em redes sociais, controladas por software autômatos capazes de imitar o discurso humano, e que produzem artificialmente conteúdos políticos para estabelecer polêmicas e interferir em debates criando discussões fictícias, mas com peso e implicações reais. A pesquisa da FGV leva em conta momentos políticos de alta repercussão social nos últimos três anos, e demonstrou que mesmo sendo um fenômeno muito recente, por exemplo, na greve geral de abril de 2017, mais de 20% das interações entre os usuários do *Twitter* a favor da greve foram provocadas por robôs. Também durante as eleições presidenciais de 2014, os robôs chegaram a gerar mais de 10% de todo o debate político (FGV, 2017). Ou seja, pessoas que se informam e se engajam por meio da internet, sejam ardorosos militantes ou apenas eleitores sem tanto engajamento ídeo-político, tem a convicção de que estão participando de um amplo debate político, quando na verdade estão apenas vivendo a sensação (*Sensation*) de participação, naquilo que não passa de discussões virtuais e robotizadas.

A questão é que hoje, a vivência social e política realidade parece estar cada vez mais determinada pela sensação (*Sensation*), como propõe o filósofo alemão Christoph Türcke²⁵³, em seu livro *Sociedade Excitada – Filosofia da Sensação* [*Erregte Gesellschaft – Philosophie der Sensation*] (2014; 2010). Diz ele que, nos dias atuais, a sensação significa “aquilo que, magneticamente, atrai a percepção: o espetacular (*Spektakuläre*), o chamativo (*Aufsehenerregende*)” (2014, p. 9; 2010a, p. 7). Türcke vai fundo no debate da sociedade excitada dentro do espectro do marxismo, trazendo revigoramento teórico sem canonizar Marx ou repetir os lugares comuns do debate quanto à teoria do valor.

No debate com Marx, Türcke chama atenção para o fato de que a lei do valor não se reduz a uma lei matemática racional, mas diz respeito a uma dinâmica social que envolve mecanismos de feitiço imiscuídos na lógica social da mercadoria, na troca. Antes disso, ele elabora uma arqueologia da sensação, desde os tempos mais remotos. Porém, Türcke opera um deslocamento semântico para atualizar o conceito de sensação na modernidade contemporânea

²⁵³ Em entrevista ao Luiz Antonio Lastória, para a Revista de Teoria Crítica Constelaciones (LASTÓRIA, 2014), Türcke explica que a inspiração do seu deslocamento semântico acerca da sensação está em Adorno: “Descobri um aforismo na *Mínima Moralia* que se chama *Extrablatt* (“Edição especial de jornal”). Os vendedores de jornais gritavam: *Extrablatt!* E depois as manchetes. A partir daí Adorno desenvolve o duplo sentido da sensação: percepção comum e percepção do excepcional. Isso foi o impulso inicial para o *Sociedade Excitada*. O livro inteiro não faz senão desenvolver aquele sentido duplo da sensação em *Extrablatt*”.

em diálogo com o fetichismo e a lei do valor em Marx sob uma inflexão freudiana. Santos (2012) explica que, quanto ao conceito de sensação na contemporaneidade, este é tomado como a busca desenfreada por novos estímulos, “e [em] sua nova versão, a excitação desmedida é uma resposta paradoxal a processos histórico-sociais pautados na dominação: a ‘sociedade excitada’ é também a sociedade distraída, que precisa inexoravelmente se desviar da sobriedade” (SANTOS, *Ibidem*, p. 229, grifo meu). No campo político, Türcke prossegue seguindo a liturgia teórica da Teoria Crítica, ao recuperar a famosa tese de Marcuse²⁵⁴ acerca da contradição gerada pelo desenvolvimento das forças produtivas, dialogando esta com Benjamin²⁵⁵.

[...] a “sociedade da sensação” é o tempo histórico que tem levado ao limite as novas formas de intensificação dos estímulos, por meio de mecanismos de *high tech* que são verdadeiras drogas. Ou seja, os supercelulares, as formas cada vez mais modernas de enunciação imagética etc. são ópios que desviam a consciência dos homens de sua situação concreta. Em tal conjuntura, a ideia marxista tradicional da revolução como resultado da contradição gerada pelo desenvolvimento das forças produtivas dá lugar a uma perspectiva muito diferente, que Türcke vai buscar na concepção benjaminiana da revolução como “freio de emergência”. Somente na medida em que o desenrolar desenfreado da sensação seja interrompido (e talvez isso não seja possível de forma peremptória), será possível a libertação dos homens do estado anestésico ao qual estão condicionados pelo mundo *high tech* (*Ibidem*, 2012, p. 229-230).

Realocada semanticamente na modernidade *high tech*, Türcke renova a sensação sob uma releitura crítica de conceitos situados no arco teórico do marxismo e da psicanálise, resignificando a lei do valor para além da verificação das quantidades de trabalho no tocante à troca de mercadorias. Ele rejeita a teoria do valor como uma “lei” econômica dura, como se fosse um algoritmo matemático nu e cru. Na sociedade excitada, desvenda-se a alma do valor em suas diatribes sócio-psíquicas situadas na rede do fetichismo a partir dessa arqueologia da sensação, na qual ele irá resgatar o conceito de projeção. Segundo Türcke,

É preciso ler isso através da psicanálise. Transformar a equivalência em algoritmo significa racionalizá-la. Isso não é possível sem negar e separar o que há de projetivo nela. A palavra técnica para isso é repressão. Mas como não pode existir equivalência sem projeção, o reprimido tem de retornar. A projeção emerge subitamente, e precisamente, com aquilo que não pode ser: como o mau costume, o obscurecimento, a condução enganosa que envolve a “lei” em sombras. A projeção é, portanto, entendida como inversão de mundo – totalmente segundo o modelo da religião, que Marx já nos anos de sua

²⁵⁴ Já referida neste trabalho (em nota de rodapé). Todavia, a recuperamos mais uma vez ainda neste tópico.

²⁵⁵ Quanto a este ponto, não é caso de explorarmos neste momento.

juventude chamara de “uma consciência invertida de mundo”. Apenas, naquela época ele sabia fornecer um motivo convincente para essa inversão: a pressão do sofrimento. As pessoas projetam seus desejos terrenos em figuras divinas, a fim de suportar a miséria terrena. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, [...] o ópio do povo”. Quando, pelo contrário, as pessoas concordam em que uma saia vale 20 côvados de tecido, e por isso é algo valioso, então elas precisamente projetaram nela um valor de troca” (2014, p. 222).

Türcke questiona Marx neste campo, com o propósito de reivindicar uma (re)leitura através da psicanálise, sob o intuito de preencher algumas lacunas com relação à lei do valor que, segundo ele, não passaram despercebidas ao gênio marxiano, porém, também não foram devidamente tratadas por ele.

Não existe nenhuma “lei” do valor (Es gibt kein Wert „gesetz“)²⁵⁶. O próprio Marx percebeu isso cada vez mais. Entretanto, ele deixou, inacabado o terceiro volume do *Das Kapital*, no qual deveria apresentar ao proletariado a luz definitiva sobre essa “lei” („Gesetz“). Aparentemente, ele não mais se convenceu tanto de sua própria tese nos anos posteriores, mesmo se esforçando para mostrar que, em princípio, as mercadorias seriam vendidas “pelo seu valor” e que as mudanças nos preços seriam apenas uma oscilação em volta desse “valor”, isto é, da quantidade de trabalho presente nas mercadorias. Mas, com certeza a elas adere um caráter fetichista na sociedade capitalista. Marx o evidenciou de uma vez por todas, embora de uma forma discutível. Pois ele toma, como todos os economistas contemporâneos, a troca como algo genuinamente profano. Isso se vinga. Em Marx, de um modo que a ignorada pré-história sagrada da troca celebra um retorno especial. Já em atos de troca completamente elementares, Marx vê algo quase religioso em ação: um mecanismo de projeção não analisado mais de perto. Sobre ele ficamos sabendo apenas que alcança até a fisiologia da percepção e tende ao engano geral. E de fato já se sucumbia a ele quando se diz que uma certa quantia de grãos valeria uma certa quantia de carne. Pois aí já se trataria o valor como se ele se prendesse às coisas por natureza, como o seu brilho, sua dureza ou acidez. Mas o seu valor é – e aqui Marx tem toda razão – o prestígio que elas têm em uma sociedade, e não sua propriedade natural. Esse prestígio – Marx o chama de “relação social” (*gesellschaftliches Verhältnis*) – é, porém, uma trama complexa. Ela abrange tudo o que uma coletividade considera como sagrado e profano, puro e impuro, digno de preservação e estima, vendável ou invendável. E a isso pertencem também objetos de troca. Uma certa quantidade de grãos é vista como se ela ressarcisse uma certa quantidade de carne. Isso obviamente não é possível sem que se atribua aos objetos uma força de ressarcimento que eles por natureza não possuem. Em outras palavras: sem projeção. Projeção é condição da possibilidade de troca. Mas justamente isso a “lei do valor” não quer permitir. Nenhum “como se” pode ser equivalente. Marx exige uma igualdade verificável, legal – a um alto preço. No ato de troca como ele o imagina, toda a “relação social” se comprime em

²⁵⁶ Diferente da tradução brasileira que, neste trecho põe as aspas no “valor”, preferimos manter-se fiel ao texto original, colocando as aspas na “lei” („Gesetz“). Entendemos que Türcke critica o engessamento que pode ser tomado na concepção de uma “lei” de forma rígida. Outrossim, mais a frente na mesma citação, Türcke também usa aspas para o termo “valor” („Wert“), o que obviamente preservamos em acordo com a tradução brasileira.

um algoritmo nu, culturalmente indiferente, de quantidades de trabalho; o que há de projetivo na equiparação de desiguais, a margem de avaliação na troca aparece já apenas como fator de perturbação, falta de agudeza, afastamento da “lei”; e a própria “lei”, embora pretensamente atuante desde sempre como instância de avaliação insubordinável de quantias de trabalho efetivamente despendidas, seria, não obstante, obstinadamente incompreendida como essa instância, porque as pessoas não poderiam deixar de obscurecer mesmo as suas relações mais claras por meio de projeções (TÜRCKE, 2014, p. 221; 2010, p. 228).

Sabemos que TÜRCKE repõe a ênfase em aspectos do fetichismo que não puderam ser desenvolvidos plenamente por Marx – e muito menos sob um viés psicanalítico. Entrementes, quanto ao seu diagnóstico de partida, sua crítica é certa ao apontar que, no tocante ao problema do valor, desde a produção até a troca, “Marx exige uma igualdade verificável, legal – a um alto preço.”; como ele muito bem justifica. Pensamos que Marx, ao buscar algum tipo de mensuração, já desde suas teorizações acerca do trabalho socialmente necessário, meio que tentava escapar das sutilezas metafísicas da mercadoria e do valor, embora acabou apanhado por elas; todavia, isso não o bloqueou de, em grande parte, acabar por decifrá-las, para o que, inevitavelmente recorreu à lógica hegeliana, como vimos. Afinal, o próprio Marx demonstrou ter consciência disso ao reconhecer as próprias sutilezas metafísicas imiscuídas no movimento do valor – como demonstramos anteriormente.

No entanto, apesar de reconhecer seu incontestável mérito, sobretudo em oferecer novas, provocativas e válidas (re)leituras da teoria marxiana do valor capazes de contribuir na produção de novos diagnósticos, não caminhamos exatamente pela mesma vereda de TÜRCKE, nem mesmo sequer no sentido de recuperar determinações decorrentes da formulação clássica da Teoria Crítica – mais precisamente, de Adorno e Horkheimer (1985), a saber: o entrelaçamento entre o mito e o esclarecimento. Também não exploramos o primoroso e certo esforço arqueológico de TÜRCKE em tentar identificar impulsos originários da psique humana²⁵⁷, nas formas contemporâneas de dominação social baseada na mais alta dependência da tecnologia²⁵⁸. Por sua vez, resgatamos dialeticamente o conceito de sensação türckeano sob uma inflexão própria, conservando o deslocamento semântico operado por TÜRCKE, ao mesmo tempo que buscamos mediações outras, deste conceito, com a inflexão ontológica que fazemos na discussão que elaboramos entre ideologia e tecnologia entrelaçadas com a forma do valor; isto é, ambas tomadas ontologicamente como uma extensão do nosso modo de ser, e como este

²⁵⁷ Aí entra sua arqueologia da sensação, na qual TÜRCKE busca recuperar a origem histórica, não apenas “profana”, mas sobretudo sagrada, dos impulsos originários ligados à mercadoria, o que ele denomina de “pré-história sagrada da troca”. Definitivamente, não caminhamos por este terreno.

²⁵⁸ Cf. SANTOS, 2012, p. 230.

se constitui entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos sob a mediação da ideologia e conseqüentemente, do seu despertar tecnológico. Conservamos a substância heurística do conceito do Türcke, porém, com alguma ousadia, a utilizamos sob a inflexão da dialética hegeliano-marxiana, como alavanca para obter outros diagnósticos, obviamente, correlatos aqueles elaborados pelo autor no que diz respeito à tecnologia, porém, distintos no que diz respeito à forma do valor.

Em nossa inflexão, a sensação comparece precisamente decifrando a generalizada compulsão pela satisfação imediata – no sentido hegeliano da certeza sensível – em seu vínculo ontológico com o movimento da virtualidade real situado na ideologia sob o seu despertar tecnológico. Movimento por do qual diante, para a consciência, fica dispensada a reflexão crítica à medida que a ideologia harmoniza as contradições entre aparência e essência, estabelecendo formas de vivenciar o real prontas e imediatas para serem vividas sob a dependência da tecnologia em profundidade ontológica (o que aprofundaremos no tópico seguinte).

Se Türcke se confronta com a lei do valor como um fato algorítmico à medida que coloca a ênfase em uma leitura psicanalítica do fetichismo que se opõe ao movimento desta lei assim como descrita por Marx; nós, ao contrário, assumimos a sua natureza “algorítmica” sob uma inflexão ontológica que identifica no próprio algoritmo uma expressão racional e sistemática da ideia enquanto forma de vivenciar o real dotado de racionalidade produzida a partir do trabalho transpassado pela linguagem; mas essa racionalidade não significa aqui um “algoritmo nu, culturalmente indiferente, de quantidades de trabalho”, ao contrário, é aí que chegamos a um tema imprescindível e favorito à ontologia hegeliana: a astúcia da razão²⁵⁹. Cabe lembrar, conforme já demonstramos ao longo desta exposição, que para esse caráter abstrato do trabalho se tornar universal em uma sociedade regida pela lógica social da mercadoria, é necessário o valor. Porém, não apenas enquanto conteúdo, mas também enquanto uma forma social de ser vivenciado pelos indivíduos o conteúdo das relações sociais oriundo da produção de mercadorias como objetos carregados de subjetividade, que constituem aquilo que reconhecemos e vivenciamos como real, uma realidade dotada de espírito (racionalidade imanente). Destarte, apesar de toda relevância da troca, a análise crítica desse processo não pode focar apenas nela, ao mesmo tempo que também não tem como escapar da mesma. Vejamos essa complexidade na relação mais profunda da sociedade capitalista; por exemplo, o

²⁵⁹ Obviamente, não repetiremos os fundamentos dessa elaboração aqui, tendo em vista que já chegamos ao debate com Türcke com essa questão tendo sido plenamente explanada e consubstanciada teoricamente ao longo de todo o nosso itinerário expositivo, desde Hegel até Marx.

trabalho estranhado socialmente estabelecido no salário: não basta que os indivíduos não disponham de mais nada além da sua força de trabalho, para que estes se submetam ao trabalho assalariado, é preciso também que eles reconheçam como legítima a realidade do salário, e assim aceitem vivenciá-la concretamente, sofrendo assim, as implicações reais da abstrata virtualidade do valor, que o trabalhador produz, mas não tem acesso a este, e constituindo assim uma relação social de exploração e dominação estabelecida entre realidade e consciência para estes indivíduos; ou seja, nesta sociedade, antes de qualquer coisa, o seu modo de ser é ser trabalhador assalariado. Ontologicamente, todo este processo implica em uma ruptura entre conteúdo e forma na constituição do ser social, para a qual, a sutura é operada na forma como o conteúdo é vivenciado efetivamente por meio da ideia. À medida que esta sutura ocorre afastando toda negatividade imanente ao processo de produção da realidade, a vivência desta realidade se constitui, em sua progressão imanente entre conteúdo e forma, como uma realidade que abrange suas próprias ficções, uma verdade que abrange sua própria falsidade, em uma palavra, se constitui como ideologia. Logo, o salário, enquanto forma social, recebe da ideologia a sanção para ser vivenciado como uma realidade natural e evidente; todo e qualquer questionamento qualitativo sobre este se torna impossível; afinal, via de regra, os trabalhadores em seus sindicatos questionam o salário no sentido de superá-lo socialmente ou no sentido de aumentá-lo quantitativamente? Assim, ideologicamente a lógica social da mercadoria prevalece também como uma lei natural.

De qualquer modo, no seu debate com Marx, Türcke relaciona a questão do valor apenas com a troca; nós a examinamos no interior da relação entre realidade e consciência enquanto interação constituinte do ser social em seu duplo aspecto ontológico simultaneamente objetivo e subjetivo, isto é, como produção (conteúdo) e como vivência daquilo que se produz (forma); e não meramente como um *quantum* nu e cru a ser verificado, mas como produção social de realidade consciente. Isso significa dizer que não se trata apenas do conteúdo de quantidades de trabalho, mas sobretudo da forma como o valor se constitui enquanto razão social imanente a este conteúdo que, para ser vivenciado, incorre em contradições entre conteúdo e forma, o que implica também em “irracionalidade”. Guardadas as devidas proporções históricas, Marcuse percebeu a virada da questão em sua gênese, no tocante à tecnologia ainda no século passado:

As formas prevaletentes de controle social são tecnológicas num novo sentido. Na verdade, a estrutura e eficiência técnicas do aparato produtivo e destrutivo foram um meio importante de sujeitar a população à divisão social do trabalho estabelecida, durante todo o período moderno. Mais ainda, tal

integração sempre foi acompanhada de formas de compulsão mais óbvias: perda dos meios de sustento, a distribuição da justiça, a polícia, as forças armadas. Mas, no período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem serem a própria personificação da **Razão** para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível” (MARCUSE, 1982, p. 29-30, grifo meu).

Acreditamos assim, conseguir demonstrar que é possível atualizar essa delicada questão em Marx, por outra via que não a de confrontá-lo com a psicanálise – embora não condenamos a leitura türckeano do fetichismo como projeção e sintoma. Sobretudo no que diz respeito à forma do valor, evidenciamos que a crítica marxiana à economia política, desde que atualizada para dar conta dos fenômenos contemporâneos, se mantém ainda válida e revigorada em suas sutilezas na era do capital fictício no século XXI, que traz consigo, de um lado, a automação da ideia no algoritmo digital constituindo a realidade como objeto em seu conteúdo social, e de outro, o despertar tecnológico da ideologia na forma desse conteúdo ser vivenciado pelos indivíduos.

Apesar da inclinação aqui operada ao conceito de sensação, o redirecionamos em nossa busca pela razão dialética do valor por meio do exame ontológico crítico da interação realidade e consciência desenhada entre, de um lado, o objeto em si, isto é, o valor como conteúdo imanente as relações sociais em sua estranha objetividade, como se fosse um espírito, e de outro, o seu saber para si, ou seja, a forma como esse conteúdo se torna real à medida que é vivenciado pelos indivíduos na constituição da sua própria realidade, o que ocorre por meio da ideologia, que (re)elaboramos ontologicamente a partir da concepção dialético-hegeliana da ideia, isto é, não apenas como representação, mas sobretudo como simultaneamente produção e vivência concreta e efetiva da realidade a partir do trabalho transpassado pela linguagem. Recuperamos a forma do valor sob uma inflexão ontológico-dialética que a desvenda como a razão social imanente ao conteúdo das relações sociais na modernidade que, no seu despertar digital, incorpora a sensação como uma mediação solidária à ideologia.

A partir disso, analisamos que nesta era digital, entre o conteúdo e a forma de como se estabelece o real na interação entre realidade e consciência, o mundo é reconhecido e vivenciado como real por meio da sensação de ser percebido em uma realidade que adquire uma forma de consciência na qual o real se afirma pelo seu negativo digitalmente determinado: o virtual e o fictício sob o invólucro do chamativo na forma da imagem enquanto condensação da ideia capaz de “fazer sensação”, de magnetizar a percepção ao ponto de adentrar o nosso modo de ser. Essa contradição vem significar aquilo que nomeamos como um despertar digital da virtualidade real. Por exemplo, o algoritmo ganha vida própria com os *bots*, o que significa

dizer que a ideia se torna capaz de agir e exercer determinações para o modo de ser dos indivíduos também na forma de um Sujeito digital. Algo que, se em sua singularidade, opera no mundo virtual dos bits e algoritmos, para além dela, dispara determinações reais e muito concretas para a vida social e política. A sensação desenhada por TÜRCKE, captada pela mediação digital sob uma inflexão social de base ontológica (e não psicanalítica), adquire uma relativa autonomia virtual que progressivamente substitui a vivência real nas formas sociais que constituem o nosso modo de ser (produção, consumo, política, cultura, arte, etc.) por meio da astúcia da razão imanente a este próprio real, que não escapa das artimanhas da ideologia, pois passam substancialmente pela mediação da forma ideia enquanto forma de produzir (trabalho) e vivenciar (linguagem) o real. Em uma palavra, o ser social sofre uma digitalização de profundidade ontológica. A virtualidade da ideia ganha uma materialidade digital em sua razão imanente que, apesar de ser virtual e eletrônica, produz implicações reais. O conteúdo das relações estabelecidas nesta sociedade, que tem sua forma de ser vivenciado pelos indivíduos na ideia como ideologia, sofre um despertar tecnológico.

Importa resgatar quando TÜRCKE analisa o processo que leva, desde a Revolução Industrial até o despontar da sensação em sua ressignificação dialética no século passado:

Em toda miséria que a Revolução Industrial trouxe consigo, abriu-se, concomitantemente, a perspectiva de uma nova época direcionada pela razão, na qual as pessoas agiriam coletivamente de forma solidária e produtiva, tal como demonstram as muitas partes entrelaçadas de uma grande engrenagem maquinal. No século XX, essa perspectiva falhou. Mas a efervescência geral não diminuiu. Pelo contrário, ela se congestionou. Porém, quanto mais lhe falta a grande válvula, cuja abertura coletiva ela poderia acionar, mais dificilmente se pode suportá-la, mais faz com que todos procurem com suas forças encontrar aquilo que proporciona alívio, e tudo que fascina, que encantava, serve para tal. Existe orientação, apoio e realização, mesmo que seja apenas um momento fugaz. Mas, para inflacionar esse momento até o infinito, coloca-se à disposição um repleto aparato visual. **Ele deixa passar nas telas incontáveis momentos e direciona a percepção para aqueles mais persistentes, os que “fazem sensação”, os quais se destacam tanto que provocam uma percepção permanente** (TÜRCKE, 2014, p. 10, grifo meu).

Analisamos que, na conjuntura hodierna, não se trata apenas da maneira de se fazer alguma coisa ou de se comunicar, mas sobretudo a forma de ser no mundo do século XXI em seu alvorecer digital. Antes de qualquer coisa, se constitui no indivíduo algo que não havia antes – nem mesmo na sociedade do espetáculo brilhantemente formulada pelo Guy Debord²⁶⁰:

²⁶⁰ O conceito de sensação elaborado por TÜRCKE, coloca no indivíduo, aquilo que Guy Debord aponta na sociedade enquanto coletividade real, e que chamou de “imensa acumulação de espetáculos” para tentar explicar o modo como nas sociedades modernas “tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação”, isto é, a realidade

a sensação de ser percebido digitalmente nas redes sociais, seja por “likes”, seguidores, visualizações, mensagens, etc. Nesta direção, não sobra espaço nem tempo para se pensar a realidade para além do imediato, pois à velocidade da luz, a realidade emerge de forma certa, sensível, imediata e pronta para ser vivida.

Apesar de invocar a “sociedade excitada”, Türcke coloca no indivíduo, aquilo que Guy Debord aponta na sociedade enquanto coletividade real, e que chamou de “imensa acumulação de espetáculos” para tentar explicar o modo como nas sociedades modernas “tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação”, isto é, a realidade virou imagem, ou a aparência se tornou o real. E para Debord – que recupera o profético Feuerbach de *A essência do cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*] (2009, p. 25; 2013), obra na qual aponta a época moderna como aquela “que prefere a imagem à coisa, [...] a fantasia à realidade, a aparência à essência²⁶¹ [...]”:

O espetáculo é a ideologia por excelência, porque expõe e manifesta em sua plenitude a essência de todo o sistema ideológico: o empobrecimento, a sujeição, e negação da vida real. O espetáculo é, materialmente, “a expressão da separação e do afastamento entre o homem e o homem”. A “nova força do embuste” que nele se concentrou tem por base essa produção, pela qual “com a massa de objetos cresce... o novo domínio dos seres estranhos a quem o homem fica sujeito”. É o estágio supremo de uma expansão que fez com que a necessidade se oponha à vida. “A necessidade do dinheiro é a verdadeira necessidade produzida pela economia política, e a única necessidade que ela produz” (*Manuscritos econômico-filosóficos*). O espetáculo estende a toda a vida social o princípio que Hegel, na *Realphilosophie* de Jena, concebe como o do dinheiro: é “a vida do que está morto se movendo em si mesma” (DEBORD, 1997, p.138-139).

Debord sugere a compreensão do espetáculo como a ideologia materializada. Entretanto, como não identificamos a ideologia unilateralmente com o espetáculo – como

virou imagem, ou a aparência se tornou o real. E para Debord – que recupera o profético Feuerbach de *Das Wesen des Christentums*, obra na qual aponta a época moderna como aquela “que prefere a imagem à coisa, [...] a fantasia à realidade, a aparência à essência...” –, “o espetáculo é a ideologia por excelência, porque expõe e manifesta em sua plenitude a essência de todo o sistema [...] o empobrecimento, a sujeição, e negação da vida real”; ou ainda, assim como o jovem Hegel alertou em sua *Realphilosophie* de Jena: “é a vida que está morta se movendo em si mesma”. Entretanto, como não identificamos a ideologia com o espetáculo, encontramos na sensação uma categoria acessória e de mediação com grande poder heurístico para a decifração do indivíduo moderno na sua constituição a partir da interação entre realidade e consciência, assim como formulamos.

²⁶¹ Texto original: “Aber freilich für diese Zeit, welche das Bild der Sache, die Kopie dem Original, die Vorstellung der Wirklichkeit, den Schein dem Wesen...” (2013, p. 33). Note que Feuerbach utiliza os mesmos termos de Hegel para se referir à realidade que está para além da aparência, isto é, *Wirklichkeit*; sabemos que no alemão existe também o termo *Realität*, mas este está consignado na dialética hegeliana à realidade imediata, enquanto o primeiro remete à realidade efetiva, isto é, à essência, para a qual Feuerbach também opta por um termo hegeliano: *Wesen*.

sugere Debord²⁶² –, encontramos na sensação uma categoria acessória e de mediação com grande poder heurístico para a decifração do indivíduo moderno na sua constituição a partir da interação entre realidade e consciência na era digital.

Há uma torrente de estímulos dos meios de comunicação de massa que competem para fazer parte dessas sensações. Ninguém consegue dominá-los. Nem o mais distinto intelectual que torce o nariz consegue fechar-se diante dos estímulos, de tal modo que o sentido de sua atenção, a escolha dos temas e das palavras, o tempo e o ritmo de seus pensamentos não conseguem permanecer sem ser por eles molestados de alguma forma. Em curtas palavras, é chegado o momento de se falar em uma sociedade da sensação (TÜRCKE, 2014, p. 10).

Em suma, vivemos uma crise de superacumulação de realidade. Por que será que justamente quando, pela primeira vez na história, temos ágil acesso a um imenso conteúdo de informações sobre qualquer assunto na palma da mão, nós caímos nesta imensa confusão? Mesmo com tanta informação em termos de conteúdo, parece que somos cada vez mais ignorantes à medida que, na forma de ser vivenciada, toda essa informação se afirma pela sua negação, isto é, como ignorância digitalizada e globalizada; e a mediação ideológica está precisamente no fato de que essa ignorância se constitui por meio da afastamento de todo e qualquer corolário negativo, tornando impossível a percepção da contradição que habita no próprio indivíduo, como singular (sujeito) e como um todo (sociedade); prevalece e se consolida a dominação por meio de um reino da positividade imediata que atende à satisfação imediata por meio da sensação como modo de ser sob o seu o seu despertar digital. A dominação se tornou sedutora e agradável; se impõe ontologicamente sob as astúcias ideológicas entrelaçadas com as sutilezas tecnológicas. A ideologia harmoniza as contradições oferecendo tudo em sua positividade pronta para ser vivida; a reflexão crítica (e sobretudo, autocrítica) fica dispensada de uma vez por todas; o despertar tecnológico da ideologia na sensação canalizada pela imagem digital garante o conforto do entorpecimento, embora, também carrega o ódio como fazer político análogo a um viciado quanto é contrariado pela abstinência.

Será que, na esteira da virtualidade, de tão entorpecidos pela flor de lótus, como os emissários de Ulisses na Odisseia, as pessoas estariam cada vez mais bloqueadas na capacidade de discernimento crítico acerca da própria realidade? Tamanha é a contradição que, ao invés de falar apenas em realidade virtual, é chegado o momento de não apenas falar filosoficamente em virtualidade real, mas também no seu despertar digital, que ocorre solidário ao despertar

²⁶² De maneira que de modo algum julgamos a elaboração de Debord equivocada, porém apenas formulamos uma outra embocadura neste aspecto específico.

tecnológico da ideologia. Sem qualquer pretensão de dar a última palavra sobre a questão, talvez, como nunca antes na história, precisamos (re)pensar profundamente o que compreendemos por realidade, no sentido de submeter à crítica, não apenas o conteúdo das relações sociais estabelecidas, mas sobretudo a forma como estas são vivenciadas pelos indivíduos. E isso passa inevitavelmente pelo revigoramento da crítica à ideologia.

Podemos perceber que a dimensão social do avanço tecnológico tem sua relevância histórica precisamente no fato de que adquire profundidade ontológica, tendo em vista que demonstra estar remodelando o modo de ser dos indivíduos entre conteúdo e forma em suas diversas frentes, desde o chão de fábrica até o sala de estar em suas casas, o shopping ou a urna eletrônica; desde o comportamento individual até as relações sociais mais complexas. A ideologia como forma socialmente ativa está se atualizando mediante determinações tecnológicas de profundidade ontológica advindas do desenvolvimento concreto da interação entre trabalho e linguagem na era digital. E tudo isso ocorre integrado à lógica social da mercadoria que, conseqüentemente, atualiza tecnologicamente a forma como os indivíduos vivenciam socialmente o conteúdo da razão imanente à sociedade capitalista, que se manifesta também como uma astuta forma social: a forma do valor. Desse modo, como o Espírito do nosso tempo, o capital se perpetua, à medida que se impõe racionalmente, mesmo que carregado de dimensões irracionais, como determinação total que a tudo canaliza em parceria com a forma ideologia, estabelecendo uma forma de dominação atualizada com o seu tempo. Agora alcançamos uma visão mais completa da complexa rede de círculos concêntricos, que Hegel ilustrou para caracterizar aquilo que situou na efetividade (*Wirklichkeit*) da vida social e, para além da aparência (*Schein*), como totalidade (*Totalität*).

3.4 O despertar digital da virtualidade real

Contraditoriamente, a quarta revolução industrial, ao mesmo tempo que se trata de um salto tecnológico importante, simultaneamente também incorre em graves consequências sociais, econômicas, políticas, etc. Esse fenômeno em sua globalidade faz surgir a expressão mais sofisticada daquilo que nomeamos como virtualidade real: o mundo mediado por algoritmos computacionais na era digital representa o conteúdo social que traz novas significações para a ideologia enquanto forma social ativa na maneira como os indivíduos vivenciam as relações sociais. A digitalização não se reduz apenas a uma expressão tecnológica

de segundo plano, seu impacto maior aponta para dentro dos indivíduos, ela não apenas cerca as pessoas, mas as preenche. É uma nova forma de materialidade do ser social e se expressa como um despertar digital daquilo que nomeamos como virtualidade real na forma dos indivíduos vivenciarem o conteúdo das relações sociais estabelecidas nesta era digital.

Um primeiro aspecto do problema é que na quadra histórica em tela neste século XXI, qualquer questionamento em torno do que é o real se torna dispensável em um mundo para o qual a vivência digitalmente virtualizada do real assume o lugar do próprio real em tempo integral, sem pausa; a sensação (*Sensation*) se torna a forma de vivenciar os conteúdos por meio dos quais os indivíduos reconhecem a sua realidade e se constituem ontologicamente nesta, desde o trabalhador até o cidadão.

Uma amostra emblemática e muito relevante pode ser encontrada no nocivo despontar das *fake news* (termo em inglês para dizer “notícias falsas” produzidas e veiculadas digitalmente), que se expressa em fenômenos como a influência de notícias falsas nas eleições do país mais poderoso do planeta, como no caso mundialmente conhecido da disputa entre Donald Trump e Hillary Clinton, ou a virulenta situação ocorrida na Índia, o maior mercado do *Whatsapp* (aplicativo digital de conversação por troca de mensagens via smartphones), com aproximadamente 200 milhões de usuários indianos, e onde a circulação de notícias falsas tem provocado uma onda de linchamentos resultando em 18 mortes desde abril de 2018, segundo matéria²⁶³ publicada pela Folha de São Paulo em julho deste mesmo ano.

No Brasil, foi com as páginas da poderosa rede social denominada *Facebook*, que movimentos da “nova direita” lideraram a campanha pelo impeachment de Dilma Rousseff, criando canais de comunicação com a população. Este movimento passou a explorar e a alimentar seus seguidores, tanto com notícias da imprensa alternativa, como com novas formas de canalizar e amplificar os valores ideológicos de extrema direita nas suas campanhas políticas; enfim, uma movimentação política fortemente marcada pela lógica de *fake news*²⁶⁴.

Também na recente movimentação dos caminhoneiros em maio de 2018 no Brasil, segundo a Folha de São Paulo, os milhares de grupos de *Whatsapp* criados durante as duas semanas da greve dos motoristas foram capazes de realizar uma mobilização rápida, pulverizada e abrangente como nunca vista antes. Após a mobilização, esses grupos se tornaram uma espécie de legado comunicacional ambicionado por várias candidaturas nas eleições

²⁶³ Disponível em: << <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/07/whatsapp-limita-mensagens-na-india-apos-noticias-falsas-levarem-a-linchamentos.shtml> >> Acesso em 05. Agosto. 2018.

²⁶⁴ Ver matéria da Folha de São Paulo disponível em: << <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/2018/06/grupos-de-whatsapp-criados-na-paralisacao-podem-ser-usados-nas-eleicoes.shtml> >> Acesso em 05. Agosto. 2018.

brasileiras de 2018, o que também revelou que esse público demonstra estar alinhado à campanha do capitão reformado do exército brasileiro e principal representante do (re)avivamento fascista no cenário político brasileiro²⁶⁵. O fluxo virtual das mídias digitais em ambientes como *Facebook*, *Whatsapp*, *Twitter*, entre outros, vem operando ideologicamente no sentido de primeiro, canalizar o fundo ídeo-político civil e autoritário decorrente da própria formação social brasileira e, em seguida, amplificar este lado da mentalidade política brasileira, fazendo surgir uma onda neofascista de caráter real e com implicações políticas concretas, apesar de ter na virtualidade da ciberesfera o seu principal conduto de reprodução e proliferação ideológica. Surge na arena política, o campo da estratégia e táticas digitais.

Em todas essas ocorrências factuais, ocorre que a forma ideologia atua determinada pela mediação de que a própria relação entre virtualidade e realidade na era digital não passa pela reflexão consciente. Como uma amostra da expressão digital daquilo que nomeamos como virtualidade real, fenômenos como as *fake news* operam não apenas na falsificação da realidade, mas analisamos que se estabelece uma situação bem mais grave e complexa: se trata de uma forma de produção de realidade, sobretudo porque implica em consequências reais e concretas a partir da relação entre o conteúdo produzido e a forma como este é vivenciado; o destino de países e populações inteiras e a vida de pessoas estão sofrendo efeitos violentos e devastadores deste fenômeno que consiste inicialmente na veiculação digital de notícias falsas, mas que ao longo do processo adquirem uma condição concreta e efetiva que passa a ser reconhecida e vivenciada pelas pessoas como algo real. A *fake news* é das expressões digitais mais imediatas da virtualidade real em sua versão mais grave para a vida política global.

Vivemos a era daquilo que Hegel nomeou como a satisfação imediata, que se dá pela certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) da imagem digital que se expressa na sensação (*Sensation*) digitalizada e virtual, mas com consequências concretas e reais. Por sua vez, na atualização da ontologia hegeliana realizada por Marx, extraímos um substrato teórico para melhor compreender como, nesta virada histórica, a ideologia ganha força inédita como mediação sub-reptícia na totalidade da vida objetiva e subjetiva sob a lógica social da mercadoria.

Chegamos à nefasta contradição de que as operações ideológicas ocorrem sob um aparente desaparecimento da própria ideologia; uma situação de sublimação dialética na qual a ideologia chega a sua expressão mais elevada e profunda para o ser social, justamente quando ela pareceu ter chegado ao seu fim após a crise dos discursos e correntes teóricas por assim

²⁶⁵ Ver matéria completa em: << <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/2018/06/grupos-de-whatsapp-criados-na-paralisacao-podem-ser-usados-nas-eleicoes.shtml> >> Acesso em 05. Agosto. 2018.

dizer, ideológicos, e que dominaram as disputas políticas do século XX – sobretudo a crise do marxismo na década de 1950²⁶⁶, fortemente ligada às denúncias contra o stalinismo.

Reiteramos a contradição decorrente da astúcia da razão como movimento imanente à produção da realidade humana sob a mediação da forma ideologia: em nosso tempo, o real se afirma consciente sendo vivenciado pelo imediatismo digital; e esse imediatismo se realiza por meio de um processo no qual a realidade se afirma para a consciência por meio da própria negação dos seus corolários negativos sob uma tendência de manter-se unicamente no conforto subjetivo da sua positividade.

A mediação da ideologia, enquanto forma de objetivação das formas de vivenciar o conteúdo das relações sob a lógica social do valor e da mercadoria, e sua circulação objetiva e subjetiva, permanece e se perpetua pelo seu aparente desaparecimento na sensação de busca e satisfação imediatas da rapidez e efemeridade do mundo digital, como se tudo fosse imediato e instantâneo, ou seja, sem mediações; afinal, a tecnologia está ao alcance de tudo aquilo que podemos adquirir como mercadoria. Nesta dimensão fluida que nega seus limites e aumenta suas possibilidades pela elaboração digital, a realidade encontra a sua versão ideológica mais crível e sedutora em toda a história; exatamente porque não parece mais, em qualquer aspecto, se tratar de ideologia.

A astúcia da razão decifrada por Hegel alcança sua manifestação objetiva mais ardilosa. Temos uma situação na qual muito mais do que apenas acessar a internet para comprar, se informar ou se comunicar, trata-se de que os indivíduos têm o seu modo de ser mediado pelo movimento da virtualidade real em sua expressão digitalmente virtualizada. É assim que a vivência com a sensação do que é real se virtualiza cada vez mais como se não passasse mais por operações ideológicas, pois como nunca antes em toda a história, cada vez mais a distinção entre realidade e virtualidade fica dispensada.

Tecnologias como o *touch* remodelam à flor da pele e pela ponta dos dedos, a vivência prática e cotidiana do que é reconhecido como realidade, que parece ter se tornado uma certeza sensível e inquestionável, justamente quando se afirma pela sua negação de maneira mágica e encantadora por meio do toque que une o indivíduo à máquina como uma coisa só, como uma extensão do seu ser. Todos conectando digitalmente seus cérebros em um sistema nervoso virtual que se globaliza pela passividade do indivíduo *online*.

Isso nos leva a pensar que, na era digital da mídia eletrônica, estamos vivenciando estágios avançados de projeção tecnológica da interação realidade e consciência, por meio da

²⁶⁶ É sintomática desse posicionamento e deste momento histórico, a obra do sociólogo estadunidense Daniel Bell, publicada na década de 1960 e intitulada *O Fim da Ideologia* [*The End of Ideology*].

qual a vida social cada vez mais se virtualiza a partir das mudanças trazidas pela era da informática, da internet e das tecnologias digitais. Não somente as condições da produção material na indústria, mas também a esfera da reprodução e toda a nossa subjetividade sofrem profundas transformações. No campo da subjetividade digitalizada e robotizada, os “memes” e as “hashtags” são emblemáticos como uma forma social de replicação ideológica autônoma das ideias no espaço virtual da internet, tudo isso alinhado com a lógica social da mercadoria.

A ideologia parece cada vez mais adquirir um caráter eminentemente pulverizado e virtual, embora isso não a enfraquece, ao contrário, à medida que se pulveriza na nuvem desta consciência eletrônica global, ela se torna não apenas pele das pessoas, mas sobretudo alcança inédita profundidade ontológica na reconfiguração global do modo de ser dos indivíduos, envolvendo-os por fora e por dentro em escala planetária. A subjetividade humana se digitaliza robotizada em algoritmos por meio dos quais redes sociais como o *Facebook* ou *Instagram* remodelam os modos de perceber, sentir e interagir socialmente. Neste contexto específico, a nova forma do discurso e, por extensão, da ideologia, é a imagem. Como escreveu Bill Nicholls em *Ideology and the Image* (1981):

Images surround us. There those we fabricate ourselves, perceptually; there are those fabricated for us, artistically or commercially. Images are things that represent (re-present) something else. To represent with images is to symbolize, and symbolization is basic to intercommunication. [...] Ideology arises in association with processes of communication and Exchange. Ideology involves the reproduction of the existing relations of production (those activities by which a society guarantees its own survival). Ideology operates as a constraint, limiting us to certain places or positions within these processes of communication and exchange. Ideology is how the existing ensemble of social relations represents itself to individuals; it is the image a society gives of itself in order to perpetuate itself.²⁶⁷

Ao se pulverizar virtualmente por meio da sensação em sua expressão digitalizada, a ideologia tende a abandonar sua forma clássica pautada em referências teóricas duras, bandeiras, “ismos” e princípios argumentativos mais elaborados, para se desmanchar na fenomênica aparência (*Schein*) da imagem digital: formada por bits que se organizam em pixels

²⁶⁷ Tradução do presente autor: “Imagens nos cercam. Existem aquela que nós nos fabricamos, perceptivamente; existem aquelas fabricadas para nós, artístico ou comercialmente. Imagens são coisas que representam (“re-apresentam”) uma outra coisa. Representar com imagens é simbolizar e a simbolização é condição básica para a intercomunicação. [...] A ideologia surge em associação com esses processos de comunicação e troca. A ideologia envolve a reprodução das relações de produção existentes (aquelas atividades pelas quais uma sociedade garante sua própria sobrevivência). A ideologia opera como uma restrição, limitando-nos a certos lugares ou posições dentro desses processos de comunicação e troca. A ideologia é como os indivíduos representam para si mesmos o conjunto existente das relações sociais; é a imagem que uma sociedade dá de si para si mesma afim se perpetuar.”

capazes de magnetizar não apenas a percepção, mas sobretudo a vivência do real pelo chamativo que produz a sensação como modo de ser. Apesar dessa aparência, em sua essência (*Wesen*), essa linguagem imagética é dotada de uma nova expressão da racionalidade imanente ao mundo humano, a digitalização da ideia como forma de vivenciar o real. A razão social é progressivamente digitalizada. De fato, tudo que sempre pareceu tão “sólido”, se desmancha em uma nova objetividade: os bits e algoritmos digitalmente produzidos que promovem uma também inédita forma de subjetividade.

Aquilo que no século XIX Hegel denominou de Espírito (*Geist*) agora ganha materialidade digital nos algoritmos. O mundo mediado por algoritmos representa um despertar digital do ideia como foram de vivenciar o conteúdo efetivo das relações sociais e, conseqüentemente, isso significa o despertar tecnológico da ideologia. Nos interessa prosseguir neste projeto de analisar como fica a forma ideologia nessa situação que tem sua urdidura ontológica na relação entre realidade e consciência. Este momento contemporâneo desponta enquanto uma contradição em processo que compõe a totalidade de um mundo onde as ideias, como virtualidade real que adquire materialidade inédita sob este despertar tecnológico da capacidade de produzir realidade da consciência humana, apesar de seu caráter fluido e fictício (virtual), produz efeitos e implicações concretas para o ser social como um todo.

É chegado o momento da consciência crítica de si se reconhecer que, se por um lado, o capital (o espírito objetivo) se move como um Sujeito consciente e autônomo que valoriza-se a si mesmo, define suas quantidades e realiza suas próprias qualidades à revelia da própria sociedade que o criou; por outro, a ideia (o espírito subjetivo) aparece subjugado pela sua própria objetividade que se autonomiza de forma fantasmagórica digitalizada e fictícia, mas com implicações reais e capazes de produzir descontinuidades ontológicas entre o conteúdo da relações sociais estabelecidas e a maneira como estas são vivenciadas pelas pessoas. Tempo este no qual o tato foi digitalizado pelo *touch* sob o encantamento das janelas da alma no mundo da imagem digital vivenciada como uma extensão da nossa consciência. Talvez o provocador verso do poeta francês Paul Valéry nunca souo tão atual à medida que nos questiona se o que há de mais profundo em nós não seria justamente aquela camada que parece ser a mais superficial: a nossa pele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Somos natimortos, pois há tempos não nascemos de pais vivos, e isso nos agrada cada vez mais. Logo criaremos um jeito de nascer das ideias”
Dostoiévski²⁶⁸

Se as ideias fossem apenas a mera representação direta da realidade transposta para a cabeça dos seres humanos, não haveria ideologia. As contradições que constituem a realidade não se reproduzem como uma platitudo na cabeça das pessoas; na verdade, em seu conteúdo, elas se constituem socialmente como complexas distensões e por meio de contradições também são vivenciadas nas diversas formas sociais (econômicas, políticas, culturais, jurídicas, etc.). Assim, como forma de vivenciar o conteúdo das relações sociais, a ideia não se realiza de maneira direta, mas, ao contrário, completamente indireta e por caminhos labirínticos. Isso se dá por meio de mediações constituídas entre rupturas e continuidades entre, de um lado, a razão social imanente ao conteúdo concreto da realidade (fatos e relações sociais), e de outro, a forma como essa racionalidade é vivenciada pelos indivíduos em suas relações concretas formadas na ação e interação que envolve pensar e agir; que envolve o nosso modo de ser em sociedade. A ideologia envolve um enxame de contradições em movimento; ela nos cerca por fora e nos preenche por dentro. Tudo isso impõe um alto grau de complexidade para aqueles que ousam tentar compreender intimamente esta quimera.

Não foi, de modo algum, nosso objetivo, proceder a uma historiografia dos conceitos em jogo nesta pesquisa e sua exposição. Também não foi nosso interesse se deter no debate filosófico hermético e que se alimenta de si mesmo, como nos parece predominante no meio acadêmico – apenas discutir conceitos neste ou naquele filósofo. Tentamos, sem qualquer pretensão de enquadrar a realidade em algum esquema teórico, nos arriscar em compreender algumas questões reais do nosso tempo, ou pelo menos contribuir neste sentido. A discussão teórica foi meio, e não fim, e nisto se justifica nosso sofrido mergulho no pensamento hegeliano; arriscamos o exercício teórico livre e criativo, mas sobretudo, bem fundamentado teoricamente. Demonstramos como Hegel desenha a consciência que caracteriza o ser consciente socialmente constituído como uma totalidade que, na modernidade ele denominou de sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*). Seguindo na esteira da tradição dialética, vimos que Marx foi quem depurou a filosofia social hegeliana com sua crítica à ontologia hegeliana a partir do

²⁶⁸ In: *Memórias do subsolo* (2016, p. 124).

momento que a reelabora sob a concepção do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Essa é a base do nosso modesto edifício teórico.

Quanto a Marx, ressalvamos que nos interessa sua crítica ao capital enquanto relação social determinante da sociedade moderna, porém, consideramos problemática a propositura de uma sociedade comunista a partir da superação da luta de classes sob a concepção confessada pelo próprio Marx em 1852²⁶⁹, ao dizer que “a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado”. Toda crença na necessidade de uma revolução que incorra na ruptura do Estado democrático de direito é aqui rejeitada, mesmo sob a justificativa do socialismo ou do comunismo. A complexidade da luta de classes é um tema que, infelizmente, ainda se impõe, embora também requer atualização; sabemos que na própria obra de Marx é assunto polêmico, inacabado e carregado de imprecisões. Por sua vez, de maneira alguma, acreditamos em direcionamentos rígidos no rumo da história, sobretudo quando apontam para qualquer forma de autoritarismo. Apesar de suas fragilidades, a democracia é o melhor e mais desafiador caminho que até hoje conhecemos, e um caminho em processo, uma jornada que devemos trilhar no sentido de buscar a democratização não apenas da vida política, mas sobretudo de toda riqueza socialmente produzida. O debate historicamente acumulado da filosofia prática nos ensina que o grau de democracia de uma sociedade depende do grau de autoconhecimento crítico desta mesma sociedade. Quanto à história, talvez o conselho de Engels em carta a Konrad Schimdt deva ser revisto pelo próprio marxismo e todos aqueles que assumem a pretenciosa posição de estabelecer postulados históricos definitivos, a saber: “É preciso estudar de novo toda a história, investigar detalhadamente as condições de vida das diversas formações sociais, antes de se tentar deduzir delas as ideias políticas, jurídicas, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a elas correspondem²⁷⁰.”

Por outro lado, no mundo humano, dizer que “tudo que é sólido se desmancha no ar” pode ser compreendido como uma maneira de assumir uma postura despretenciosa diante da realidade e compreender que tudo aquilo que possa parecer mais sólido pode se “desmanchar” em ideias. E isto acontece porque o conteúdo concreto das coisas e das relações sociais só se produz e se torna real passando pela mediação da ideia, processo que estruturamos o seu movimento no conceito de virtualidade real. Afinal, o trabalho só se realiza sendo dito. A virtualidade formulação se esclarece a partir da concepção dialética de que a ideia não é apenas

²⁶⁹ Nos referimos à carta de Marx a J. Weydemeyer, escrita em Londres, a 05 de março de 1852. Cf. MARX; ENGELS, 1977, p. 25.

²⁷⁰ Carta de Engels a Konrad Schimdt, escrita em Londres, a 5 de agosto de 1890; Cf. MARX; ENGELS, 1977, p. 32.

representação mental acerca da realidade e da sua materialidade, é mais complexo: trata-se da maneira de como os indivíduos produzem e vivenciam o conteúdo das relações sociais em sua razão imanente a partir do processo de trabalho transpassado pela linguagem. Por exemplo, o dinheiro, este não se trata apenas de uma coisa, mas sobretudo de um modo de ser. Nele, a lógica social da forma mercadoria se consolida como o *ontos* da modernidade, fazendo da forma do valor a racionalidade social imanente a esta sociedade, que se totaliza no capital; e assim, tudo começa e termina nele e por meio dele. Materialidade e idealidade não se engessam em um movimento no qual uma pudesse preceder a outra, seja sob uma perspectiva idealista ou materialista, ao contrário, ocorrem sempre juntas enquanto momentos que se suprassumem na produção e na vivência sociais da realidade entre conteúdo e forma. A filosofia alcança um estágio no qual os rígidos dualismos não mais se sustentam.

Todo e qualquer produto resultante do processo de trabalho em uma sociedade, não se reduz a uma coisa, a um objeto, mas tem também espírito, no sentido de que carrega uma racionalidade que lhe é intrínseca como uma potência virtual socialmente produzida, e que se torna real na forma como os indivíduos concretos vivenciam o conteúdo das relações sociais estabelecido a partir dos produtos da urdidura entre trabalho e linguagem. Surge então o conceito de virtualidade real. Tudo que a atividade humana produz, é produzido enquanto conteúdo que detém uma forma de ser vivenciado. E a ideia é a forma social das coisas e relações serem vivenciadas e assim, se constituírem como uma realidade dotada de consciência. Por isso, diz Hegel, como vimos, que “a realidade é obra que a consciência se dá”; dizemos que se dá simultaneamente como processo e resultado, como conteúdo dotado de razão, e também como forma desse conteúdo ser vivenciado na relação ontológica fundamental, que formulamos estabelecida como interação entre realidade e consciência.

Devemos sempre ter em mente que o Espírito não é uma entidade sobrenatural, fantasmagórica – embora pareça, e realmente é assim que aparece e age na realidade imediata para a consciência. O Espírito não é uma coisa que paira. No terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften)*, ainda na Introdução (*Einleitung*), Hegel de entrada já alerta: “O conhecimento do espírito (*Erkenntnis des Geistes*) é o mais concreto (*concreteste*), portanto o mais alto e o mais difícil” (1995d, p. 7; 1999c, p. 379). O concreto aqui também não é a coisa tangível, mas é a racionalidade mediatizada que constitui a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) para a consciência, em contraponto à realidade em sua aparência (*Schein*). Trata-se do concreto pensado e situado na realidade profunda, que Hegel nomeia como *Wirklichkeit*, ou “efetividade” - conforme expusemos.

O conhecimento concreto deve ser compreendido como a suprassunção (*Aufhebung*) do imediato (*unmittelbare*) em sua pobreza abstrata, por ainda não ter nele a mediação (*Vermittlung*), ou o negativo (*Negativ*) desvendado para a consciência, que nesta situação carente das mediações corresponde à figura da certeza sensível. Para a filosofia hegeliana, o concreto é alcançado por meio da Razão (*Vernunft*), que busca justamente desmistificar o Espírito como a própria essência humana enquanto racionalidade que se desenvolve na história por meio das suas mediações (*Vermittlungen*), na forma de contradições (*Widersprüche*) simultaneamente subjetivas e objetivas em progressão imanente ao movimento da própria consciência (*Bewusstsein*) como consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) em interação com a sua realidade.

Consolida-se nesta tese a nossa filiação à noção hegeliana da razão (*Vernunft*) dialética, assim como expusemos em nosso itinerário, recuperada (e atualizada) por Marx e implícita ao seu método enquanto superação da lógica formal do entendimento (*Verstand*), assim como foi elaborada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, e também na *Ciência da Lógica*. Neste sentido, a razão é a autoconsciência dessa realidade (*Realität*) elaborada como uma teoria dialética a partir das determinações ontológicas encontradas na sua efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto um todo (*Ganze*) composto de contradições que afloram das próprias mediações entre sujeito e objeto postos enquanto unidade indissolúvel entre realidade e consciência.

Ao longo da história, segue que a alienação da atividade humana na forma que assume a forma do valor (*Wertform*) do produto do trabalho na sociedade capitalista (forma mercadoria), manifesta-se imiscuída como uma determinada racionalidade imanente nas formas e conteúdos sociais produzidos pela interação realidade e consciência. E se a constituição ontológica da forma mercadoria é marcada pelo fetiche como seu espírito, como sua virtualidade real, então, facilmente incorrerão extensões desse processo na expressão concreta desse conteúdo social para a forma ideológica como será vivenciado subjetivo e objetivamente nas formas de consciência produzidas nessa própria realidade. Por meio de mediações como a forma ideologia, a mercadoria pode adentrar em profundidade ontológica ao ser social, implicando em determinações essenciais para os indivíduos no seu modo de ser, perceber, sentir e se comportar no mundo. Neste terreno é que nossa investigação assumiu o objetivo geral de analisar o papel da ideologia como mediação ativa no movimento concreto do ser social, que enxergamos a partir da interação realidade e consciência em uma sociedade regida pela lógica social da mercadoria decorrente daquela relação social que dita as regras entre conteúdo e forma: o capital.

No campo mais atual da tecnologia neste século XXI, há esforços que falam em ciberconsciência, um conceito que representa pesquisas em andamento avançado que, segundo Martine Rothblatt na sua obra *Virtualmente Humanos: as promessas e os perigos da imortalidade digital* (2016), miram a criação da consciência digital por meio de tecnologias como arquivos de dados digitalizados da vida de uma pessoa, chamados de *mindfile* – de certo modo, o *Facebook* pode ser considerado um grande celeiro de *mindfiles*, à medida que sua base de dados é alimentada de forma ininterrupta com opiniões, preferências, sentimentos, imagens, discussões, ou seja, toda informação que nos faz ser quem somos. Juntamente com isso, essas pesquisas desenvolvem também softwares operadores de personalidade que integram esses dados condensados no *mindfile* por meio de associações computacionais elaboradas através de algoritmos, e de maneira característica à consciência humana imitando a biologia dos neurônios; tais programas são conhecidos como *mindware*. A longo prazo, tais iniciativas ousam vislumbrar a denominada imortalidade digital (*digital immortality*), situação na qual, a consciência em sua versão digitalizada dispensaria habitar em um corpo dotado de um cérebro biológico como conhecemos²⁷¹. Em suma: o conteúdo da personalidade de uma pessoa (leia-se: *mindfile*) poderá ser processado de forma idêntica àquela por meio da qual o nosso cérebro produz a consciência (*mindware*), porém, sem mais os limites de tempo e espaço determinados outrora pela biologia natural. Teríamos então uma versão digital viva e personificada da nossa constituição ontológica: a relação realidade e consciência constituída como um indivíduo consciente artificial²⁷².

Por sua vez, no terreno dos esforços tecno-científicos que unem neurobiologia e tecnologia, o famoso engenheiro da Google Ray Kurzweil, em sua obra *Como criar uma mente* (2014), descreve que atualmente há um grande projeto global envolvendo milhares de cientistas e engenheiros no sentido de investigar as bases biológicas e neurológicas daquilo que vivenciamos como consciência em termos de cérebro e mente para compreender, modelar e simular com tecnologia computacional avançada, a exemplo dos algoritmos, a engenharia reversa do neocórtex cerebral, região do sistema nervoso central na qual realizamos o pensamento (KURZWEIL, 2014, p. 14). É um campo de pesquisa fascinante, conforme escreveu James D. Watson ainda na década de 1990, na sua obra *Discovering the Brain*²⁷³ (1992): “O cérebro é a última e a maior das fronteiras biológicas, a coisa mais complexa que já

²⁷¹ Uma produção de ficção científica atualíssima que problematiza no campo do cinema os limites e possibilidades da ciberconsciência ou consciência digital é a série do canal estadunidense HBO, chamada *Westworld*, que teve sua primeira temporada lançada em 2016.

²⁷² Inevitavelmente surge a pergunta: mas será que ainda poderíamos chamar este ser artificial de humano?

²⁷³ Cf. WATSON, James D. *Discovering the Brain*. Washington, DC: National Academies Press, 1992.

descobrimos em nosso universo” (apud KURZWEIL, 2014, p. 115). Nesta obra, Watson demonstra como o cérebro, o órgão que frequentemente associamos à mente e à consciência “contém centenas de bilhões de células interligadas através de trilhões de conexões”. Trata-se de uma complexa tecnologia orgânica – se assim pudermos denominar – desenvolvida por geração espontânea ao longo da evolução da espécie humana.

Essa embocadura pluralista e interdisciplinar da nossa pesquisa é que deu corpo teórico ao que denominamos como o despertar tecnológico da ideologia enquanto conduto atualizador do acesso ontológico-dialético que elaboramos para enfrentar o problema da relação entre ideologia e capital sob a perspectiva marxiana do ser social atualizada para a era digital.

Entrementes, a disposição e o fôlego teóricos que nossa pesquisa encontrou no retorno a Hegel se pôs justamente no sentido de recuperar o esquema teórico que nos possibilita não perder de vista que a consciência, apesar de ser determinada pelo processo de trabalho, não se reduz a este, assim como a realidade humana também não. A interação realidade e consciência transcende o processo de trabalho, embora seja impossível descolar-se dele. Estabelece relações mediadas pelos próprios produtos do trabalho, não apenas enquanto coisas ou objetos, mas sobretudo como relações que somente se realizam por meio da linguagem na dialética da ideia como produção do real carregado de uma racionalidade imanente (espírito) oriunda do desenvolvimento histórico e tecnológico do próprio processo de trabalho.

Em nossa leitura da dialética hegeliana, encontramos no conteúdo das relações sociais estabelecidas, o espírito objetivo, ao mesmo tempo que na forma desenvolve-se o espírito subjetivo na maneira como essas relações são vivenciadas pelos indivíduos. A forma ideologia opera exatamente nesta racionalidade socialmente ativa na realidade concreta dos indivíduos entre conteúdo e forma, harmonizando suas distensões à medida que, de maneira astuciosa, faz coincidir essência e aparência, consequentemente fazendo tudo parecer harmônico. A astúcia dessa operação tem seu NERVO na própria negatividade da razão fundada no processo de trabalho que, nos seus produtos, estabelece a positividade de uma realidade pronta e imediata para ser vivida ao mesmo tempo que afasta a constituição social das mediações em seus corolários negativos. Por isso, na ideologia, a crítica, via de regra, fica bloqueada.

Aprendemos com Hegel que o reconhecimento daquilo que assumimos como real ocorre na forma como vivenciamos o conteúdo das relações sociais estabelecidas e reconhecidas como uma realidade: e é precisamente nesta relação que afloram as contradições em tela. Isto é, embora o conteúdo das relações sociais mantenha sua dimensão física e material, tudo que é humano também detém uma esfera virtual e fictícia. O ponto é que ocorre uma quebra de continuidade na mediação entre estes planos, precisamente quando a maneira como

são vivenciadas as relações sociais ganha cada vez mais um caráter fictício, que não só adquire autonomia em relação ao físico, mas sobretudo o subjuga; o que se põe em um amplo espectro que vai desde o capital, seja no chão de fábrica ou na bolsa de valores; até as relações concretas do cotidiano, seja no ato de consumir, de votar ou de qualquer outro tipo de interação social.

A nossa compreensão da interação realidade e consciência se desdobra filosoficamente como interação entre os espíritos objetivo e subjetivo, respectivamente, trabalho e linguagem, que na modernidade se apresentam determinados pelo capital enquanto uma relação viva em sua lógica social que se expressa na mercadoria enquanto forma social que determina a maneira como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações socialmente estabelecidas. E essa é precisamente a inflexão ausente no debate especializado da crítica à ideologia, e que nos permite uma aproximação crítica inovadora.

Nosso interesse é continuar a perscrutar como essa realidade – ao nível das mediações por meio das quais esta se constitui ontologicamente entre conteúdo e forma na relação sujeito-objeto – é objetividade produzida subjetivamente, à medida que se faz consciente por meio da linguagem, isto é, “sendo dita”. Neste caminho, não perdemos de vista as dimensões social e política, pois com Marx assumimos a compreensão de que a sociedade moderna tem como seu fundamento histórico essencial (*Wesenheit*) o trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*); embora as diatribes da forma ideologia transcendem os limites deste conceito, sobretudo na contemporaneidade.

Na sociedade moderna, o espírito objetivo chega a um estágio de desenvolvimento histórico no qual, do conteúdo das relações sociais, até então com sua clássica solidez definida pelo capital industrial, surge uma forma autônoma que, a partir do século XX com a revolução digital, se move por bits e se autovaloriza por meio de negócios fictícios mediados por algoritmos computacionais. O mundo da valorização fictícia do capital financeiro se torna a realidade (*Realität*) que subjuga toda a efetividade (*Wirklichkeit*) do trabalho produtivo. Se consolida o poderoso mundo da hegemonia do capital financeiro, realidade na qual o capital real (*wirkliches Kapital*), nascido no mundo palpável da produção, se desmancha no ar como algoritmos invisíveis, consolidando a era digital do capital fictício (*fiktives Kapital*). Na base desta fantasmagórica hegemonia do capital financeiro está a automação cada vez mais dominante na indústria, assim como a progressiva e irreversível digitalização da produção que só confirma – embora sob novas mediações que pedem por atualizações teóricas com relação ao esquema marxiano – a lei geral da acumulação capitalista desenhada por Marx na crescente substituição de várias profissões por robôs, inteligência artificial (IA) e a *internet of things*

[“internet das coisas”] (IoT), que não somente trazem a automação, mas a realizam de maneira conectada entre as máquinas por meio da rede mundial de computadores.

Neste contexto, o espírito subjetivo também não passa ileso. Alcançamos condições objetivas a partir das quais, em escala planetária, o sistema nervoso e a consciência de cada ser humano se conectam digitalmente aos dos outros criando uma esfera da vida social digitalizada na qual, não raro, a presença digital sobrepõe a presença física. Tudo isso sem limites nem fronteiras espaciais e com tamanha e crescente velocidade capaz de gerar uma quebra de continuidade em nossa clássica noção de tempo. A interação realidade e consciência parece se pulverizar digitalmente em bits e algoritmos.

Ao dirigirmos esse esquema teórico-crítico para a contemporaneidade, na era da quarta revolução industrial, chegamos ao ponto que nem sequer mais é preciso apertar botões para acessar o mundo digital, pois este já se tornou a nossa pele por meio do toque na tela. A interação ocorre diretamente com a imagem, que se torna a linguagem do nosso tempo como uma extensão da nossa realidade, situação dentro da qual não interessa mais saber onde uma começa e a outra termina. Ao invés de uma realidade virtual como conhecemos de modo pontual sob a designação da encantadora tecnologia de Virtual Reality²⁷⁴, ou VR – sigla do inglês para “realidade virtual” –, que tenta recriar ao máximo a sensação de realidade para o indivíduo a partir da interface pessoa e máquina; estaríamos imergindo em uma situação mais complexa e abrangente que denominamos de despertar tecnológico da ideologia na expressão digital da virtualidade real como lógica de produção e vivência da realidade: uma contradição oriunda da progressiva e irreversível digitalização, não apenas dos objetos e das representações acerca da realidade imediata, mas da maneira como são produzidos e vivenciados os conteúdos que compõem aquilo que é reconhecido como real enquanto um concreto mediatizado e condensado entre objetividade e subjetividade sob novas singularidades. Na contemporaneidade, o real está objetivamente subjugado à sensação da virtualidade sob o seu despertar digital; o ser social encontra-se historicamente determinado e culturalmente condicionado pela sua versão virtualizada e fictícia digitalizada. E nessa distensão entre o conteúdo das relações historicamente estabelecidas e a maneira como são vivenciadas, a virtualidade da sensação de realidade parece ser a forma a partir da qual se constitui no indivíduo o seu próprio modo de reconhecer o que é real em seu despertar tecnológico-digital, no qual a sensação dispensa a reflexão.

²⁷⁴ Sobre esta questão, dialogamos com os estudos do inventor e filósofo estadunidense considerado o pai da tecnologia de VR, Jaron Lanier, a exemplos de obras como *Dawn of the New Everything* (2017) e *Bem-vindo ao Futuro: uma visão humanista sobre o avanço da tecnologia* (2012).

Só que a virtualidade real é anterior à tecnologia da informática. Desvendamo-la em sua razão ontológica na formação do ser humano enquanto ser consciente a partir da unidade dialética ativa entre trabalho e linguagem como um movimento que não produz apenas objetos e valores-de-uso, mas sobretudo produz realidade. Em sua arquitetura ontológica a partir da concepção da ideia (*Idee*) enquanto um condensado de mediações entre objetividade e subjetividade, denominamos a produção de realidade como virtualidade real, desde a ideia complexa de Deus enquanto produção de uma realidade estranhada de si mesma, até redes sociais como o *Facebook*, que hoje se constitui o maior “país do mundo”, tendo em vista que ultrapassou em número de usuários a população da China²⁷⁵. Apresentamos o conceito de virtualidade real na elaboração do nosso acesso ontológico-dialético ao problema da forma ideologia ancorado na ontologia hegeliana – detalhadamente elaborado na primeira parte desta tese, que compôs seus primeiros capítulos.

Nesta linha de pesquisa que ora se abre a partir deste trabalho, pretendemos investigar algumas determinações geradas por mediações que vão desde o capital fictício como o espírito objetivo do nosso tempo, até as telas dos *tablets* e smartphones que se tornaram uma extensão dos nossos sentidos mais poderosos e intimamente ligados à percepção e certeza do que é real: a visão e o tato. Nossa forma de amar ou de odiar e nosso jeito de sorrir ou chorar parecem cada vez mais digitalizados. A alma humana parece estar sendo “scaneada”, e nossa consciência sofrendo um *upload*. Tudo isso detém largas mediações históricas que este trabalho explorou dentro dos seus limites e possibilidades ainda como uma primeira e modesta aproximação. Aquilo que, guardadas as devidas proporções, Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento* (1985) descreveram como uma mudança na ideologia sob a tese da indústria cultural, sofre novas inflexões a partir de mediações que nossos eminentes representantes da *Ideologiekritik* apenas vivenciaram em suas manifestações deflagradas pelo advento do capitalismo monopolista.

Por fim, não espero que o leitor se ponha de acordo com tudo aquilo que ventilamos neste trabalho, mas, que sob o espírito democrático do pluralismo, se esforce em compreender aquilo que expusemos, para assim, em caso de uma crítica, esta seja capaz de demonstrar de maneira argumentativa, aquilo que afirma – princípio elementar do debate teórico e dos conceitos. A crítica, como aprendemos com Kant, denquanto análise (e não como ataque), bem fundamentada e capaz de demonstrar teoricamente aquilo que afirma, não somente é bem-vinda, mas é esperada com expectativa de que nos ajude a superar as nossas fraquezas. Neste

²⁷⁵ Segundo Klaus Schwab (2016) que hoje é o maior “país” do mundo, com 1,4 bilhão de usuários, passando a China, que tem 1,36 bilhão de habitantes.

sentido é que podemos praticar o diálogo crítico na academia, de forma profícua e sob a inegociável perspectiva da liberdade de ideias que, ou é absoluta, ou não existe; e isto significa que nenhum nome ou pensamento pode ser canonizado; do contrário, recrudescemos aos modos escolásticos e teológicos, típicos, não das universidades, mas das igrejas. Reafirmamos na universidade, a aproximação e o diálogo estimulados pela discordância socialmente respeitosa e teoricamente esmerada como posturas que acreditamos serem imprescindíveis à uma sociedade democrática pautada na pluralidade, na justiça social e na igualdade com respeito às diferenças. Contra toda forma de ódio que possa ser canalizada e amplificada sob direcionamentos ideológicos que reivindicam o fim das “ideologias” sob a ideológica pretensão de acabar com a ideologia. É preciso compreender que somos seres produtores de realidade que, em seus conteúdos e formas, esta é vivenciada por meio de ideias e, portanto, de maneira geral, a ideologia se impõe permanentemente no mundo humano; por isso, a sua crítica também deve ser contínua, porém, sem perder de vista que toda pretensão de superar em definitivo a ideologia, já se põe tragicamente, como ideológica; e dizemos tragicamente, porque essa situação representa a pior expressão da ideologia – aquela expressão irmã do autoritarismo –, isto é, quando uma posição é ideológica sem saber, e pior, sem saber que não sabe, o que significa a absoluta ausência da crítica sob a postura política do proselitismo autoritário. Esse tipo de postura política carrega o grave perigo do autoritarismo pela imposição da unanimidade que destila o discurso político de eliminação do ideológico encontrado apenas no outro que, como vimos na história, sempre levou ao terror socialmente estabelecido.

Pelas suas aberturas e fechamentos, este percurso percorrido até aqui se justifica exatamente na tentativa de elaborar um arsenal teórico-crítico capaz de dar conta dos fenômenos que iremos encarar daqui pra frente, tendo em vista que esta tese se propõe, não como um ponto de chegada, mas, ao contrário, enquanto um ponto de partida.

REFERÊNCIAS²⁷⁶

ABRANCHES, Sérgio. *A Era do Imprevisto: a grande transição do século XXI*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ABREU, Marina. *O descompasso entre república e democracia*. Dossiê: estruturas da crise política. Revista Cult, n. 206, ano 18, outubro 2015, p. 42-45.

ADORNO, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 110. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1974.

_____. *Teoria Estética*. Título Original: *Asthetische Theorie*. Tradução de Artur Morão. – São Paulo : Livraria Martins Fontes, 1988.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Título Original: *Drei Studien zu Hegel*. Tradução: Ulisses Razzante Vaccari. – 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1985.

ALLOA, Emmanuel. *Pensar a imagem*. – I ed. ; 1 reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Filô/Estética).

AMARO, Jorge W. F. *A consciência da realidade: Questões atuais da física moderna*. – 1ª edição – São Paulo: Casa Leitura Médica, 2015.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. – 2ª. ed. – Brasília : Editora Brasiliense, 1989.

ARANTES, Paulo. *Entrevista sobre a obra Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Disponível em:

[http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/\(Adoramos.Ler\)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20\(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno\).pdf](http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/(Adoramos.Ler)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno).pdf)

_____. *Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro, RJ, Paz e Terra, 1992.

_____. *O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. – Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996.

_____. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. – São Paulo : Hucitec / Polis, 2000.

²⁷⁶ Ordem alfabética, porém, obras do mesmo autor com mesmo ano estão listadas por ordem de aparição seguidas de letras em sequencia alfabética junto ao ano (negrito) – ex: 1999a, 1999b, etc.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. *A dialética da razão moderna: de Hegel à Ricardo na investigação do método em Marx*. João Pessoa, PB : Editora UFPB, 2014 (ebook). Disponível em: < <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press/index.php/press/catalog/book/173> >

_____. *Bewusstsein: consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã*. In: *Marxismo e Teoria Crítica*. Organizadores Adriano Correia, Ricardo Pereira Melo e Mauro Castelo Branco de Moura, Coleção XVII Encontro ANPOF, São Paulo : ANPOF, 2017, p. 65-80.

_____. *O conceito de razão entre Hegel e Kant: a crítica hegeliana ao dualismo transcendental kantiano*. *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 1, **2018a**, p. 201-223.

_____. *Introdução à leitura dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel*. *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 1, **2018b**, p. 224-244.

ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. Título original: *Le marxisme de Marx*. – São Paulo : Arx, 2005.

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

ATTALI, Jacques. *Karl Marx e o espírito do mundo*. Título original em francês: *Karl Marx ou L’esprit du monde*; tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

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

_____. *Livro sobre nada*. – São Paulo: LeYa, 2013. (Biblioteca Manoel de Barros [coleção]).

BARTH, Hans. *Wahrheit und Ideologie*. Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, 1974.

BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1980.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. – Petrópolis: Vozes, 2014.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Tradução: Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. – Florianópolis : Ed. da UFSC, 2009.

_____. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998.

BORNHEIM, Gerd. *Hegel e o problema da tese do processo dialético*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 406-419.

_____. *Os filósofos pré-socráticos*. 2ª ed. – São Paulo: Cultrix, 1972.

BOUDON, Raymond. *A ideologia – ou a origem das ideias recebidas*. São Paulo, SP: Editora Ática, 1989.

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

BRYNJOLFSSON, Erik; MCAFEE, Andrew. *A segunda era das máquinas: trabalho, progresso e prosperidade em uma época de tecnologias brilhantes*. – Rio de Janeiro, RJ: Alta Books, 2015.

BUCHANAN, Ivan. *Dictionary of Critical Theory*. Oxford University Press Inc., New York, 2010.

CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. – 3ª. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2012.

CARVALHO, Laura. *Valsa brasileira: do boom ao caos econômico*. São Paulo : Todavia, 2018.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede – Volume I*. 8ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2002.

CAVALCANTI FILHO, Theóphilo. *A dissertação de 1770 e a formação do jovem Hegel*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 355-362.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A experiência da consciência na “Introdução” à Fenomenologia do Espírito de Hegel*. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; et. ali. *Reflexões sobre a fenomenologia do Espírito de Hegel*. – Fortaleza: Edições UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos, 64).

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx*. – Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. – São Paulo: Boitempo, 2009.

CHRISTIAN, Brian. *O humano mais humano: o que a inteligência artificial nos ensina sobre a vida*. Tradução: Laura Teixeira Motta. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2006.

CIZESCKI, Fernanda. *Entre Chomsky e Port-Royal: uma análise da leitura chomskyana*. *Work. Pap. Linguístic.*, 9(1): 121-131, Florianópolis, jan.jun., 2008.

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. – São Paulo : Odysseus Editora, 2011.

CORMEN, Thomas H. *Desmistificando Algoritmos*. Título Original: *Algorithms unlocked*. Tradução: Arlete Simille Marques. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

CZERNA, Renato Cirell. *Lógica e história na visão hegeliana*. In: Revista Brasileira de Filosofia, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 420-452.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo* (Comentários sobre a sociedade do espetáculo). – Rio de Janeiro : Contraponto, 1997.

DIJK, Teun A. van. *Ideology and discourse: a multidisciplinary introduction*. Universitat Oberta de Catalunya (Open University), Barcelona, 2000.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, 1821-1881. *Memórias do subsolo*. Tradução: Irineu Perpetuo. – 1. Ed. – São Paulo: Mediafashion, 2016.

DUARTE, Rodrigo Antonio de Paiva. *Adorno/Horkheimer e a dialética do esclarecimento*. – 3ª reimpressão. – Rio de Janeiro : Zahar, 2002. (Filosofia passo-a-passo; 4).

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno).

DURAND, Cedric. *Fictitious capital: how finance is appropriating our future*. – London; Brooklyn, NY: Verso, 2017.

DUSSEL, Enrique. *A Produção Teórica de Marx: um comentário sobre os Grundrisse*. Tradução de José Paulo Netto. – 1 ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2012.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. – São Paulo : Editora da Universidade Estadual Paulista : Editora Boitempo, 1997.

_____. *A ideia de cultura*. Tradução Sandra Castelo Branco. – 2 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. *Marx estava certo*. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2012.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Cartas Filosóficas e outros escritos*. São Paulo, SP : Editora Grijalbo, 1977.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Elementos para uma teoria dos meios de comunicação*. Título original: *Baukasten zu einer Theorie der Medien*. – Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1978.

FAIRCLOUGH, Norman. *Semiose, mediação e ideologia: uma visão dialética*. Revista Parágrado, Jan/Jun.2016, vol. 4, n. 1, 2016. Disponível em: <<
<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/viewFile/375/372> >> Acesso em 09. mar. 2018.

FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. *Revista Pesquisa*. São Paulo: Ano 19, n. 265, março, 2018a.

_____. *Revista Pesquisa*. São Paulo: Ano 19, n. 266, abril, 2018b.

_____. *Revista Pesquisa*. São Paulo: Ano 19, n. 269, julho, 2018c.

FAUSTO, Ruy. *Sentido da dialética: lógica e política : tomo I*. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2015.

FELDMANN, Paulo. *Era dos robôs está chegando e vai eliminar milhões de empregos*. Matéria publicada pelo Jornal da Universidade de São Paulo (USP) em 03 de agosto de 2018. Disponível em: << <https://jornal.usp.br/artigos/era-dos-robos-esta-chegando-e-vai-eliminar-milhoes-de-empregos/> >> Acesso 07. Agosto. 2018.

FELINTO, Erick. *Do despertar tecnológico da consciência – breve arqueologia da internet como cérebro global*. In: CHITOLINA, Claudinei Luiz; PEREIRA, José Aparecido; PINTO, Rodrigo Hayasi. *Mente, cérebro e consciência: um confronto entre filosofia e ciência*. Jundiaí : Paco Editorial, 2017.

FERNANDES, Florestan. *A natureza sociológica da sociologia*. São Paulo. Editora Ática, 1980.

FERNANDES, Sérgio. Qualidade e Quantidade: a consciência na ciência e na filosofia contemporâneas. *Revista Temas em Psicologia*, nº. 2, 1996.

FERNANDES, Sérgio L. de C. Fernandes. *Filosofia e Consciência: Uma investigação ontológica da distinção entre aparência e realidade*. – Rio de Janeiro: Areté, 1995.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *O papel da dialética em Aristóteles, Kant e Hegel*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 474-486.

FEUERBACH, L. A. *A Essência do Cristianismo*. Título original: *Das Wesen des Christentums*. - tradução e notas de José da Silva Brandão. - 2. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2009.

_____. *Das Wesen des Christentums*. Reclam. Edition Holzinger. Taschenbuch. – Berliner Ausgabe, 2013.

FLIKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. – Porto Alegre : LP&M : CNPQ, 1986.

FORD, Martin. *Rise of the robots: technology and the threat of a jobless future*. New York : Basic Books, 2015.

FRASER, Nancy. *Por trás do laboratório secreto de Marx – Por uma concepção expandida do capitalismo*. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 6, N. 10, 2015, p. 704-728.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Robôs, Redes Sociais e Política no Brasil: estudos sobre interferências ilegítimas no debate público na web, riscos à democracia e processo eleitoral de 2018*. Coord. de Marco Ruediger. Rio de Janeiro, FGV/DAPP, 2017.

GABRIEL, Martha. *Você, eu e os robôs: pequeno manual do mundo digital*. – [2. Reimpr.]. – São Paulo: Atlas, 2018.

GABRIEL, Mary. *Amor e Capital: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. – Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

_____. *Hegel's Dialectic Five Hermeneutical Studies*. – New Haven and London: Yale University Press, 1976.

GERAS, Norman. *Marx and the Critique of Political Economy*. In: *Ideology and Social Science: politics, sociology, anthropology, economics, history*. – Ed. by Robin Blackburn, Fontana/Collins, 1977, p. 284-305.

GOETHE, J. W. von, *Fausto*. Tradução e prefácio de Silvio Augusto de Bastos Meira. Editora Três : Rio de Janeiro, 1974 (Biblioteca Universal – Alemanha).

GONTIJO, Cláudio; OLIVEIRA, Fabrício Augusto de. *Subprime: os 100 dias que abalaram o capital financeiro mundial e os efeitos da crise sobre o Brasil*. – Belo Horizonte : 2009.

GOULDNER, Alvin. *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Madrid : Alianza Editorial, 1978.

_____. *The Dialectic of ideology and technology: origins, grammar and future of ideology*. Oxford University Press, 1982.

GRANT, Susan-Mary. *História Concisa dos Estados Unidos da América*. São Paulo : EDIPRO, 2014 - (Série história das nações).

GUTWIRTH, Madelyn. *Madame De Staël, Novelist: The Emergence Of The Artist As Woman*, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. – I. ed. – São Paulo : Editora Unesp, 2014.

HARVEY, David. *Para entender O capital*. Tradução: Rubens Enderle. – São Paulo, SP: Boitempo, 2013.

HAWKING, S. W. *Uma breve história do tempo*. Tradução: Cássio de Arantes Leite. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica : primera parte*. Título original: *Wissenschaft der Logik*. – 6ª. ed. – Argentina, 1993. – (Biblioteca “Solar”).

_____. *Ciência da Lógica (excertos)*. – São Paulo : Bacarolla, 2011.

_____. *Ciência da Lógica: 1 A doutrina do ser*. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da Lógica: 3 A doutrina do conceito*. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2018.

_____. *Quem pensa abstratamente?* [Wer denkt abstrakt?] In: Revista Síntese Nova Fase. Belo Horizonte, v. 22, n. 69, **1995a**.

_____. *Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume II: A Filosofia da Natureza. Título Original: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. – São Paulo: Loyola, **1995b**. – (O pensamento ocidental).

_____. *Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume I: A ciência da Lógica. Título Original: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. – São Paulo: Loyola, **1995c**. – (O pensamento ocidental).

_____. *Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Volume III: A Filosofia do Espírito. Título Original: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. – São Paulo: Loyola, **1995d**. – (O pensamento ocidental).

_____. *Fenomenologia do Espírito [Phänomenologie des Geistes]*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Filosofia Real*. – Espanha : Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1978.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo : Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores). Vol. XXX.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Nachwort von Lorenz Bruno Puntel. Reclam und Universal-Bibliothek Nr. 8460. – GmbH. & Co., Stuttgart, 1987.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. – São Paulo : Ícone, 1997.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg, **1999a**.

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

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

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

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

_____. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1. Felix Meiner Verlag, Hamburg, **1999f**.

HERÁCLITO, de Éfeso. *Heráclito : fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. – São Paulo : Odisseus Editora, 2012.

HOGSETT, Charlotte. *The Literary Existence of Germaine de Staël*. Ad Feminam : Women and Literature. Southern Illinois University Press; 1st edition, 1987.

HONNETH, Axel. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge, Polity Press, 2014.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. Tradução: Waltensir Dutra ; atualização e revisão técnica Marcia Guerra. – 22. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

HUENEMAN, Charlie. *Racionalismo*. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 2012.

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

ISRAEL, Jonathan. *A Revolução das Luzes: o Iluminismo Radical e as origens intelectuais da Democracia Moderna*. São Paulo : EDIPRO, 2013/

JAEGGI, Rahel. *Alienation: News directions in Critical Theory*. Columbia Uni. Press, 2014.

JOJA, Ath. *A lógica dialética: a dialética materialista e a ciência contemporânea*. – Tradução de Eduardo Sucupira Filho. – São Paulo : Editora Fulgor, 1965.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANT, 1ª. edição, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1974 (Coleção Os Pensadores, Vol. XXV).

_____, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Título original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: KANT, 1ª. edição, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1974 (Coleção Os Pensadores, Vol. XXV).

_____, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Título Original: *Kritik der Praktischen Vernunft*. São Paulo, Editora Martin Claret, 2003a.

_____, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Título Original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. São Paulo, Editora Martin Claret, 2003b.

KINDLEBERGER, Charles P. *Manias, pânico e crashes: um histórico das crises financeiras*. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Movimentos internacionais de capital*. Tradução: Maria Mello de Malta. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro : Contraponto : EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. – Rio de Janeiro : Campus, 1991.

_____. *A questão da ideologia*. – São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

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

KURZWEIL, Rail. *Como criar uma mente*. São Paulo : Editora Aleph, 2014.

LANIER, Jaron. *Bem-vindo ao futuro: uma visão humanista sobre o avanço da tecnologia*. Tradução: Cristina Yamagami. – São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. *Dawn of the new everything: encounters with reality and virtual reality*. New York, Henry Holt and Company, 2017.

LAUENER, Henri. *A linguagem na filosofia de Hegel : com consideração especial da Estética*. – Ijuí : Ed. Unijuí, 2004. – (Coleção Filosofia, 3).

LARRAIN, Jorge. *The concept of ideology*. – London: Hutchinson University Library, 1984.

LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco. “Não é possível entender as estruturas sociais sem decifrar sua gênese”: uma entrevista com Christoph Türcke. In: *Constelaciones – Revista de Teoria Crítica*, n. 06, Diciembre, 2014.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Tradução de Carlos Roberto Alves Dias. Rio de Janeiro, São Paulo, Forense, 1968.

_____. *Lógica formal / Lógica dialética*. – Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1995.

LESBAUPIN, Ivo; MINEIRO, Adhemar. *O desmonte da nação em dados*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LEITHÄUSER, Thomas. *Ideologia e consciência*. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patricia (org.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo : Annablume, 2007.

LÉVY, Pierre. *Becoming Virtual: reality in the Digital Age*. New York, N.Y., Plenum Press, 1998.

_____. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. – 1. ed., ampl. e atual. – São Paulo : Boitempo, 2012.

_____. Michael. *Ideologias e ciências sociais: elementos para uma análise marxista*. – 18. ed. – São Paulo : Cortez, 2008.

_____. Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. – 3. ed., ampl. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

LUKÁCS, György. György. *Conversando com Lukács*. – Título original: *Gespräche mit Lukács*. – Rio de Janeiro : Editora Civilização Brasileira, 1969. – (Séria Rumos da Cultura Moderna, Volume 32).

_____. *Para uma ontologia do ser social, 1*. – tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. – São Paulo : Boitempo, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social, 2*. – tradução Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. – 1 ed. – São Paulo : Boitempo, 2013.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento ; supervisão editorial de Ester Vaisman. – São Paulo : Boitempo, 2010.

_____. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. MIT Press, 1977.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Edição, Tradução de Décio Pignatari. Título do original : *Understanding Media: The Extensions of Man*. São Paulo : Editora Cultrix, 2005.

_____. *Understanding Media: the Extensions of Man*. Gingko Press, California 2013.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. – Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1976.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*. Sexta edição, Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1982.

_____. *Ontologia de Hegel*. – Editora Martinez Roca, 1970.

MÁRKUS, György. *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. – Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1974.

_____. *Marxismo e antropologia : o conceito de “essência” humana ne filosofia de Marx*. – São Paulo : Expressão Popular, 2015.

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

_____. *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. – São Paulo : Global Editora, ? (2002). – (Coleção Bases, 12).

_____, Karl. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Título Original: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes. – São Paulo : Boitempo, 2005a.

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

_____. *Das Kapital – Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*. Dritter Band, Drittes Buch (Kapitel XVI-LII). Hamburg, Nikol Verlag., 2016b.

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

_____, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Título original: *Ökonomie-philosophische Manuskripte*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.

_____. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro 1 – *O Processo de Produção do Capital*. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant’ Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Quarta edição, 1890). São Paulo : DIFEL, 1985a.

_____, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro 3 – *O Processo Global de Produção Capitalista*. Vol. V – 4^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant’ Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion, Primeira edição, 1894). São Paulo : DIFEL, 1985b.

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

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

_____, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. – São Paulo, Boitempo, 2007.

_____, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie*. (Biblioteca virtual alemã “Zeno.org”). Original utilizado disponível em: <<
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Die+deutsche+Ideologie> >>
Acesso em 21. Fev. 2016a.

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

MASAGÃO, Mário. *Matéria e pensamento na filosofia de Hegel*. In: Revista Brasileira de Filosofia, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 460-462.

MASCARO, Alysso Leandro, 1976. *Estado e Reforma Política*. – São Paulo, SP: Boitempo, 2013.

MATURANA, Humberto R. *A Ontologia da realidade*. – 2. Ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. – São Paulo : Edições Loyola, 1985. (Coleção Filosofia – 1).

_____; BORGES, Mari de Lourdes et al. *Hegel, a moralidade e a religião*. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2002 (Revista Filosofia Política. Série III; n. 3., Departamento de Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia IFCH/UFRGS).

MICHAELIS : *Dicionário escolar alemão : alemão-português, português-alemão* / Alfred J. Keller. – São Paulo : Editora Melhoramentos, 2002.

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

NICHOLS, Bill. *Ideology and the Image: Social Representation in the Cinema and Other Media*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

NÓBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018.

NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. – Rio de Janeiro : Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Ivan S.; VIEIRA, Cássio Leite. *A revolução dos q-bits: o admirável mundo da computação quântica*. – Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

PARANÁ, Edemilson. *A digitalização do mercado de capitais: tendências recentes*. Texto para discussão. Brasília : Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA, 2018.

PIERCE, John R. *An Introduction to Information Theory: Symbols, Signals and Noise*. Second, Revised Edition. New York: Dover Publications, Inc., 2017.

PHILOPHISCHE BIBLIOTHEK. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Band 500. Feliz Meiner Verlag, Hamburg, 2013.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução: Monica Baumgarten de Bolle. I. ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIQUEIRA, José Roberto Castilho. *Complexidade computacional e medida da informação: caminhos de Turing e Shannon*. Revista Estudos Avançados, vol. 30, n. 87, São Paulo, May./Aug. 2016. Disponível em: <<
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142016000200339 >>
 Acesso em 13. Outubro. 2018.

PIMENTA, Pedro Paulo. *Os antípodas franceses de Kant*. Resenha: Destutt de Tracy. Oeuvres complètes. Ed. Claude Jolly. Volume I: Premiers écrits; Sur l'éducation publique. Paris: Vrin, 2011; volume III: Éléments d'idéologie, 1. L'idéologie proprement dite. Paris: Vrin, 2012. In: *Cadernos de Filosofia Alemã – Crítica e Modernidade*, Volume XIX, São Paulo – SP, Jan-jun. 2012, p. 161-174.

PINKARD, Terry P. *Hegel: a biography*. – United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.

PRICE, Roger. *História Concisa da França*. São Paulo : EDIPRO, 2016 – (Série história das nações).

REYDON, Thomas. *Filosofia da Tecnologia (Philosophy of Technology)*. Tradução de Debora Pazetto Ferreira e Luiz Henrique de Lacerda Abrahão. In: *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, vol. 9, n. 2, 2018. Disponível em: << <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38146> >> Acesso em 13. outubro. 2018.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. – 1ª. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015 – (Coleção Filô).

_____. *Hermenêutica e ideologias*. 3. Ed. – Petrópolis: Vozes, 2013 – (Coleção Textos Filosóficos).

RIFKIN, Jeremy. *A Terceira Revolução Industrial: Como o poder lateral está transformando a energia, economia e mundo*. São Paulo: M.Books do Brasil Editora Ltda, 2012.

_____. *O Fim dos Empregos: O Contínuo Crescimento do Desemprego em Todo o Mundo*. – São Paulo: M.Books do Brasil Editora Ltda, 2004.

ROTHBLATT, Martine. *Virtualmente humanos: as promessas: e os perigos: da imortalidade digital*. Tradução: Jeferson Luiz Camargo. – São Paulo: Cultrix, 2016.

RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. [Tradução da Equipe Ensaio]. São Paulo : Ensaio, 1991. – (Cadernos Ensaio, Grande Formato; v. 3).

_____. *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot, 1974.

SANTOS, Patrícia da Silva. *Resenha: TÜRCKE, Christoph. Sociedade Excitada: Filosofia da Sensação*. Campinas, Ed. Unicamp, 2010, 323p. In: *Revisat de Filosofia Trans/form/ação*, Marília, UNESP, v. 35, n. 01, 2012. Disponível em: << <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1811/1522> >> Acesso em 07. nov. 2018.

SAFATLE, Vladimir. *Deixem os mortos enterrarem seus mortos*. Folha de São Paulo, 07 ago. 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2015/08/1665348-deixe-os-mortos-enterrarem-seus-mortos.shtml>> Acesso: 27 out. 2017.

SCHWAB, Klaus. *A Quarta Revolução Industrial*. Título Original: *The Fourth Industrial Revolution*. Tradução: Daniel Moreira Miranda. 1ª. Edição, 3ª reimpressão 2017. São Paulo: Edipro, 2016.

SILVA, Elcio B.; SCOTON, Maria L. R. P. D. et ali (org). *Automação e sociedade: quarta revolução industrial, um olhar para o Brasil*. – Rio de Janeiro: Brasport, 2018.

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

STIGLITZ, Josep E. *Os exuberantes anos 90: uma nova interpretação da década mais próspera da história*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. – São Paulo : Edições Loyola, 2005.

THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo?* – São Paulo : Boitempo, 2012.

THOMPSON, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1985.

_____. *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. – London, New York: Verso, 1999.

TRACY, Destutt Comte de. *Éléments d'Ideologie. Première Partie. Idéologie Proprement Dite*. Troisième édition. Paris, Mme Ve Courcier, Imprimeur-Libraire, 1817.

TÜRCKE, Christoph. [2002] *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*. Verlag C.H. Beck, München, 2010.

_____. *Sociedade Excitada : filosofia da sensação*. – São Paulo : Editora UNICAMP, 2014.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. Verinotio Revista Online, n. 12, Ano VI, out./2010. Disponível em: <<
<http://www.verinotio.org/conteudo/0.49365995032122.pdf>>> Acesso em 18. set. 2018.

VALÉRY, Paul. *L'Idée Fixe ou Deux Hommes à la Mer*. Édition originale. Paris: Les Laboratoires Martinet, 1932 (ebook).

VAZ, Henrique C. de Lima. *Fenomenologia e Sistema*. In: Revista Brasileira de Filosofia, Vol. XX, São Paulo, Out.-Dez., 1970. (Instituto Brasileiro de Filosofia), p. 384-405.

VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. 1 ed.- Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VIEIRA, Leonardo. *Synanairēsthai e Aufheben: alguns aspectos das dialéticas platônica e hegeliana*. *Kriterion* [online]. 2010, vol.51, n.121, pp. 195-214.

WATKINS, Frederick M. *A idade da ideologia*. Rio de Janeiro - Zahar Editores, 1966.

WATSON, James D. *Discovering the Brain*. Washington, DC: National Academies Press, 1992.

WEISS, Jussemar. *Aristóteles: política e trabalho*. In: *Biblos – Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da Universidade Federal do Rio Grande (FURG)*. Rio Grande, v. 19, p. 9-17, 2006.

WHEEN, Francis. *Karl Marx – biografia*. Título original: *Karl Marx*. Lisboa: Bertrand Editora, 1999.

WODAK, Ruth. *Language, power and ideology*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1989.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. – São Paulo : Boitempo, 2013.

_____ (org). *Um mapa da ideologia*. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2010.