

# Capítulo 1

## A QUEBRA DO ENCANTO DO “CAPITAL PERMANENTE UNIVERSAL”

### 1.1 Além do legado hegeliano

#### *1.1.1*

O legado hegeliano representou um problema difícil para o movimento socialista, tanto no sentido positivo quanto no negativo. Foi preciso aprender com ele, apropriando-se de suas grandes realizações por um lado e, por outro, sujeitando suas mistificações eternizadoras do capital a uma crítica radical. Há três razões para se concentrar a atenção na obra de Hegel, ao longo do processo de articulação da concepção marxiana.

Em primeiro lugar, as grandes discussões políticas e filosóficas do período da formação intelectual de Marx, a década de 40 do século XIX, tornavam isto praticamente inevitável, porque presenciaram o governo prussiano tentar a exumação (de inspiração conservadora) do velho e reacionário Schelling como baluarte contra a perigosa influência radicalizante de Hegel sobre a geração mais jovem de intelectuais. É muito significativo o fato de que Marx e Kierkegaard tenham assistido às palestras do velho Schelling contra Hegel na Universidade de Berlim, em 1841: foi a abertura de uma década de enfrentamentos pré-revolucionários e revolucionários. É igualmente significativo que os dois jovens filósofos tenham chegado a conclusões diametralmente opostas, com relação ao caminho que cada um haveria de trilhar. O discurso filosófico dominante – e politicamente mais relevante – da época tornava necessário alinhar-se com Hegel ou posicionar-se contra ele. Entretanto, desde o instante em que entrou nessas discussões, Marx introduziu algumas importantes restrições. Ao expressar suas reservas fundamentais em relação a Hegel e seus seguidores, ele também tentou preservar e aperfeiçoar a predisposição radicalizadora dos “jovens hegelianos”; assim, Marx definiu a meta emancipadora da filosofia como algo que não apenas explorava plenamente o potencial crítico da abordagem do próprio Hegel, mas como necessidade historicamente emergente de ir além do que se poderia conter dentro dos limites do sistema hegeliano (por mais esticados que fossem).

Igualmente aplicável aos teóricos socialistas posteriores que, inspirando-se nas obras mais importantes de Marx, *O capital* e *Grundrisse*, eram (ao contrário de alegações mal informadas) consideravelmente mais e não menos positivos em relação a Hegel do que a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* do jovem Marx – foi a necessidade posterior de resgatar as realizações de Hegel das tentativas de representantes intelectuais de sua própria classe de enterrá-las para sempre e tratar seu autor como um “cachorro morto”, como reclamaram Marx e Engels mais de uma vez. Empreender essa defesa não era simplesmente uma questão intelectual. Depois das revoluções de 1848/1849, o potencial radicalizante da filosofia de Hegel se tornara um grande problema até mesmo para os membros da burguesia liberal que anteriormente pensaram poder apoiar seu próprio zelo reformista em argumentos derivados da obra do grande filósofo alemão. Por esta razão, tanto a *metodologia dialética* como a *concepção histórica* do “idealismo objetivo” foram abandonadas em prol de uma orientação neokantiana grotescamente esvaziada, totalmente subjetivista e muitas vezes até explicitamente anti-histórica.

Além do mais, esta última orientação não foi adotada somente pelos principais representantes intelectuais da burguesia, mas também pela ala reformista do movimento socialista. As variedades neokantianas de positivismo e neopositivismo foram tão divulgadas nos círculos do partido por Edward Bernstein e seus seguidores que chegaram a constituir a ortodoxia domesticada da Segunda Internacional social-democrata a partir da segunda década deste nosso século, até sua extinção. A filosofia de Hegel foi originalmente concebida em circunstâncias históricas de grandes conflitos sociais e – apesar dos ajustes conservadores de seu autor em seus últimos anos – jamais perderia as marcas de uma era dinâmica de transição. A permanência de tais marcas permitiu à filosofia hegeliana abrir-se a uma série de interpretações radicais, inclusive a mais impressionante e abrangente de todas, corporificada no socialismo marxista. Entretanto, ao adotar a integração à ordem socioeconômica estabelecida (com o sistema correspondente de Estado) como horizonte da crítica social-democrata, a liderança do partido não lhe deixou espaço para uma concepção legitimamente histórica. Sabe-se lá que surpresas guardaria a dinâmica do verdadeiro desenrolar da história – por sua própria natureza totalizadora e não fragmentária – ao pôr em movimento a “astúcia da razão” teorizada por Hegel. Naturalmente, ela também não oferecia espaço para o método dialético, que teria de visualizar não apenas a *possibilidade*, mas também a *necessidade* de *mudanças qualitativas* em termos das quais as transformações revolucionárias poderiam ser racionalmente previstas e preparadas, ao contrário do “determinismo econômico” gradualista e mecânico-quantitativo da Segunda Internacional.

Pode parecer surpreendente ou até incompreensível que, em meados dos anos 20, os burocratas stalinistas da Terceira Internacional tivessem adotado a mesma linha de abordagem negativa do legado de Hegel, tornando-se assim companheiros da social-democracia reformista bernsteiniana, apesar de suas diferenças retóricas. Eles usavam o rótulo “hegeliano” apenas como expressão insultuosa, com a qual podiam excomungar os pensadores que tentassem enfatizar a importância vital da dialética objetiva também numa sociedade socialista, ousando assim afastar-se da ortodoxia recentemente instituída do Comintern. Contudo, na verdade nada

havia de realmente surpreendente nessa profana convergência ideológica. O denominador comum entre as duas partes era o fato de que, assim como na visão da social-democracia, também para Stalin e seus seguidores a história já cumprira sua missão no que dizia respeito ao sistema em que funcionavam. O exame de mudanças qualitativas e transformações radicais estava absolutamente fora de questão. A tarefa de cada indivíduo era definida como sua integração “positiva” na ordem política e socioeconômica vigente (daí o culto ao “herói positivo”), permitindo-lhes apresentar melhorias parciais ao seguir com devoção a hierarquia do partido que já detinha a Verdade. Esse discurso condescendente para as massas era muito parecido com o tratamento complacente das classes trabalhadoras por Bernstein, que lhes atribuía o dever, de inspiração neokantiana, do “aperfeiçoamento pessoal” sob a “avançada” liderança social-democrata –, para ele, a corporificação e medida última do que deveria ser emulado.

A terceira razão era a mais importante, tanto para Marx, pessoalmente, como para o projeto socialista revolucionário, em geral. Ela dizia respeito à base real de onde emergiram as afinidades entre as teorias de Hegel e Marx sob circunstâncias históricas determinadas. Isto naturalmente significava que a relação teria de ser caracterizada em termos históricos tangíveis. No entanto, essa caracterização não deveria obliterar, nem mesmo enfraquecer, o significado das afinidades de fundamentação objetiva. A circunstância reveladora de que, após a revolução burguesa de 1848/1849, Hegel se tenha tornado um grande embaraço para sua própria classe só serviu para enfatizar a importância dessa ligação real. A tentativa de Hegel de encerrar arbitrariamente, em seus textos, a dinâmica histórica no ponto central do presente eternizado do capital sob a supremacia colonial europeia (como veremos nas seções 1.2 e 1.3) não podia alterar o fato de que, acima de tudo, ele compreendesse a história como um movimento objetivo inexorável, com uma lógica própria irresistível que não poderia ser atenuada por projetos subjetivos sonhados nem pela correspondente intervenção voluntarista.

Exatamente como Adam Smith, Hegel adotou o ponto de vista do capital, incorporando com grande sensibilidade os princípios fundamentais da economia política de Smith em sua própria magistral concepção filosófica. Todavia, precisamente nos anos mais importantes de sua formação intelectual, Hegel foi também um contemporâneo da Revolução Francesa de 1789 e de todos os levantes sem precedentes históricos que a seguiram – dotados, pela primeira vez na história, de um sentido significativamente global. Assim, ele não poderia deixar de atribuir à categoria dialeticamente definida da *contradição* um lugar de importância central em seu sistema, ainda que tratasse as relações sociais incorporadas nessa categoria de forma extremamente abstrata e idealista, atenuando assim suas implicações explosivas no modo de reprodução sociometabólica do capital. Em muitos dos capítulos adiante, veremos como Hegel enfraqueceu e até aboliu completamente os antagonismos percebidos da dinâmica histórica objetiva em suas sínteses conciliatórias idealistas. O que deve ser enfatizado aqui é a importância do simples fato de que uma filosofia concebida do ponto de vista do capital, em determinado estágio do desenvolvimento histórico, tenha reconhecido os antagonismos históricos objetivos.

A teoria de Hegel foi articulada num momento histórico em que, em consequência da Revolução Francesa, os notáveis representantes intelectuais da burguesia em ascensão tentavam chegar a um acordo com o fato desagradável de que o “Terceiro Estado”, longe de ser homogêneo, estava profundamente dividido por interesses de classe conflitantes. Eles haviam admitido este fato num momento em que ainda realmente acreditavam, no mínimo *esperavam*, que os interesses divergentes de classe identificados viessem a ser solucionados sob alguma força ou “princípio” universalmente benéficos. Não obstante, depois das revoluções de 1848/1849 tiveram de ser banidos para sempre do discurso filosófico legítimo até mesmo a memória distante de tal esperança, e os termos em que sua realização fora teorizada – no caso de Hegel, com referência à postulada superação de interesses egoístas de classe, por meio da ação da “classe universal” de funcionários públicos altruístas, que supostamente compensariam, no Estado idealizado, as determinações inalteravelmente egocêntricas da “sociedade civil”. Mesmo o injustificado postulado hegeliano da “classe universal” foi considerado um exagero, porque involuntariamente admitia a presença de alguns defeitos estruturais na ordem social estabelecida. Foi por isto que no final das contas Hegel teve de se tornar um “cachorro morto” para sua própria classe e sua visão histórica pioneira teve de ser inteiramente abandonada.

Assim, nas controvérsias que o rodeavam, a questão fundamental em jogo não era o significado intelectual do grande filósofo alemão, mas a natureza da dinâmica histórica objetiva que permitiu à burguesia trazer um dia à vida as monumentais realizações de Hegel e, noutra momento histórico, forçou esta mesma classe a destruir sua própria criação. Ainda que uma classe, em razão da mudança de sua situação na sociedade, volte as costas para a própria história, o processo histórico em si, de que a história de qualquer classe particular é parte – e só *parte* – orgânica, não deixa de existir. A defesa socialista do legado hegeliano num sentido historicamente qualificado significou, portanto, concentrar a atenção na dialética objetiva do próprio processo histórico: suas *continuidades na descontinuidade* e suas *descontinuidades na continuidade*. As ideias de Hegel poderiam e tinham de ser preservadas, porque haviam emergido daquela *continuidade* objetiva de relações antagônicas de classe que o projeto socialista tentava dominar à sua maneira. Ao mesmo tempo, o horizonte limitador da visão de Hegel – a “conclusão” a-histórica, marcada pela determinação de classe, de seu silogismo histórico: a ordem sociometabólica eternizada do capital – teria de submeter-se a uma crítica radical, como premissa prática objetiva inevitável, mas de modo algum permanentemente dominante. Isto teria de ser feito para expor o alvo real a ser visado – a necessária *descontinuidade* da mudança estrutural radical, a ser atingida pela superação das relações de hierarquia e dominação além da ascendência histórica objetiva do capital – sem o qual o projeto socialista não poderia dar certo.

### 1.1.2

Apesar das muitas proposições de Hegel, tomadas individualmente, seria bastante equivocado chamar de *otimista* o conjunto do sistema hegeliano. Em *Cândido*, sua novela filosófica, Voltaire já tratava com enorme sarcasmo os proponentes de um otimismo ilimitado, embora seus próprios horizontes tenham sido limitados pelas

ilusões do Iluminismo, que pressupunha a eliminação de problemas pelo poder irresistível da Razão. Quando Hegel começou a escrever já não era possível manter a mesma fé na Razão como faculdade dos indivíduos. Na verdade, Hegel criticava severamente seu grande predecessor, Kant, pela tendência a eliminar importantes dificuldades filosóficas retirando suas soluções do “saco das faculdades”. Assim, em sua própria filosofia, Hegel deu um significado radicalmente novo – supraindividual – à categoria da Razão.

Como já foi mencionado, o que fez uma diferença fundamental neste aspecto, excluindo-se a possibilidade de uma visão otimista sincera das questões humanas na concepção de um grande pensador, foi o fato de Hegel ter sido contemporâneo da Revolução Francesa e suas turbulentas consequências. Ele acompanhou com vivo interesse as primeiras sublevações na França e por toda a Europa em meio às guerras napoleônicas. No momento em que encerrou *A fenomenologia do espírito*, residia em Iena e testemunhou a vitória de Napoleão nos morros vizinhos, comentando que vira o “Espírito do Mundo” realizando seu projeto montado num cavalo. E, mais importante ainda, ele também testemunhou, com razoável capacidade de previsão, a emergência da classe trabalhadora como força política e social independente que, mesmo de forma hesitante, começava a agir em seu próprio nome e não mais apenas como parte subordinada do “Terceiro Estado”.

Entretanto, embora tenha evitado a armadilha do *otimismo acrítico*, Hegel apresentou um sistema de *positivismo acrítico* (Marx) em relação à ordem burguesa. Não importa como tudo aquilo pudesse parecer às pessoas – todas elas, mesmo as que tinham uma posição de “individualidades históricas mundiais” (como Napoleão, seu grande contemporâneo), eram descritas por ele como *instrumentos* nas mãos da Razão/Espírito do Mundo e, por isto, destinadas meramente a levar adiante, de maneira inconsciente, os *designios do Espírito do Mundo*, simultaneamente à perseguição de suas próprias metas limitadas. Daí sua mensagem de que *tínhamos chegado* ao estágio histórico final, além do qual seria inconcebível sequer tentar prosseguir sem autocontradição, pois o que até então fora realizado não resultava de um empreendimento humano limitado, mas era a jornada – prevista desde o início – da autorrealização do Espírito do Mundo, culminando, no plano do esforço humano, na ordem última do *capital permanente universal*.

O contraste com a interpretação de Marx acerca do desenvolvimento histórico em curso não poderia ser maior. A adoção por Hegel do capital como horizonte absoluto insuperável e como a culminação da história do homem e suas instituições concebíveis, coroado pelo Estado “germânico” capitalista (a encarnação do “princípio do Norte” de Hegel), orientou o “positivismo acrítico” do grande dialético para a ordem estabelecida. Um ponto de vista apologético que terminou por prevalecer no sistema de Hegel, apesar da resignação<sup>1</sup> com que ele descrevia o papel da filosofia em

<sup>1</sup> Como expõe o próprio Hegel no Prefácio de *A filosofia do direito*: “Uma palavrinha mais a respeito de dar instruções sobre o que deveria ser o mundo. Em qualquer caso, a filosofia sempre entra em cena tarde demais para isto. Como pensamento do mundo, ela só aparece quando a realidade já foi cortada e secada depois que seu processo de formação se completou. O ensinamento do conceito, e também inevitável lição da história, é que apenas quando a *realidade* está *madura* aparece o ideal

relação aos desenvolvimentos inalteráveis decididos pelo Espírito do Mundo. A adoção desse ponto de vista inevitavelmente também significou uma atitude cega de Hegel em relação à dimensão *destrutiva* do capital como sistema de controle.

Aqui Marx teve de separar-se de Hegel, pois não via o capital como uma *terminação* inalterável do processo histórico, mas como um *movimento dinâmico* que, mesmo com sua aparentemente irresistível *lógica global expansionista*, deveria ser considerado transitório. Portanto, é irônico, para não dizer absurdo, que Marx tenha sido acusado de “otimista com estrelas nos olhos,” um “crente ingênuo” numa “natureza humana” benevolente e (segundo Hayek e outros) iludido pela visão do “nobre selvagem”. Pois, ao contrário de todos os tipos de positivismo acrítico, inclusive aqueles que, tal como a filosofia de Hegel, o projetavam com resignação contemplativa, Marx foi precisamente o primeiro a avaliar as devastadoras implicações do impulso irrefreável do capital para a autoexpansão. Longe de prometer um resultado necessariamente positivo, ele assim expressava, num de seus primeiros escritos, o *perigo mortal* inseparável dos fatos correntes:

No desenvolvimento das forças produtivas surge uma etapa em que se criam estas forças e os meios de inter-relacionamento, sob os quais as relações existentes apenas prejudicam e já não são forças produtivas, mas *destrutivas*. ... No sistema da propriedade privada, essas forças produtivas se desenvolvem de forma apenas unilateral e, em sua maioria, tornam-se forças destrutivas. Deste modo, as coisas chegam a tal situação que as pessoas são obrigadas a apropriar-se da totalidade das forças produtivas existentes, não somente para realizar sua própria atividade mas também *para simplesmente salvar a própria existência*.<sup>2</sup>

Quando Marx escreveu estas linhas em 1845, as forças destrutivas por ele identificadas ainda estavam muito longe do pleno desenvolvimento. Suas diversas obras, que levam o subtítulo de “Crítica da economia política”, representaram a busca de uma força equilibradora com a qual se pudesse deter a destrutiva lógica autoexpansionista do capital e libertar os indivíduos sociais, por sua própria *autoatividade*, daquela *força alienante* que não apenas os controlava, mas, em última análise, ameaçava a própria existência da humanidade.

As forças destrutivas da ordem da produção do capital já não são, em nossos dias, apenas potencialidades ameaçadoras mas realidades onipresentes. Hoje, o

acima e contra o real e que o ideal apreende este mesmo mundo real em sua substância e o acumula para si na forma de reino do intelectual. Quando a filosofia pinta seu cinza em cinza, é porque uma forma de vida *envelheceu*. Pelo cinza em cinza da filosofia, ele *não pode ser rejuvenescido*, mas apenas compreendido. *A coruja de Minerva só abre suas asas na hora do crepúsculo*. Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford, Clarendon Press, 1942, pp. 12-3.

Esta resignação, que limita o papel da filosofia à *contemplação*, era inseparável de uma concepção de história totalmente acrítica em relação ao controle sociometabólico e seu estado político. Vemos isto claramente num trecho da *Filosofia da História* de Hegel:

A filosofia se preocupa apenas com a glória da Ideia que se reflete na História do Mundo. A filosofia *escapa* da desgastante luta de paixões que agita a *superfície da sociedade*, indo para a tranquila região da *contemplação*; o que interessa é a admissão do processo de desenvolvimento pelo qual passou a Ideia em sua realização – ou seja, a *Ideia de Liberdade*, cuja realidade é a *consciência* da liberdade e nada menos do que isso.”

Hegel, *Philosophy of History*, Nova York, Dover Publications, 1956, p. 457.

<sup>2</sup> Marx e Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1975ss, vol. 5, pp. 52, 73, 87.

funcionamento “normal” e a contínua expansão do sistema do capital são inseparáveis do exercício irrestrito das “forças produtivas-destrutivas unilateralmente desenvolvidas” que dominam a nossa vida, não importa quão catastróficos sejam seu já visível impacto e os riscos para o futuro – até bem maiores do que reconheciam os ambientalistas socialistas.

Apesar de todas as recaídas e reveses históricos que tendem a reforçar o “positivismo acrítico”, a tarefa de quebrar o encanto do “capital permanente universal” de Hegel permanece dentro da agenda histórica. O que realmente torna a situação de hoje particularmente grave em relação à época de Marx é que a presente articulação do capital como um sistema global, na forma da acumulação de suas forças repressivas e interdependências paralisantes, nos coloca diante do *espectro da incontrollabilidade total*.

## 1.2 A primeira concepção global – sobre a premissa do “fim da história”

### 1.2.1

O desenvolvimento da consciência histórica está centrado em torno de três grupos fundamentais de problemas:

- 1) a determinação da *ação* histórica;
- 2) a percepção da mudança não como simples lapso de tempo, mas como um movimento de caráter intrinsecamente *cumulativo*, implicando alguma espécie de avanço e desenvolvimento;
- 3) a oposição implícita ou consciente entre a universalidade e a particularidade, visando obter uma *síntese* de ambas, de modo a explicar historicamente eventos relevantes em termos de seu significado mais amplo que, necessariamente, transcende sua especificidade histórica imediata.

Naturalmente, os três são essenciais para uma legítima concepção histórica. É por isto que não basta, de forma alguma, afirmar em termos genéricos que “o homem é o ator da história”, se a natureza da própria mudança histórica não for devidamente apreendida ou se o complexo relacionamento entre particularidade e universalidade for violado em relação ao sujeito da ação histórica. Da mesma forma, o conceito de progresso humano como tal, tomado em separado das outras duas dimensões da teoria histórica, é facilmente conciliável com uma explicação inteiramente a-histórica quando se considera a atuação supra-humana da “Divina Providência” como a força motora das mudanças ocorridas.

Neste sentido, a queixa de Aristóteles contra o texto histórico – quando classificou a historiografia por ele conhecida bem abaixo da poesia e da tragédia, diante de seu caráter “menos filosófico”<sup>3</sup> – está plenamente justificada. Não porque o significado original do termo grego história – derivado de *istor*, “testemunha ocular” – indique o risco de confiança exagerada no ponto de vista limitado de indivíduos particulares que, por participarem dos fatos em questão, têm também um interesse especial em relatá-los de maneira inevitavelmente distorcida. A questão era ainda

<sup>3</sup> Ver Aristóteles, *Poesia*, capítulos 8 e 9.

mais problemática. Dizia respeito à própria natureza do empreendimento do historiador, como algo manifesto na aparentemente insolúvel contradição entre o ponto de partida e a evidência particularistas, da forma como mostrada nas ações registradas, e o “ensinamento” ou conclusão genérica supostamente deles derivado. Em outras palavras, a incapacidade dos historiadores da Antiguidade de dominar as complexidades dialéticas da particularidade e universalidade que implicava a necessidade de permanecer preso no nível do particularismo anedótico. E como, naturalmente, era inadmissível deixar as coisas nesse pé, o *particularismo* anedótico e não filosófico da historiografia antiga tinha de ser diretamente transformado em *universalidade moralizadora*, de modo a chamar a atenção do leitor para o significado geral afirmado.

Por outro lado, a historiografia da Idade Média violava de outra forma a dialética entre particularidade e universalidade, partindo de premissas e determinações bastante diferentes, em relação às quais a “testemunha ocular” da história antiga perdia completamente sua importância. Os sistemas representativos na Idade Média caracterizavam-se pela *obliteração* radical da vitalidade da verdadeira particularidade histórica. Em vez disso, eles sobrepujaram tanto às personalidades como aos eventos registrados a *universalidade abstrata* de uma “filosofia da história” religiosamente preconcebida em que tudo teria de estar diretamente subordinado à postulada obra da Divina Providência, como instâncias positivas ou negativas – ou seja, *exemplificações ilustrativas* – dessa Providência. Assim, segundo santo Agostinho, autor da maior filosofia da história de inspiração religiosa, “na torrente da história humana, duas correntes se encontram e misturam-se: a corrente do mal, que flui de Adão, e a do bem, que vem de Deus”<sup>4</sup>.

A tendência universalizadora do capital permitiu que os filósofos modernos interpretassem os problemas da mudança histórica de maneira bastante diferente. Contudo, a primeira concepção global da história, tentando sintetizar a dinâmica histórica em sua integridade como processo de “autodesenvolvimento”, só apareceu na filosofia de Hegel. Muito além até mesmo de seus maiores predecessores neste terreno, como Vico e Kant, Hegel ofereceu uma narrativa de eventos e transformações reais da história em termos das necessidades subjacentes de uma *história do mundo* que se desenrolava e da concretização da liberdade.

Até onde era compatível com seu ponto de vista social – e somente até aí –, a filosofia de Hegel fez a tentativa mais coerente de satisfazer todos os três critérios da legítima concepção histórica acima mencionada. Ele tentou tornar a história inteligível em relação a uma atuação que *tinha de* empenhar-se para se manter na estrada da “história do mundo” que se desenrolava e que levou ao moderno “Estado germânico”. Dentro do mesmo espírito, para Hegel o tempo histórico não era a sucessão de narrativas detalhadas que falavam apenas por si, nem a concatenação de ciclos repetitivos, mas o tempo de um inesgotável movimento de avanço na realização da ideia de liberdade. Em terceiro lugar, ele ofereceu uma explicação em termos da dialética entre particular e universal, no sentido de que seu conceito de ação histórica não era uma particularidade limitada nem a “Divina Providência” em

<sup>4</sup> Santo Agostinho, *City of God*, Nova York, Image Books, Doubleday & Co., 1958, p. 253.



seu sentido diretamente religioso (o que obscurecia até mesmo as visões históricas progressistas de Vico e Kant), mas sujeitos identificáveis, de nações e povos registrados nas crônicas até “indivíduos históricos do mundo”, como Alexandre Magno, Júlio César, Lutero e Napoleão.

Entretanto, assim como os grandes economistas políticos ingleses e escoceses, Hegel se identificava com o ponto de vista do capital, com todas as suas inevitáveis limitações. Com isso, ele não poderia conceituar a história como algo *irreprimivelmente aberto*. Os determinantes ideológicos de sua posição estipulavam a necessidade de conciliação com o presente e daí o arbitrário *encerramento* da dinâmica histórica no quadro da “sociedade civil” capitalista e de sua formação do Estado. A história poderia ser tratada como aberta, desdobrando-se objetivamente até o presente, mas cujas portas voltadas para a direção de um futuro radicalmente diferente teriam de continuar fechadas.

A necessidade ideológica de justificar tal encerramento da história levou Hegel à identificação de *racionalidade* com *realidade*, de onde poderia derivar a equação de realidade e *positividade*, harmonizada com inevitável resignação. Assim, apesar de suas primeiras intenções, a teleologia semiteológica característica da “sociedade civil” capitalista, em sua reciprocidade circular com o Estado burguês, afirmava-se como último referencial conciliatório – e “ponto final” – do sistema hegeliano. Portanto, não é de espantar que Hegel nos tenha dito que

Na história do mundo, só podemos observar os povos que formam um Estado. Devemos entender que este último é a realização da Liberdade, ou seja, da *meta final absoluta*, que existe *para si mesmo*. Deve-se ainda entender que todo o mérito que possua o ser humano – toda a realidade espiritual –, ele só o possui por meio do Estado. ... Pois a Verdade é a Unidade da Vontade subjetiva universal; e o *Universal* será encontrado no Estado, em suas leis, em seus arranjos universais e racionais. *O Estado é a presença da Ideia Divina na Terra.*<sup>5</sup>

E, como esse Estado idealizado, apesar de suas contradições, subordinou a si mesmo o mundo da “sociedade civil,” todo o constructo poderia ser eternizado sem crítica em nome da “Ideia Divina”, de modo a racionalizar e legitimar a ordem socio-metabólica vigente do capital como absolutamente insuperável.

### 1.2.2

Quando Kant aceitou sem reservas tanto a categoria como os horizontes sociais do “espírito comercial” de Adam Smith, a ordem socioeconômica que os clássicos da economia política expressavam – do ponto de vista do capital – ainda não estava plenamente articulada. Entretanto, na época em que Hegel escreveu a *Filosofia da história* e a *Filosofia do direito*, bem depois da conclusão das guerras napoleônicas e da consolidação da nova ordem social, os antagonismos da “sociedade civil” e seu Estado político estavam por demais em evidência para reafirmar as ilusões e os postulados morais iluministas de Kant, como o “reino da paz eterna” – que, na verdade, foi saudado com risada sardônica pelo próprio Hegel. Assim, a determinação do comportamento do Estado pelos interesses materiais da “sociedade civil” devia ser aceita como o que parecia ser, do ponto de vista da própria economia política. Disse Hegel:

<sup>5</sup> Hegel, *The Philosophy of History*, p. 39.

Em seus súditos, um Estado tem *conexões disseminadas e interesses variados*, e estes poderão ser pronta e consideravelmente prejudicados; no entanto, permanece *inerentemente indeterminável* saber-se quais desses prejuízos devem ser encarados como quebra específica do trato ou insulto à honra e à autonomia do Estado.<sup>6</sup>

Portanto, era o princípio da “indeterminação inerente”, e não qualquer imperativo moral abstrato, que dominava na descrição de Hegel das mudanças e dos conflitos que se desdobravam. Mas nem mesmo o senso mais agudo de realismo com relação à situação existente poderia afastar Hegel do beco sem saída de suas premissas sociais e políticas apologéticas. Tanto em Kant como em Hegel, a principal razão para que a lei determinadora do curso dos acontecimentos históricos de então tivesse de ser conceituada como o mistério de uma teleologia quase teológica foi o fato de que ambos postularam, como premissa indispensável para todas as demais explicações, a permanência da “sociedade civil” e todas as suas contradições.

A difícil fusão dos inúmeros componentes diferentes do processo histórico foi descrita por Hegel com imagens gráficas:

Os Estados estabelecem relações entre si como entidades particulares. Por isso, numa escala mais geral, suas relações são um turbilhão de contingências externas e da particularidade íntima de paixões, interesses privados e metas egoístas, capacidades e virtudes, vícios, força e erros. Tudo isso rodopia em conjunto e, em seu vórtice, o próprio conjunto da ética, a autonomia do Estado, está exposto à contingência. Os princípios dos espíritos nacionais estão inteiramente restritos por sua particularidade, pois é nesta particularidade que, como indivíduos existentes, eles têm sua realidade objetiva e sua autoconsciência.<sup>7</sup>

Ao mesmo tempo, o “espírito do mundo” foi postulado por Hegel como solução para as diversas contradições reais, sem que, no entanto, ele questionasse, mesmo que de leve, o mundo social da “sociedade civil”. Estados, nações e indivíduos particulares eram descritos como “os órgãos e *instrumentos inconscientes* do espírito do mundo que funcionava dentro deles”<sup>8</sup>, e os “indivíduos como sujeitos” eram caracterizados como os “*instrumentos vivos* do que, em substância, é a realização do espírito do mundo e, portanto, estão em acordo direto com aquela realização, embora esteja *oculta* deles e não *seja sua meta nem seu objeto*”<sup>9</sup>.

Desta maneira, havia novamente uma percepção profunda indissolúvelmente combinada a uma mistificação apologética. Por um lado, Hegel admitia que no processo histórico há uma legalidade inerente que necessariamente transcende as limitadas aspirações egocêntricas dos indivíduos particulares. Da mesma forma, o caráter objetivo das determinações históricas foi apreendido da única maneira viável do ponto de vista do capital e sua “sociedade civil”: o conjunto paradoxalmente consciente/inconsciente de interações individuais, efetivamente derrotado pela “astúcia da Razão” totalizadora. Por outro lado, a lei histórica estipulada, descrita não apenas por Hegel mas em toda a tradição filosófica burguesa, tinha de ser atribuída a uma força – fosse a “providência” de Vico, a “mão oculta” de Adam Smith, o

<sup>6</sup> Hegel, *The Philosophy of Right*, p. 214.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 215.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 217.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, p. 218.

“plano da natureza” providencial de Kant ou a “astúcia da Razão” de Hegel – que se afirmava e impunha suas próprias metas *acima e contra* as intenções, desejos, ideias e planos conscientes dos seres humanos. Encarar a possibilidade de um *sujeito coletivo* real como ator histórico – materialmente identificável e socialmente eficaz – era algo totalmente incompatível com o ponto de vista eternizado da “sociedade civil”. Por isto não poderia haver qualquer atuação histórica *transindividual* em tais concepções. Somente uma ação *supraindividual* (consequentemente, também *supra-humana*) seria compatível com o ponto de vista do capital – e com o correspondente “ponto de vista da economia política” –, postulando assim a misteriosa solução das incontáveis contradições da “sociedade civil” fragmentada, sem alterar sua base material. Em outras palavras, a projetada solução hegeliana não visava nenhuma mudança significativa na própria “sociedade civil” existente e inerentemente dilacerada por conflitos.

Assim, apesar dos grandes avanços em detalhamento de Hegel sobre seus predecessores, em sua filosofia da história ele nos ofereceu a condição de destino último atribuída ao “reino germânico”, que representaria o “ponto crítico absoluto”. Pois ele declarou que, naquele reino, o espírito do mundo “apreende o princípio da unidade da natureza divina e da humana, a reconciliação da verdade e da liberdade objetiva com verdade e liberdade que aparecem na consciência e na subjetividade, uma reconciliação cujo cumprimento fora confiado ao princípio do norte, o princípio dos povos germânicos”<sup>10</sup>.

Hegel saudou o progresso sob o “princípio dos povos germânicos” – inclusive os ingleses, que construíam um império, a seu ver, animados pelo “espírito comercial” – como a “solução e reconciliação de todas as contradições”; ele assim resumiu suas afirmações relativas ao que estava em processo de realização:

O *reino do fato* se desfez de sua barbárie e de seu capricho amoral, ao passo que o *reino da verdade* abandonou o mundo do além e sua força arbitrária, de modo que a *verdadeira reconciliação*, que expõe o *Estado como a imagem e realidade da razão*, tornou-se objetiva. No Estado, a consciência encontra a realidade de sua vontade e de seu conhecimento substantivos em um desenvolvimento orgânico.<sup>11</sup>

Hegel muitas vezes protestou contra a intrusão do “deveria” na filosofia. Mas, na verdade, o que seria mais claramente o “deveria” da racionalização do desejo senão sua própria maneira de fazer o desenvolvimento histórico culminar no Estado moderno definido como imagem e realidade da razão?

### 1.3 O “capital permanente universal” de Hegel: a falsa mediação entre a individualidade personalista e a universalidade abstrata

#### 1.3.1

O termo “globalização” entrou na moda nos últimos tempos – mas evita-se cuidadosamente falar sobre o tipo de “globalização” viável sob o domínio do capital. Em vez disso, é muito mais fácil pressupor que, por sua própria natureza,

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, p. 222.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, pp. 222-3.

a globalização não é de modo algum problemática e é realmente uma mudança necessariamente positiva que traz resultados elogiáveis para todos os interessados. É melhor que se deixe fora de qualquer questionamento legítimo o fato de que o processo de globalização, como de fato o conhecemos, se afirme reforçando os centros mais dinâmicos de dominação (e exploração) do capital, trazendo em sua esteira uma desigualdade crescente e uma dureza extrema para a avassaladora maioria do povo, pois as respostas de um escrutínio crítico poderiam entrar em conflito com as políticas seguidas pelas forças capitalistas dominantes e seus colaboradores espontâneos no “Terceiro Mundo”. No entanto, com essa globalização em andamento, que se apresenta como muito benéfica, nada se oferece aos “países subdesenvolvidos” além da perpetuação da taxa diferenciada de exploração. Isto está muito bem ilustrado pelos números reconhecidos até mesmo pela revista *The Economist* de Londres, segundo a qual, nas fábricas norte-americanas recentemente estabelecidas na região da fronteira norte do México, os trabalhadores não ganham mais do que 7 por cento do que recebe a força de trabalho norte-americana para fazer o mesmo trabalho na Califórnia<sup>12</sup>.

Ainda assim, a questão do desenvolvimento global tem, sem a menor dúvida, grande importância e tem estado presente nas discussões teóricas há bem mais de um século e meio. Foi o próprio Hegel quem chamou enfaticamente a atenção para ela, ainda que de forma idealista, em suas duas obras estreitamente interligadas: *A filosofia da história* e *A filosofia do direito*.

Em *A filosofia da história*, depois de examinar o rumo do desenvolvimento histórico do mundo e após definir sua essência como “a necessidade Ideal de transição”<sup>13</sup>, curiosamente Hegel concluiu que “A História do Mundo viaja do Oriente para o Ocidente, pois a Europa é absolutamente o fim da história”<sup>14</sup>. Assim, não há mais transição, pois atingimos “absolutamente o fim da história”, após o que só se pode pensar em ajustes mínimos na ordem do Espírito do Mundo, a que finalmente se chegou. Para Hegel, dizer isto não era uma questão de contingência histórica contestável, mas o próprio “destino da Razão” em si. Ele assim definiu a matéria em discussão:

A investigação sobre o destino essencial da Razão – quando considerada em relação ao Mundo – é idêntica à pergunta: qual é a finalidade do Mundo? E a expressão implica que esta finalidade *destina-se a ser realizada*.<sup>15</sup>

Assim, tinha-se de declarar que o “absolutamente inalterável” domínio colonial europeu do mundo seria forçosamente nada menos que o próprio “destino da Razão”. Assim, tanto pior para os trabalhadores mexicanos que este sublime desígnio do “Espírito do Mundo” lhes tivesse atribuído uma posição eternamente subordinada e pauperizada no grande esquema das coisas. Nada se poderia fazer para remediar isso sem violar as exigências da própria Razão. E nada seria considerado mais censurável do que tentar fazê-lo.

<sup>12</sup> “O México acena, os protecionistas tremem”, *The Economist*, 20 de abril de 1991, pp. 35-6.

<sup>13</sup> Hegel, *The Philosophy of History*, p. 78.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 103.

<sup>15</sup> Id., *ibid.*, p. 16.

Naturalmente, esta era a maneira de Hegel dizer: “*Não há alternativa!*”. No entanto, a questão é: estaremos realmente destinados a viver para sempre sob o encantamento do sistema global do capital, glorificado em sua conceituação hegeliana, resignados – como nos aconselhou ele em sua referência poética à “coruja de Minerva que só abre suas asas com o cair do crepúsculo”<sup>16</sup> – à tirânica ordem exploradora de seu Espírito do Mundo?

Paradoxalmente, a resposta de Hegel teve sombrias implicações para todos os membros das classes inferiores. Se os trabalhadores em condições relativamente vantajosas, situados no estágio histórico “absolutamente final” da Europa colonialista, pensassem que seu destino, a ser tolerado nos termos hegelianos da “*compreensão da racionalidade do real, adaptando-se e resignando-se a ele*”<sup>17</sup>, não era extremamente problemático, eles deveriam sentir-se grandemente decepcionados com o filósofo alemão. Pois foi assim que este descreveu a ordem *interna* – em suas relações externas altamente privilegiadas – da Europa em *A filosofia do direito*:

Por um avanço dialético, *a busca subjetiva do próprio interesse* transforma-se na *mediação* do particular através do universal, com o resultado de que, ao ganhar e produzir para seu próprio gozo, cada homem está *eo ipso* produzindo e ganhando para deleite de todos os demais. *A compulsão* que produz este resultado está enraizada na *complexa interdependência de cada um* em relação a *todos*, e agora ela se apresenta a *cada um* como o *capital permanente universal*.<sup>18</sup>

Deste modo, o “destino essencial da Razão” e o “desígnio final do Mundo”, no sistema hegeliano, terminavam sendo o mundo prosaico do “capital permanente universal” (ou seja, certa maneira de produzir e distribuir a riqueza), que funciona por

<sup>16</sup> Hegel, *The Philosophy of Right*, p. 13.

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 12.

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 129-30. Tradução para o inglês de T. M. Knox.

Ainda que nem sempre, neste particular parágrafo (§ 199), é realmente preferível a versão para o inglês de Knox à mais recente de H. B. Nisbet da mesma obra. (Ver Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 233.) Knox traduz a palavra alemã *Vermögen* – que literalmente significa “riqueza” – por “capital”, ao passo que Nisbet, adotando uma palavra usada por Knox para o mesmo termo alemão em outro contexto, a traduz por “recursos”, no plural. No entanto, o contexto deixa claro que, no § 199, Knox está mais próximo do espírito de Hegel. As reflexões de Hegel sobre o assunto foram grandemente influenciadas pela *Riqueza das nações* de Adam Smith, bem como pelos escritos de Ricardo e outros economistas políticos. No § 200 (onde a tradução de Knox é bastante imprecisa), Hegel se refere explicitamente ao capital como *Kapital*, indicando ao mesmo tempo que a possibilidade de “participar da riqueza geral por meio da própria habilidade” – ou seja, *trabalho* – é determinada pelo *capital* em sua “sociedade civil”. Além do mais, também no § 199 Hegel chama a atenção do leitor para um parágrafo anterior (§ 170), em que está preocupado com o *Vermögen* como “permanente e seguro”, ou seja, com o estabelecimento da propriedade privada sobre uma base “ética”, quando exercida pela família – em oposição às posses sem base ética do “simples indivíduo” (*der bloss Einzelner*) –, procurando assim fundamentar o caráter de classe da propriedade privada em algo “comunal” (*ein Gemeinsames*), ou seja, na *família como tal*, quando naturalmente ele não poderia fazer esse truque de prestidigitação com a ajuda da família *burguesa*. No entanto, em nota acrescentada ao mesmo parágrafo, ele tem de admitir que, embora as formas antigas de propriedade já consideradas permanentes apareçam “com a introdução do casamento”, a família “ética” como base da “propriedade permanente e segura” é bem mais recente, alcançando o nível de sua devida determinação e os meios para sua consolidação apenas na esfera da sociedade civil (*in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft*).

meio da cruel *compulsão* imposta a cada um dos indivíduos, pela “complexa interdependência de cada um em relação a todos”, em nome da “racionalidade do real” e da “realização da liberdade”.

### 1.3.2

Naturalmente, o pilar central desta concepção – a afirmação da “complexa interdependência de *cada um em relação a todos*” – era uma mistificação ideológica: um meio de fechar o círculo da sociedade de mercado, da qual não se poderia fugir. Pois, se fosse realmente verdade que a *compulsão* inseparável da natureza do capital – longe de *universal* e de modo algum necessariamente *permanente* – resultava da complexa interdependência dos *indivíduos como indivíduos*, nada se poderia fazer. Para alterar esta condição, seria preciso inventar um mundo radicalmente diferente deste em que vivemos.

Entretanto, o “avanço dialético” que racionaliza e legitima a conclusão apolo-gética hegeliana é, na verdade, pseudodialético. O *particular* personalista não pode ser mediado pelo *universal* de Hegel, porque este só existe como ficção conceitual, útil apenas para si mesmo. A verdadeira universalidade em nosso mundo realmente existente não pode emergir sem a superação das contradições antagônicas da relação entre *capital e trabalho* em que os indivíduos particulares estão inseridos e pela qual são dominados.

Em Hegel, este problema é resolvido – ou melhor, contornado – com a ajuda de uma dupla ficção. Primeiro, com a ajuda do postulado lógico abstrato que liga diretamente o particular ao universal (inexistente) e convencionada idealisticamente que, “ao ganhar e produzir para seu próprio gozo, cada homem está *eo ipso* produzindo e ganhando para deleite de *todos os demais*”. E, segundo, com a ajuda de uma mudança mistificadora, pela qual ele inverte o significado da compulsão. Depois de inventar completamente seus dois termos de referência – isto é, de um lado, a particularidade *eo ipso* de gozo-produção-harmoniosamente-recíprocos e, de outro, a universalidade com a misteriosa capacidade de eliminar conflitos – e após equiparar o “capital permanente universal” à determinação axiomática da interdependência dos indivíduos entre si, ele tira a *compulsão* de onde ela realmente está: ou seja, dos *imperativos produtivos e dis-*

---

Neste contexto, também é muitíssimo pertinente que, no § 200, além do relacionamento capital/trabalho, como base determinante da participação/parte de uma pessoa no capital permanente universal (ou riqueza capitalista), Hegel só fala sobre o “acidente” ou a “contingência” como fundamentos determinantes, mencionando-os nada menos do que seis vezes em umas poucas linhas. Esta é uma maneira muito conveniente de evitar a questão da *gênese* do sistema do capital descrito. Seja lá o que não estiver explicitamente pressuposto por Hegel como já dado na forma de determinação de “principal não ganho” do trabalho (Knox, p. 130) ou “bens básicos” (Nisbet, p. 233) ou, em alemão, “*eine eigene unmittelbare Grundlage, Kapital*” (“sua devida base direta, o capital”): o importante é que tudo isso não passa de “bens de capital”, que ele procura “descartar” como acidentais e contingentes e portanto, a seu ver, sem nenhuma necessidade de maiores explicações. Essencial, aqui, é que a evidente preocupação de Hegel nestes parágrafos é a modalidade de *produção e distribuição da riqueza*, ou seja, do sistema do capital como um controle metabólico “eticamente fundamentado” da “sociedade civil” e, conseqüentemente, com plena justificativa eternizável como ordem existente *de jure* e não apenas *de facto*. (Mais sobre este problema na seção 1.3.4. p. 69 deste livro.)

*tributivos que emanam do próprio capital, na qualidade de modo de controle sociometabólico historicamente específico.* Desta maneira oculta-se o fato de que o capital é uma *relação de propriedade* – o *meio de produção alienado incorporado na propriedade privada ou estatal* – historicamente criada (e historicamente transcendível) que é contraposta a cada produtor e governa a todos. Em função da mudança hegeliana, a compulsão é convenientemente convertida de opressiva realidade histórica em *virtude* atemporal, com base na condição indiscutível e ontologicamente inalterável de que a raça humana é feita de indivíduos particulares. O que desaparece nesta espécie de “avanço dialético” é a realidade objetiva das classes sociais antagonistas e a subordinação sem cerimônia de todos os indivíduos a uma ou a outra delas. Subordinação que impõe um tipo de compulsão a que todos devem obedecer no mundo real não apenas como indivíduos *particulares*, mas como *indivíduos de uma classe* particular.

Certamente a relação produtiva entre sujeitos trabalhadores particulares (como indivíduos sociais realmente existentes) deve ser mediada em todas as formas concebíveis de sociedade. Sem o que a “totalidade agregativa” dos indivíduos ativos em qualquer tempo determinado na história jamais poderia coalescer em um todo social sustentável. Na verdade, a especificidade histórica de uma forma de mediação dada, através da qual os indivíduos se reúnem em um todo social mais ou menos entrelaçado, por meio de agrupamentos historicamente dados e respectivos corolários institucionais, tem importância seminal. É precisamente esta especificidade mediadora das inter-relações reprodutivas dos indivíduos – praticamente inevitável – que define, em última análise, o caráter fundamental dos diversos modos de intercâmbio social historicamente contrastantes.

O caso é que – não devido às inalteráveis determinações ontológicas, mas como resultado da divisão do trabalho historicamente gerada e mutável, que continua prevalecendo sob todas as formas concebíveis do domínio do capital – os indivíduos são mediados entre si e combinados em um todo social *antagonicamente estruturado* por meio do sistema estabelecido de produção e troca. Este sistema é regido pelo imperativo do valor de troca em permanente expansão a que tudo o mais – desde as necessidades mais básicas e mais íntimas dos indivíduos até as variadas atividades produtivas materiais e culturais em que eles se envolvem – deve estar rigorosamente subordinado: é o imencionável tabu ideológico das formas e estruturas realmente assumidas pela perversa mediação institucional e material sob o sistema do capital que faz Hegel ir atrás do postulado da mediação direta da individualidade particular graças a uma fictícia universalidade abstrata, de modo a extrair dela com miraculosa destreza o “capital permanente universal” como entidade inteiramente des-historicizada.

### 1.3.3

A grande mistificação ideológica consiste na distorção da *compulsão* como o *necessário “dá e toma”* de indivíduos envolvidos na “produção, ganho e gozo” *mutuamente benéfica eo ipso* com base na *plena reciprocidade*. No entanto, numa inspeção mais apurada, encontramos a ausência total de reciprocidade. Para dar um exemplo característico, um “bruxo financeiro” de Wall Street chamado Michael Milken, inventor das “ações sem valor” (os *junk bonds*), ganhava em um ano a importância

equivalente aos salários de 78.000 trabalhadores norte-americanos<sup>19</sup> – e quando se calcula o correspondente número mexicano, as importâncias envolvidas devem ser expressas em rendimentos de bem acima de um milhão dos relativamente privilegiados trabalhadores das novas empresas norte-americanas industriais do norte do México, para não mencionar o resto deste país. Milken “ganhava” importâncias tão astronômicas por atividades inteiramente parasitárias e, como se viu, completamente ilegais, sem produzir absolutamente nada. Deste modo, em vez de reciprocidade ou simetria, na realidade encontramos uma *hierarquia de exploração estruturalmente protegida*. Sob o sistema do capital estruturado de maneira antagonista, a verdadeira questão é a seguinte: qual é a classe dos indivíduos que realmente produzem a “riqueza da nação” e qual a que se apropria dos benefícios dessa produção; ou, em termos mais precisos, que classe de indivíduos deve ser confinada à função subordinada da *execução* e que indivíduos particulares exercem a função do *controle* – como “personificações do capital”, na expressão de Marx.

O constructo hegeliano oferece um modelo insuperável de concepções filosóficas liberais. A necessidade ideológica subjacente consiste na idealização das relações existentes de dominação estrutural de tal modo que se eliminassem seus antagonismos explosivos. Para que se tornem sustentáveis e realmente inquestionáveis, as condições históricas transitórias da particularidade personalista devem ser transformadas em *permanência absoluta*, o que se realiza *por definição* mediante a postulação tanto da inalterável ubiquidade da particularidade personalista – em outras palavras, a obliteração de sua base e sua especificidade históricas, subordinando a ela a totalidade dos indivíduos, sob todas as condições concebíveis, inclusive no futuro – como, com teor ideológico ainda mais óbvio, do caráter universalmente benéfico das interações das particularidades rigorosamente personalistas dentro do referencial do “capital permanente universal”. Ao contrário de alguns de seus predecessores e descendentes intelectuais do século XX, Hegel não amontoa tudo isso sob a categoria da “natureza humana”. Sua solução é bem mais criativa. Da maneira como define seus termos de referência, ele não apenas preserva a substância burguesa – a particularidade personalista – da ordem social do capital, mas também estipula a harmoniosa conciliação de todos os seus constituintes antagonistas para benefício de todos. E assim eleva a imagem eternizada de sua ordem sociometabólica ao plano do direito racionalmente incontestável.

Em uma de suas primeiras obras, Hegel castiga seus predecessores filosóficos por contrabandear para as premissas de seus argumentos as conclusões desejadas. Corretamente, ele critica o procedimento deles pelo qual...

... depois que a ficção do estado de natureza serviu a seu propósito, esse estado é abandonado devido a suas más consequências; isto simplesmente quer dizer que o *resultado desejado é pressuposto*, ou seja, o resultado de uma *harmonização* do que, como o caos, está em conflito com o bem ou com qualquer meta que deva ser atingida.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Devo este cálculo a Daniel Singer.

<sup>20</sup> Hegel, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, University of Pennsylvania Press, 1975, p. 65.



Não obstante, ainda que Hegel não seja culpado de cair nos mesmos pressupostos *específicos*, seu procedimento geral é o mesmo, em relação tanto ao método como à substância ideológica. Também ele pressupõe o “*caos*” necessário da individualidade personalista com suas “más consequências”, como condição inevitável da interação humana, de modo a extrair dele a desejada “*harmonização*” de todo o complexo por meio do “avanço dialético” estipulado, que supostamente deveria emergir da – muito misteriosa – “mediação do personalismo subjetivo” com o “universal” apenas pressuposto.

### 1.3.4

Ao incorporar a economia política clássica em seu sistema como a ciência que extrai os “princípios” fundamentais da massa infinita de detalhes, Hegel apresenta um relato da divisão do trabalho e também da desigualdade. Ele funde meios de *produção* com meios de *subsistência*, bem como *trabalho* com *força de trabalho hierarquicamente controlada* e socialmente dividida. Ao mesmo tempo, e significativamente, a concepção hegeliana também confunde *utilidade* (ou valor de uso como algo manifesto na inerente “finalidade” das mercadorias produzidas para satisfação das necessidades) e *valor de troca* (“a demanda por igualdade de satisfação com os outros”<sup>21</sup>). No mesmo espírito, as características da divisão do trabalho capitalista são deduzidas da ideia do “processo de abstração que efetua a subdivisão das necessidades e dos meios”<sup>22</sup>, em completa harmonia com a universalidade autorrealizadora do Espírito do Mundo, eliminando assim as dimensões e implicações perniciosas do processo de trabalho capitalista. Consequentemente, Hegel diz que “esta separação da habilidade e dos meios de produção de um homem dos de outro completa e torna necessária, por toda parte, a dependência dos homens uns dos outros e seu relacionamento *recíproco* na satisfação de suas outras necessidades”<sup>23</sup>. Daí, convenientemente, Hegel pode deduzir no parágrafo seguinte o mencionado “avanço dialético” que mede a particularidade personalista com o universal pressuposto e transforma a compulsão que emana do capital em virtude eternamente válida. Portanto, não é absolutamente surpreendente que a perversa relação de troca capitalista seja explicada com base no mesmo raciocínio, segundo o qual

Os movimentos *infinitamente complexos* e entrecruzados de *produção e troca recíprocas* e a multiplicidade igualmente *infinita* de meios neles empregados cristalizam-se, devido ao *universal* inerente a seu conteúdo, e separam-se em grupos gerais. Como resultado, o complexo inteiro é organizado em sistemas particulares de necessidades, de meios e tipos de trabalho relativos a essas necessidades, modos de satisfação e de educação prática e teórica, ou seja, sistemas, para um ou outro dos quais os indivíduos são encaminhados – em outras palavras, em *divisões de classes*.<sup>24</sup>

Assim, a dedução hegeliana, com sua mediação imaginária e sua “infinita complexidade” arbitrária e tendenciosamente estipulada (entusiasticamente adotada

<sup>21</sup> Hegel, *The Philosophy of Right*, p. 128-29.

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, p. 129.

<sup>23</sup> Id., *ibid.*

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 129-30.

no século XX por todos os apologistas do sistema do capital e de sua alegada insuperável “modernidade”) termina sendo a racionalização de uma relação estrutural antagonica. Sabendo que pisa em solo não muito firme ao defender a qualquer custo a ordem de coisas estabelecida, Hegel tenta conferir a ela o *status* da mais elevada racionalidade. Descarta, em termos claros, todos os que questionam ou que poderiam questionar a postulada racionalidade absoluta da situação que descreve e diz-lhes que seus argumentos críticos ficam toalmente presos no nível inferior do Entendimento (*Verstand*), incapazes de atingir o sublime domínio da própria Razão (*Vernunft*). Para ele...

... os homens são *desiguais por natureza*, onde a desigualdade está em seu elemento, e na sociedade civil o direito de particularidade está tão longe de anular esta desigualdade natural que ela a produz *sem pensar* e a eleva a uma desigualdade de habilidade e riqueza e até mesmo a uma de realização *moral e intelectual*. Opor a este direito uma exigência de igualdade é uma *tolice do Entendimento*, que toma por real e racional sua igualdade abstrata e seu “dever-ser”.<sup>25</sup>

O que nos poderia levar além das limitações filosoficamente inadmissíveis do mero Entendimento é revelado na sentença que encerra o último parágrafo citado. Este diz que “é a *razão*, imanente ao inesgotável sistema das necessidades humanas, que articula a esfera da particularidade em um *todo orgânico* com diferentes membros”<sup>26</sup>. Naturalmente, esse “todo orgânico” corresponde ao ideal hegeliano de sociedade de classes capitalista. Assim, em nome do próprio *Vernunft* recebemos uma peculiaríssima concepção de “mediação” e de “universalidade”. Os conceitos de Hegel de “mediação” e “universalidade” não poderiam ser realmente mais peculiares e problemáticos do que são, pelo fato de juntos produzirem a proclamada idealidade das *divisões permanentes de classe*, solidificadas e eternizadas como o *todo orgânico* (mais uma premissa sem fundamento, mas bastante conveniente, no venerável espírito de Menenius Agripa). Ao mesmo tempo, a ideia de antagonismo de classe continua a ser um conceito rigorosamente proibido (aparentemente justificado pela premissa que projeta a característica “orgânica” da ordem estrutural dada), pois o conflito como tal deve ser mantido no nível da individualidade personalista na “sociedade civil” burguesa, de modo a que todo o edifício que incorpora o “princípio do Norte” seja erguido sobre ele.

### 1.3.5

Entretanto, o edifício assim erguido está construído de cabeça para baixo, pois, como vimos acima, Hegel usou o mesmo procedimento que ele próprio condenava em outros. Foi construído sobre a *premissa* falaciosa de que a divisão do trabalho, num sentido neutro e técnico, seja a base determinante suficiente de uma especificidade sócio-histórica – a conclusão desejada e eternizada, obtida por meio do procedimento filosófico adotado por Hegel – em vez de demonstrar a característica determinada de um *certo tipo* de divisão social hierárquica do trabalho (que deve ser oculta ao exame, no interesse da absoluta permanência do sistema do capital vigente). Outro dos

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 130.

<sup>26</sup> Id., *ibid.*

principais pilares que apoiam o edifício idealizado de Hegel é construído *pressupondo*, da mesmíssima maneira falaciosa, a instituição *genérica* da troca – ou seja, o simples fato de que uma ou outra espécie de troca mediada deve ocorrer durante a produção e distribuição social – como base explicativa óbvia e suficiente da relação de troca *historicamente singular*.

Assim, uma vez que, não somente Hegel, mas todos os defensores da “sociedade civil” evitam circularmente a questão da *origem* do capital (em outras palavras, sai de foco a dimensão explorativa da *gênese* do capital, gerado pela “apropriação do trabalho alienado”, em permanente *antítese ao trabalho*), o caráter inerentemente *contraditório*, e em última análise explosivo, do conjunto do sistema de capital permanece convenientemente oculto. As concepções burguesas do processo de trabalho, que afirmam a absoluta viabilidade das condições dadas da produção de riqueza, não podem ser perturbadas pela noção da dinâmica histórica e do antagonismo objetivo do relacionamento entre capital e trabalho.

Não é absolutamente por acaso que nenhum sistema filosófico concebido a partir do ponto de vista incorrigivelmente deformador do capital – nem sequer o maior de todos – pode oferecer uma concepção coerente da mediação. A idealização da ordem estabelecida como “racionalidade do real” e a adoção de seus componentes contraditórios como premissas e conclusões necessárias de todo discurso racional resultam, nesse aspecto, em obstáculo insuperável.

As *mediações de segunda ordem do capital* – ou seja, os meios alienados de produção e suas “personificações”; o dinheiro; a produção para troca; as variedades da formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõem-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles. Apenas um exame crítico radical desse sistema de mediações de segunda ordem historicamente específico poderia mostrar uma saída de seu labirinto conceitual fetichista. No entanto, ao contrário, a aceitação sem crítica deste sistema historicamente contingente, mas efetivamente poderoso, como horizonte reprodutivo absoluto da vida humana em geral torna impossível a compreensão da natureza real da mediação, pois as mediações prevalentes de segunda ordem anulam a devida consciência das relações primárias de mediação e se apresentam, em sua “eterna presença” (Hegel), como o ponto de partida necessário que é também, simultaneamente, o ponto final insuperável. Elas produzem realmente uma *inversão* completa da verdadeira relação, resultando em que a ordem primária é degradada e as mediações alienadas de segunda ordem usurpam seu lugar, trazendo consequências potencialmente mais perigosas para a sobrevivência da humanidade, como veremos nos capítulos 4 e 5.

É por isto que, em última análise, o “círculo dialético” hegeliano e o “círculo dos círculos” (para usar as palavras dele) – que pressupõem e idealizam a inalterabilidade da ordem sociometabólica do capital – não podem produzir uma concepção dialética da mediação, apesar de ser esta a meta explícita do grande filósofo alemão. Muito pelo contrário, o “avanço dialético” afirmado por Hegel deve continuar a ser uma ficção conceitual. O *particularismo estruturalmente prejudicado* do sistema do capital, apesar das afirmações universalistas de Hegel, é inimigo absoluto da verdadeira universalidade que poderia emergir a partir da automeiação realmente produtiva dos indivíduos sociais em seu intercâmbio me-

tabólico com a natureza, numa espécie de sociedade radicalmente diferente: uma sociedade regulada pela contabilidade socialista e por um modo correspondente de controle sociometabólico.

O fato de Hegel, como gênio filosófico, perceber e criticar as falácias cometidas por seus predecessores e depois – como se nada houvesse acontecido – continuar a cometê-las repetidamente ele próprio mostra que o que está em jogo não é a intrusão de “falácias lógicas” mais ou menos evitáveis. A persistência teimosa de premissas injustificáveis, que antecipam circularmente as conclusões desejadas, demonstra que as *necessidades sociais* estão funcionando em todas essas concepções de “sociedade civil” burguesa. Mesmo o maior gênio filosófico fica irremediavelmente limitado pela estreita via imposta a ele pelo ponto de vista do capital; terá de pagar um preço alto por sua tentativa inútil de conciliar e harmonizar os antagonismos internos do sistema estabelecido dentro dos confins do que ele visualiza como “absolutamente o fim da história”.

#### 1.4 A revolução sitiada no “elo mais fraco da corrente” e sua teorização representativa em *História e consciência de classe*

##### 1.4.1

Os grandes levantes históricos – como as revoluções inglesa e francesa – estão sempre cheios de tragédias. A Revolução Russa de outubro de 1917 não é exceção à regra. Inevitavelmente, o fato de tal revolução – que visava iniciar a necessária transição do reino do capital para uma nova ordem histórica – ter irrompido, nos estágios finais de uma desastrosa conflagração global, “no elo mais fraco da corrente”, só poderia agravar as coisas, além até mesmo das piores expectativas.

Hoje está na moda tentar reescrever a história, espremendo-a no molde dos fatos mais recentes, como se a Revolução Russa jamais houvesse acontecido. Esse tipo de “historiografia” autocentrada, dentro ou fora da antiga União Soviética, hoje é muitas vezes tentada precisamente por aqueles que, no passado, foram os maiores apologistas da Rússia de Stalin. Eles e seus novos patrocinadores recusam-se a admitir que eventos históricos desta magnitude não podem ser desfeitos pela vontade de se adaptar às contingências políticas do momento. Os ecos de tais levantes históricos fundamentais continuam a reverberar pelos séculos afora; na verdade, mais reverberam quanto mais tempo se evitar o exame de suas contradições intrínsecas no decorrer da prática social e política subsequente. Neste sentido, a Revolução Francesa de 1789 deixou um legado contraditório, pois, se derrubou a velha ordem feudal, ela também pôs em movimento uma série de fatos históricos multifacetados, com suas concatenações positivas e negativas e desafios que persistem até hoje. Foram estes últimos que, passados duzentos anos, nas celebrações oficiais do bicentenário, induziram a classe dominante da França, sob a presidência “socialista” de Mitterrand, a tentar remodelar a memória ainda forte de 1789, de maneira a enterrá-la completamente em nome da eternização de seu domínio. Exercício fútil! Duzentos anos é um prazo muito curto para aplinar a cadeia de montanhas erguida por um grande terremoto histórico e varrer seus vestígios da memória viva.