

**A DIALÉTICA NEGATIVA NO JOVEM MARX: UMA LEITURA
ADORNIANA DA CRÍTICA AO HEGELIANISMO¹**

**THE NEGATIVE DIALECTIC IN YOUNG MARX: AN ADORNIAN
READING OF THE CRITIQUE OF HEGELIANISM**

Facundo Nahuel Martín²

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 11/2019

Resumo: Neste artigo são avaliadas algumas das continuidades e rupturas entre o hegelianismo e os primeiros trabalhos de Karl Marx. Intenta-se mostrar, contra a leitura althusseriana, que a crítica da dialética hegeliana empreendida nos *Manuscritos de 1844* coloca Marx fora de qualquer marco antropocêntrico e de todo primado do sujeito. O recurso ao pensamento de Adorno permitirá precisar alguns elementos próprios de uma dialética negativa na abordagem juvenil marxiana. Essa releitura autoriza, também, a recuperação de certos traços dessa abordagem no contexto filosófico contemporâneo.

Palavras-chave: Materialismo; sujeito; objeto; especulação; crítica.

Abstract: In this article, some of the continuities and ruptures between Hegelianism and the early works of Karl Marx are assessed. Against the Althusserian reading, I will attempt to prove that Marx's critique of Hegel in the *1844 Manuscripts* is independent from any anthropocentric framework and does not presuppose the primacy of the subject. The use of Adorno's thought will make it possible to specify some elements of negative dialectics in the young Marx's approach. This re-reading also enables the recovery of certain traits of this approach in the contemporary philosophical context.

Keywords: Materialism; subject; object; speculation; critique.

Neste artigo, apresentarei uma interpretação do pensamento juvenil de Marx em uma chave não humanista. Tratarei de mostrar que os conceitos nodais dos *Manuscritos de 1844* não comportam, como se interpreta habitualmente, uma carga antropocêntrica ou subjetivista. A crítica à filosofia hegeliana desdobrada pelo jovem Marx já prenuncia uma ruptura com o horizonte de uma filosofia especulativa centrada no sujeito. Para aclarar essa leitura de Marx,

¹ Publicado originalmente em Facundo Nahuel Martín, La dialéctica negativa en el joven Marx: una lectura adorniana de la crítica al hegelianismo. *Diánoia*, México D. F., v. 58, n. 71, p. 53-78, 2013. Tradução do castelhano: Paulo Denisar Fraga, professor de Filosofia da Universidade Federal de Alfenas. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. [N.T.].

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (Argentina) com bolsa do CONICET e pesquisador associado do Centro de Investigações Filosóficas (CIF - Buenos Aires). E-mail: facunahuel@gmail.com

recorrerei ao conceito adorniano de dialética negativa, não ligado à primazia da identidade subjetiva. Esta é, portanto, minha hipótese: a “dialética” original do jovem Marx transcende qualquer relação especulativa entre sujeito e objeto, pelo que já é uma dialética negativa que se instala além do horizonte do antropocentrismo e da totalidade subjetiva. Esta leitura, que retorna à relação entre Marx e Hegel, permite questionar a concepção althusseriana de um jovem Marx antropocêntrico e subjetivista. Da mesma forma, esta revisão (em chave não humanista) da relação entre o jovem Marx e Hegel habilita algumas vias para colocar novamente a vigência possível da abordagem marxiana no horizonte filosófico contemporâneo.

A relação de Marx com Hegel foi, sem dúvida, ambígua. Nas tradições filosóficas e políticas herdadas de Marx, essa ambiguidade foi comumente interpretada a partir da ideia de inversão da dialética. Se indicaria, assim, certa continuidade dialética em uma ruptura com certos elementos do hegelianismo. O pensamento filosófico e social do jovem Marx, como tentarei mostrar, foi produzido a partir de um deslocamento teórico em relação ao hegelianismo. Esse deslocamento, no entanto, não é absoluto, já que Marx continuou valorizando a dialética como uma contribuição incontornável para a sua própria elaboração intelectual. Neste estudo me proponho a avaliar o alcance das continuidades e rupturas entre alguns aspectos do pensamento hegeliano e a obra juvenil de Marx. Sugerirei uma reformulação que transcenda a ideia de uma inversão da dialética como momento fundante do pensamento de Marx. Da mesma forma, o recurso ao pensamento de Theodor Adorno permitirá iluminar algumas chaves desse movimento. Como tentarei mostrar, na relação do jovem Marx com Hegel já operam alguns elementos-chaves do conceito de uma dialética negativa.

A adesão de Marx à dialética foi questionada profundamente no pensamento francês, tanto no marxismo estruturalista quanto nas derivações contemporâneas do pós-marxismo. Louis Althusser apontou que Marx chegou a produzir seu próprio pensamento unicamente em virtude de um deslocamento em relação a Hegel. A pedra angular da crítica althusseriana contra a dialética reside em sua rejeição de toda *primazia do sujeito*. Este conceito se correlaciona, para Althusser, com o de “totalidade expressiva”. Althusser localiza a produção da filosofia *madura* de Marx em um deslocamento simultâneo a respeito do humanismo feuerbachiano e à dialética hegeliana. Inicialmente, Hegel não partiria de uma concepção essencializada de Origem ou de Sujeito (Althusser, 1977, p. 141). Pelo contrário, as categorias dialéticas seriam a “moeda” que se põe em circulação quando se rechaça a filosofia do sujeito e da origem (Althusser, 1977, p. 143). Não obstante, para Althusser, Hegel “mistifica” duplamente a dialética. Em primeiro lugar, porque sua dialética é idealista, isto é, *especulativa*: produz seu

próprio conteúdo no movimento espontâneo de seu autodesenvolvimento. Na dialética especulativa, o sujeito absoluto se desdobra inclusive em sua própria matéria. A Origem, negada como ponto de partida puro, é transfigurativamente conservada como totalidade final do processo (Althusser, 1977, p. 144). Em segundo lugar, a dialética hegeliana procede com figuras mistificadas (a negação e a superação). Sob essas figuras, Hegel compreenderia a realidade como parte de uma *totalidade* cuja essência presente se manifesta universalmente em cada determinação particular (Althusser, 1977, p. 145). A negatividade dialética não seria senão o motor da manifestação do universal no particular que lhe estaria subordinado. A redução da heterogeneidade do real à expressão de um princípio único e a paixão do sujeito por elevá-lo à totalidade produtora seriam, pois, os dois lados da dialética especulativa.

O pensamento maduro de Marx (excluídos os *Manuscritos de 1844*, dos quais trataremos aqui) implica, na reconstrução althusseriana, um deslocamento em relação ao totalismo e ao subjetivismo dialéticos. O Marx maduro, então, abandonaria todo recurso à ideia de uma totalidade produzida especulativamente para considerar o próprio sujeito como um resultado descentrado de um todo social sobredeterminado e desigual.

Similarmente, em vários expoentes da tradição pós-marxista, de grande pregnância no horizonte filosófico contemporâneo, aprofunda-se a continuidade entre Marx e Hegel para mobilizá-la criticamente contra o projeto emancipatório marxiano. O traço principal do questionamento pós-marxista ao pensamento de Marx atribui-lhe uma (suposta) pretensão identificante. Marx, diz-se, estaria preso a um ideal reconciliador sub-repticiamente totalizante, que conduziria a bloquear a conflitividade e pluralidade características da sociedade democrática. Este tipo de crítica a Marx foi desenvolvido paradigmaticamente por Claude Lefort em *A invenção democrática*. Lefort sustenta que, em sua crítica ao Estado e ao direito, Marx lançaria as bases para o totalitarismo, que “tende a abolir todos os sinais de autonomia da sociedade civil, a negar as determinações particulares” (Lefort, 1990, p. 16). Lefort parece estender o questionamento de Althusser à “totalidade expressiva” dialética (atribuída apenas ao jovem Marx) ao projeto marxiano de uma sociedade comunista como tal, enfatizando uma dimensão ética mais do que epistêmica. Lefort não tenta detectar uma *rupture épistémologique* no amadurecimento intelectual de Marx, mas condenar o conteúdo de seu projeto emancipatório como tal. Marx, por ter negligenciado a inerente conflitividade do social, não poderia prover um conceito do político (e dos direitos do homem) compatível com o exercício democrático. A fascinação pela totalidade e a falta de atenção para o caráter irreduzível do particular e do diverso na sociedade poriam o conjunto do projeto revolucionário marxiano na perigosa senda

do totalitarismo.

Em *A democracia contra o Estado*, Miguel Abensour afirma que Marx compartilha com as metafísicas idealistas da Modernidade o pressuposto da centralidade do sujeito. É interessante destacar seu trabalho porque vincula explicitamente o “totalismo” marxiano com o legado da dialética. Para Abensour, se a exterioridade do Estado político pode ser reconduzida para a imanência fechada sobre si mesma de uma democracia absoluta, então o homem pode chegar a ser o sujeito e princípio incondicional de sua existência social. O povo emancipado na democracia que sobreviria no final da revolução social seria “princípio, sujeito e fim” (Abensour, 1998, p. 107) de sua própria vida coletiva. Assim, a crítica marxiana encerraria um “objetivo de reconciliação” exacerbado que implica “uma metafísica da subjetividade, [...] uma negação da exterioridade [...] uma rejeição da alteridade e uma forclusão da finitude” (Abensour, 1998, p. 106). O preço da unidade do *demos* que se origina de si mesmo é a imposição da identidade sobre a diferença na sociedade e, portanto, a negação do conflito. Para Abensour, Marx ergue seu ideal democrático contra as cisões conflitantes da individuação moderna. Para isso apela, no entanto, ao horizonte metafísico da modernidade filosófica: “remete a objetivação política a um sujeito erigido em uma posição de soberania [...] como presença a si” (Abensour, 1998, p. 106). Se a cisão da essência humana no Estado pode ser superada, isso se deve a que para Marx o homem seria originariamente sujeito soberano, pleno e total de sua própria realidade. Para Abensour, por tudo isso, o ideal democrático de Marx está ligado a uma perigosa pretensão de unificação social.³

Em suma, há uma longa corrente de pensamento, dominante sobretudo na França, que interpreta a persistência da dialética no pensamento de Marx como um lastro idealista, antropocêntrico e centrado no sujeito, o que implica uma visão especulativa do social e esconde aspirações políticas totalitárias. Neste horizonte, Althusser procura diferenciar o pensamento maduro de Marx do hegelianismo de sua obra juvenil. O pós-marxismo não se centra em uma ruptura epistemológica e tenta fundar um horizonte filosófico diverso, mas entende que a crise do projeto marxiano original está fundada em boa medida numa insuficiente ruptura com a metafísica idealista e sua centralidade no sujeito.

Neste artigo me proponho a defender uma interpretação diferente da obra capital do pensamento juvenil de Marx, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Tentarei mostrar que é possível recuperar o conceito de *ser genérico* [*Gattungsein*] fora do horizonte de

³ Pode-se encontrar uma crítica similar a Marx em Laclau (2003, p. 50). Veja-se também Laclau e Mouffe (1985) e Laclau (2005). Veja-se, também, a crítica de Rancière (2007, p. 117-ss.) à “metapolítica”.

pensamento do antropocentrismo e da preponderância do sujeito. Desse modo, a ideia de que se tenha produzido um corte epistemológico entre os primeiros escritos marxianos (presumivelmente ligados ao hegelianismo) e os escritos amadurecidos (posteriores às *Teses sobre Feuerbach*) deve ser posta em dúvida. Todavia, fundamentalmente, assim poderia se recuperar o projeto marxiano das críticas pós-marxistas. Reconsiderar a noção marxiana da dialética em uma chave adorniana (como dialética negativa) pode ser útil para tal recuperação.

Abordarei as diferenças entre Marx e Hegel a partir da *relação entre o sujeito e o objeto*. Como tentarei mostrar, algumas categorias elaboradas por Adorno na *Dialética negativa* permitem interpretar quais são os pontos de continuidade e de ruptura entre Hegel e o jovem Marx, contribuindo para esclarecer o significado filosófico da “inversão da dialética”. Nessa interpretação de Hegel, assim como das continuidades e descontinuidades perfiladas por Marx, se seguirá, pois, a elaboração teórica de Adorno e seu peculiar conceito de materialismo filosófico.

Poderá se objetar que, dentro do amplo legado da Teoria Crítica, as referências a Hegel e Marx são numerosas e constantes, pelo que o privilégio concedido a Adorno pode parecer um tanto arbitrário. Basta mencionar *Marx e seu conceito do homem*⁴, de Erich Fromm, ou *O conceito de natureza em Marx*, de Alfred Schmidt, como trabalhos aos quais poderíamos recorrer. Também são importantes as contribuições mais atuais de Axel Honneth, que fazem uma efetiva reapropriação de Hegel (Honneth, 1997), ou o já clássico livro de Herbert Marcuse, *Razão e revolução*. No entanto, sem excluir a legitimidade de mais pesquisas que considerem o problema desde o conjunto da Teoria Crítica, recorrerei de modo privilegiado a Adorno devido a sua insistência na não identidade entre sujeito e objeto que apela a uma leitura “não especulativa” da dialética. Por exemplo, Schmidt manteve uma relação teórica mais definidamente agonística frente ao estruturalismo (ver Schmidt, 1973), enquanto Marcuse se preocupou pouco com o caráter totalizante da dialética hegeliana. A pertinácia de Adorno em torno da gestação de uma filosofia atenta ao “não idêntico”, em contrapartida, o torna particularmente adequado para estabelecer uma discussão crítica com a corrente de pensamento francesa mencionada. Se se pode mostrar (como aqui se tentará) que operam já no jovem Marx algumas das invectivas anti-identitárias da dialética negativa, então pode ser possível dar alguns passos rumo à sua recuperação crítica no contexto contemporâneo. Frente ao estruturalismo marxista e ao pós-marxismo, Adorno é decididamente um pensador dialético

⁴ No Brasil essa obra foi intitulada *Conceito marxista do homem*, pela editora Zahar. [N.T.].

próximo de Hegel; não obstante, Adorno também se distancia do hegelianismo em alguns pontos que, como veremos, são importantes para reinterpretar e recuperar o projeto marxiano no contexto atual.⁵

De acordo com a leitura crítica de Adorno, o materialismo filosófico se emancipa da ideia do primado do sujeito e, especialmente, da ideia de um sujeito absoluto. A especulação, a unidade de sujeito e objeto sob o primado do sujeito, seria posta em questão pelo impulso materialista de se render ao devir da experiência histórica. Ao mesmo tempo, no pensamento de Marx se encontra uma reformulação da dialética em ruptura com o elemento especulativo. Os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* estão impregnados de hostilidade à totalização da experiência histórica e natural sob a primazia do sujeito. Localiza-se aqui uma autonomização do momento negativo na dialética como fundamento da transição ao materialismo marxiano.

A índole diferente do que não é sujeito (a natureza, mas também o outro homem) aparece no pensamento de Marx como algo irreduzível ao desdobramento do idealismo absoluto. A natureza, que na dialética especulativa era um mero momento negativo, uma cisão em si da identidade espiritual que retorna à identidade, é no pensamento de Marx – como tentarei mostrar – a instância nodal e não superável do pensamento. A dialética se resolve assim na mediação de termos heterogêneos, não identificáveis um com o outro, como uma dialética negativa. Desse modo, o sujeito que se realiza na história não tende à especulação, à unidade metafísica com seu outro. Em particular, desta forma a natureza não é reduzida ao espírito, mas permanece autônoma. Isso constitui o giro materialista na dialética, virada para a autonomia do momento negativo, que deixa de ser mera instância de diferenciação do absoluto em vias de ser superada. A hipótese que orienta este trabalho é, pois, a seguinte: a inversão marxista da dialética hegeliana se realiza a partir do abandono do motivo especulativo na relação entre sujeito e objeto e, correlativamente, mediante a autonomização do momento negativo, não idêntico, no seio da mencionada relação.

A leitura adorniana de Hegel: a unidade de especulação e experiência

O conceito adorniano de materialismo filosófico é construído a partir de uma tentativa de crítica interna à elaboração especulativa do idealismo hegeliano. Seu conceito de

⁵ Martin Jay assinalou o caráter distintivo de Adorno na tradição do “marxismo ocidental” em um sentido que reforça a leitura que faço. Veja-se Jay (1984).

materialismo filosófico é contrário à formulação especulativa própria do idealismo absoluto. Se esta parece concreta, atenta ao devir histórico e à experiência, é apenas porque busca reduzir esse devir a um princípio idealista conduzido à hipérbole. A concretude do sistema do idealismo é falsa para Adorno, porque adere às coisas apenas para confirmar a sua redução ao sujeito pensante.

Nesta seção tentarei mostrar, a partir da leitura de Adorno, como Hegel mina a separação (estabelecida pelo idealismo transcendental) entre as condições de possibilidade da experiência e a experiência mesma, elaborando a unidade do sujeito absoluto. Vou me basear para isso na *Fenomenologia do espírito*, especialmente em sua “Introdução”, bem como nos comentários de Adorno expostos em seus *Três estudos sobre Hegel* e na *Dialética negativa*.

Para Adorno, Hegel impugna a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Hegel identifica, segundo Adorno, “a verdade mediada subjetivamente com o sujeito em si, como se o puro conceito do sujeito fosse o mesmo ser” (Adorno, 2002a, p. 131). Na filosofia de Hegel, o sujeito deixaria de ser transcendental (portador das condições puras de possibilidade da experiência) para se tornar absoluto (sujeito que produz, em seu autodesdobramento metafísico, a objetividade). Diante do olhar dialético, o sujeito deve penetrar no interior da coisa mesma que é conhecida, até compreender que ela é em si mesma *para ele* e que existe apenas em função de ser conhecida por ele. O resultado desse movimento, no entanto, vai além de constatar a correlação entre os polos do conhecimento. O resultado da dialética é a transformação da relação entre objeto e sujeito: o sujeito hegeliano não se limita a pensar sobre as coisas, mas também, por seu turno, as produz. A unidade especulativa de sujeito e objeto significa que o sujeito supera a apreensão extrínseca da coisa, chegando a captar seu interior, a compreender que a coisa provém da própria potência geradora do sujeito. Daí que o sujeito hegeliano seja não o indivíduo que se opõe sempre à realidade e resta, portanto, fora da verdade, senão que a substância, a totalidade da realidade que se produz a si mesma como algo autoconsciente.

Na “Introdução” à *Fenomenologia*, Hegel discute a tese de que seria necessário começar por uma crítica das faculdades do conhecimento: “sendo o conhecimento uma capacidade de tipo e alcance determinados, sem a determinação prévia de sua natureza e limites captaríamos as nuvens do erro em vez do céu da verdade” (Hegel, 1994, p. 51). Expressões como esta estão dirigidas claramente contra a posição crítica da filosofia transcendental, que queria, antes de se dedicar à tarefa do conhecimento, inventariar seus limites e condições. Esta filosofia supõe, portanto, uma separação entre o conhecimento e seu objeto, vendo aquele já como um

instrumento (que assim modifica o que conhece ao abordá-lo), já como um *médium* (que se interpõe entre o conhecedor e o conhecido). Em ambos os casos, o criticismo conduz à impossibilidade de apreender a verdade, pois torna o conhecimento um “meio que produz de um modo imediato o contrário de seu fim” (Hegel, 1994, p. 51). Por haver sempre um fator de distorção entre o conhecedor e o conhecido, o objeto se torna em última instância inapreensível, o que resulta escandaloso aos olhos de Hegel. O escândalo se duplica quando o objeto de que se trata é o absoluto. O criticismo acaba por postular que o conhecimento se acha separado do absoluto, ou seja, fora da verdade, mas segue pretendendo alcançar um conhecimento verdadeiro (Hegel, 1994, p. 52).

Frente à concepção criticista, que julga não levar a nada, Hegel defende a unidade entre o conhecimento, a verdade e o absoluto. Declara, então, que “somente o absoluto é verdadeiro ou somente o verdadeiro é absoluto” (Hegel, 1994, p. 52). O saber absoluto, término do movimento dialético, é a compreensão da unidade do conhecimento e seu objeto, ou do absoluto que se autoconhece e se autoproduz ao mesmo tempo.

A separação de sujeito e objeto, ou seja, a separação entre o conhecimento e o conhecido, só seria concebível, para Hegel, fora da consideração fundamental, a consideração do absoluto. Porém, por sua vez, esta consideração é necessária e nenhum conhecimento particular pode escapar a ela. Assim, só é verdadeira em última instância a unidade de sujeito e objeto, a unidade metafísica do conhecimento e o ser, ao passo que a cisão não dinamizada dialeticamente reconduziria ao ceticismo. Na concepção hegeliana, o objeto acaba por se reduzir ao sujeito absoluto e sua onipotência produtiva (insisto, o sujeito do idealismo absoluto deve compreender-se metafisicamente e não é homologável com o sujeito individual). Neste marco, o conceito se revela como a totalidade, como unidade de ser e pensar.

A expressão “idealismo especulativo” manifesta a unidade antes exposta. O termo “especulação” indica a unidade metafísica entre o sujeito e o objeto. Porém, não se trata de uma coincidência que chegou a se produzir contingentemente entre termos diversos. Se o sujeito é o absoluto, o objeto ao qual se dirige não pode ser, pois, outra coisa senão ele mesmo. Para Hegel, existe unidade entre o conhecido (a experiência na qual os objetos se mostram) e o cognoscente (o sujeito com suas categorias). Se os pensasse separados, se enfrentaria ao sujeito uma matéria sensível dada que o tornaria, ao menos, parcialmente passivo e o colocaria fora da verdade interior do objeto. Para um sujeito concebido em termos de especulação, para o sujeito de um saber absoluto, semelhante coisa não tem sentido, se não que, pelo contrário, o interior mesmo da coisa é um sucedâneo do autodesdobramento do saber.

A unidade de conhecimento e objeto, contudo, não é um pressuposto que Hegel assume, mas o fim do movimento que sua obra descreve. No começo, o conhecimento não se manifesta como absoluto. “Seu aparecer – disse Hegel, referindo-se ao saber – não é ainda a ciência em sua verdade, desenvolvida e desdobrada (...). Porém, a ciência tem que se livrar deste aparecer, e só pode fazê-lo voltando-se contra ele” (Hegel, 1994, p. 52). A consciência deve percorrer um caminho para chegar à unidade plena com seu objeto ou ao saber absoluto. Em seu aparecer, em sua primeira manifestação fenomênica, o conhecimento assume uma forma ligada à cisão. Como saber imediato, é um saber do imediato, dos objetos dados à experiência que se pressupõem singulares e independentes da consciência. Em seu autodesdobramento o saber deve, então, negar-se em sua manifestação primeira, voltando-se contra si mesmo enquanto saber do imediato que postula a autarquia de seu objeto singular. Por isso o ceticismo é um momento necessário da dialética (Hegel, 1994, p. 55): a consciência natural que está no ponto de partida deve chegar a se mostrar em sua não verdade para que, sobre os resultados de seu desmoronamento, emerja o saber absoluto.

Em relação com o ceticismo aparece a negatividade que põe em marcha a dialética. O saber verdadeiro só se alcança a partir da exposição da não verdade da consciência imediata. Uma negação do aparecer primeiro do conhecimento está, então, suposta no movimento da consciência para a unidade com seu objeto ou para o saber absoluto. A consciência natural deve chegar a “desesperar” de suas pretensões imediatas de possuir o saber, para que, do seio dessa desesperança, surja o saber absoluto. Assim, “a consciência natural se mostrará apenas como conceito do saber ou saber não real” (Hegel, 1994, p. 54).

A negação dialética, inscrita no movimento da consciência, não é uma negação abstrata cujo resultado seria uma mera niilização de todas as coisas. Pelo contrário, a negação dialética é negação determinada, negação daquilo “de que é resultado” (Hegel, 1994, p. 55). O movimento negativo não o aniquila unilateralmente por inteiro, pois apenas nega uma forma determinada de saber e de objeto (em particular, nega o saber imediato ou natural, que supõe a independência de seu objeto). Por ser negação *determinada*, a negação dialética é também *produtiva*: engendra a cada vez uma forma nova, empurrando o movimento do saber absoluto. O movimento negativo do ceticismo, que conduz a consciência natural a desesperar é, ao mesmo tempo, o movimento pelo que se alcança o saber absoluto ou a consciência realiza sua experiência.

Em suma, para Hegel não existe algo como um conhecimento de coisas por um lado e coisas já conhecidas por outro. O saber, para ele, é em última instância o todo, à medida que

produz finalmente o seu objeto. Se passamos da “Introdução” ao capítulo final da *Fenomenologia*, vemos que, quando chegamos ao saber absoluto, o objeto se mostra como um momento subordinado à consciência que o apreende. “[O objeto] é a exteriorização⁶ da autoconsciência, que põe a coisa” (Hegel, 1994, p. 461). A consciência compreende, finalmente, que o que parecia enfrentar-se a ela como algo independente na coisa, não era senão uma exteriorização dela mesma. Para adquirir determinação e particularização, a consciência necessita expor-se à negação de si. O movimento conduz, então, à reapropriação da coisa pela consciência, que se revela como o que põe a totalidade de suas determinações.

A *Fenomenologia* é, em conjunto, uma *ciência da experiência da consciência*, uma descrição do movimento do saber que se chega a compreender a si mesmo como absoluto. A experiência, aqui, é “o movimento *dialético* que a consciência leva a cabo em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto” (Hegel, 1994, p. 58). A experiência é o movimento incessantemente negativo pelo qual a consciência desespera de seu saber imediato ou natural e ascende trabalhosamente ao saber absoluto. A pretensão do sistema filosófico de apreendê-lo integralmente em uma unidade pensável alcança com Hegel seu máximo ponto: a totalidade sistemática se amplia até abarcar o que tradicionalmente abstraiu, a experiência. Segundo Adorno, Hegel segue verdadeiramente pelo todo: “[Hegel] reivindica, por conseguinte, tanto o haver-se apoderado do espírito em suas experiências interpretativas do mundo como construir a experiência no movimento do espírito” (Adorno, 2002b, p. 66). Hegel pensa de modo *especulativo e concreto* ao mesmo tempo. Especulação (proeminência do elemento intelectual, redução da experiência ao domínio do sujeito) e concretude (atenção às particularidades da experiência, hostilidade à separação entre o pensamento e seu conteúdo empírico) são para ele o mesmo. Para outorgar à ideia já não primazia, mas poder para produzir a realidade, Hegel deveria, ao mesmo tempo, prender o pensamento à realidade. Se os separasse, pondo por um lado as condições de possibilidade da experiência e, por outro, seus conteúdos, de uma parte o sujeito e suas faculdades puras e, de outra, a matéria objetiva amorfa, de uma vez o sistemático e, por outra, o empírico, recairia na cisão da filosofia crítica objetada em sua “Introdução”.

Pelo contrário, para Hegel as condições de possibilidade da experiência não são alheias ao desdobrar efetivo da experiência real: o saber, para poder assenhorar-se da coisa até produzi-la, deve ser ao mesmo tempo incapaz de separar-se dela. Assim, não há conhecimento por fora

⁶ Respeitando-se as traduções de Hegel e Marx que o autor utiliza e segue, verte-se “*enajenación*” por “*exteriorização*” e “*alienación*” por “*alienação*”. O confronto com os originais em alemão indicou que os tradutores utilizados no castelhano se valeram dessa convenção: “*enajenación*” para “*Entäusserung*” e “*alienación*” para “*Entfremdung*”. [N.T.].

do percurso necessário e único da experiência da consciência. Claro que nem por isso o sujeito absoluto hegeliano se inclina ante uma empiria diferente dele: não há, para ele, experiência que não seja ao mesmo tempo sua própria produção. O sujeito, que no criticismo ainda era concebido sob as formas da individualidade e da universalidade abstrata, contrapostas à realidade, devém no pensamento de Hegel a substância mesma do real, o todo.

A crítica de Adorno e o conceito de materialismo

Frente à totalidade do sistema do idealismo, Adorno propõe uma inversão da redução subjetiva que implica uma recuperação parcial, porém crítica, da dialética hegeliana. Esta inversão tem duas faces. Por um lado, para o materialismo adorniano o objeto não pode se reduzir ao sujeito. A matéria sensível não é produzida pelo pensamento, que deve manter por força um momento de passividade. Sujeito e objeto são de índole diferente em sua correlação. Por outro lado, o sujeito carece de pureza, está encharcado de objetividade. O homem devém sujeito do conhecimento e da ação, permanecendo como um ser natural e empírico. Do contrário, o materialismo reverteria em idealismo transcendental. O sujeito não pode assimilar o interior do objeto, nem o contrário. Porém, o sujeito é objetivo: se conforma em um movimento histórico e natural. O sujeito do conhecimento é o sujeito real e empírico, não uma fumaça intelectual pura. A ruptura materialista afirma, por um lado, a irredutibilidade de sujeito e objeto e, por outro, a sua *afinidade* sem identidade. A coisa não pode ser um produto do pensamento nem esgotar-se em seu ser pensado, e o sujeito não é tampouco uma abstração intelectual, senão que pertence ao mundo objetivo.

Explicamos o primeiro. As pretensões do sujeito do idealismo de construir uma totalidade sistemática levam a seu próprio desgarramento total. A contradição imanente à totalidade espiritual torna antinômico o sistema idealista: “a intranquilidade do *ad infinitum* faz saltar o sistema, fechado em si mesmo, apesar de que só a infinitude o torna possível; esta é a razão de que a antinomia de totalidade e infinitude seja essencial ao idealismo. Imita uma antinomia central da sociedade burguesa” (Adorno, 2002b, p. 30). O sistema se ergue sobre o princípio construtivo da razão, a partir do que quer produzir a *empiria*. Como sistema, pretende abarcar o todo, eliminando toda diferença exterior. Deve ser o sistema de todo o real, o princípio de todo fenômeno. Porém, para sustentar o caráter fundante de seu princípio, o sistema deve tornar-se invulnerável fazendo-se absolutamente limitado, estático e fechado em si ante o fenômeno que quer abarcar. Sua contradição interna, seu ser total, estático, fechado e limitado,

o torna ao mesmo tempo dinâmico, aberto, infinito. Neste ponto, Adorno reinterpreta a negatividade incessante do sistema idealista (incluído o hegeliano, cuja totalidade só é possível através de um insolúvel movimento negativo) como signo de um antagonismo irresolúvel entre identidade e não identidade. O sistema pretende abarcar o todo, porém só pode fazê-lo mantendo uma relação perpetuamente negativa com o elemento da experiência, à qual, no entanto, subsume. Se é preciso que a consciência “desespere” do saber imediato para aceder ao saber absoluto, como parece sustentar Adorno, então o próprio saber absoluto se vê contaminado de uma negatividade irreduzível que mina suas pretensões totalizantes.⁷

Para Adorno, o sujeito não pode capturar acabadamente ao objeto, porque ali onde aquele se pretende princípio do sistema, se dilacera completamente. A singularidade da coisa, o componente sensível e imediato do conhecimento, não é redutível à mediação conceitual. Argumenta Adorno: “a lógica dialética (...) respeita no pensamento o que há que pensar, o objeto, incluso quando este não se dobra às regras mentais” (Adorno, 2002a, p. 132). O intento materialista do pensamento consiste em, sobre a base das contradições do sistema idealista, entregar-se ao que é de outra natureza, ao objeto. Isto supõe que a coisa não é em si mesma redutível ao sujeito, senão que permanece diferente. O primeiro momento do giro materialista, em suma, consiste em afirmar a autonomia relativa da dimensão objetiva do conhecimento. O objeto e, com ele, todo o mundo do sensível não podem atenuar-se até expressar a potência hiperbólica de uma subjetividade absoluta que se desdobraria incluso objetivamente. A concretude do idealismo é falsa: depende de sujeitar a experiência à totalidade do pensamento.

Ser materialista é, segundo se disse anteriormente, afirmar a autonomia relativa da natureza e da experiência. Essa autonomia não é, contudo, absoluta; porque não há conhecimento sem componente subjetivo: “por seu turno, a objetividade do conhecimento requer do pensamento, da subjetividade” (Adorno, 2002a, p. 132). Não podemos, é claro, recair pelo giro materialista em um realismo ingênuo. A autonomia relativa do conteúdo empírico não significa que este seja acessível sem a mediação do pensamento. Significa, em vez disso, que essa mediação não pode produzir seus próprios conteúdos. A autonomia da matéria, do objetivo, sensível e natural no pensamento, não exclui um papel constitutivo para o sujeito. Em vez disso,

⁷ Uma leitura contemporânea de Hegel, que o aproxima da abordagem adorniana, pode-se encontrar em Žižek (1992, p. 229): “este poder negativo, desgarrador, que ameaça nossa identidade é ao mesmo tempo uma condição positiva dela”. A diferença principal radica em que Adorno mobiliza a persistência inapagável da contradição contra o caráter programaticamente idealista do pensamento de Hegel, enquanto que Žižek parece desconhecer essa dimensão programática. Assim, embora Adorno admita que “a experiência é a movente contradição de tal verdade absoluta”, agrega imediatamente que “em Hegel, o ser e o fundamento são ‘determinações reflexivas’ do sujeito” (Adorno, 2002a, p. 63), o que dá conta da persistência da contradição de Hegel com seu próprio programa.

a autonomia relativa ou limitada do momento sensível nos põe em guarda contra toda intenção de extremar o poder do sujeito para penetrar no interior dos conteúdos empíricos até ver-se como produtor deles. Enfim, ser materialista, neste primeiro sentido, significa *separar limitadamente* o sujeito do objeto para mostrar a relativa autonomia deste último. Isto, insisto, não equivale a negar o caráter constitutivo que as operações conceituais subjetivas têm na empiria, mas a não atribuir a essas operações um poder omnímodo.

Entrementes, se não se mobilizam em seu momento as afirmações anteriores, o materialismo parece recair em uma sorte de idealismo transcendental. Dissemos que o impulso hegeliano à totalidade subjetiva era excessivo; talvez, então, seria melhor voltar a uma mesurada filosofia dos limites, que dê ao sujeito o que é do sujeito e ao objeto o que é do objeto. Tal coisa não constituiria um giro materialista, mas a troca de um idealismo por outro. O que Adorno não pode aceitar é o formalismo: a determinação conceitual que converte a experiência em objeto para um sujeito não pode ser *pura*. Isso supõe um sujeito transcendental independente da *empiria*, que porta certas condições do conhecimento separadas do objeto. Para sair desta espécie de recaída no kantismo, o giro materialista questiona por sua vez a interioridade pura da consciência. Daí a disputa com o “eu penso”, a “pura identidade” do sujeito kantiano, que se pretende “como algo independente de toda facticidade espaço-temporal” (Adorno, 2002a, p. 24). O caráter aberto ao objeto, passivo e necessitado de um conteúdo dado que manifesta o sujeito transcendental, não basta para acabar de retirá-lo de sua interioridade soberana. Para subverter a partir de dentro o idealismo é preciso, ademais, mover a fronteira entre sujeito e objeto. Adorno sustenta frente a Kant que não só o conteúdo dado como exterior ao sujeito é empírico-objetivo, senão que também o próprio sujeito e as formas que porta o são: “As formas kantianas são uma espécie de dados; assim, pois, no “para nós” que Kant emprega repetidamente (...) se reconhece a referência das formas categoriais precisamente ao existente aludido, a saber, aos homens” (Adorno, 2002a, p. 24).

A operação materialista adorniana consiste em introduzir o sujeito no interior da objetividade. O eu transcendental, então, já não pode separar-se do empírico. A filosofia materialista opera uma “inversão da redução subjetiva” (Adorno, 2002b, p. 163). Ali onde o eu pretende abstrair-se da facticidade para fundar suas próprias categorias puras, “o esquecido persegue o sujeito como um castigo”. Assim, “a reflexão gnosiológica se contagia desse caráter objetivo, de cuja ausência lhe apraz tanto extrair superioridade sobre o âmbito do fático” (Adorno, 2002b, p. 26). O materialismo de Adorno supõe que em toda operação abstrativa perdura aquilo que se abstrai, de modo que a objetividade expulsa do sujeito do idealismo se

conserva inconscientemente nele. Para Adorno, o sujeito não só é incapaz de superar sua diferença com o objeto, senão que também *pertence ao mundo objetivo*. Ele mesmo, como sujeito, se constitui objetivamente. A segunda face do giro ao materialismo é, pois, a interpretação da subjetividade em termos histórico-materiais. “O que media os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os pré-forma e concebe, quanto a objetividade heterônoma ao sujeito após o que este possa experimentar” (Adorno, 2002a, p. 158). O sujeito não pode produzir sua experiência, porém tampouco permanece indiferente frente a ela. A outra face do primado materialista do objeto consiste, pois, na mediação do sujeito pela objetividade. O sujeito, em resumo, é o homem real que vive na natureza e na história e não um sujeito puro. Este breve inventário das ideias de Adorno nos fornece os lineamentos de um conceito de materialismo útil para compreender o significado da dialética negativa. Agora passaremos a rastrear em Marx este mesmo giro materialista.

Os Manuscritos de Marx I: dialética e natureza

Busquemos agora, a partir do anteriormente disposto, os lineamentos de um giro materialista nos *Manuscritos* de Marx. Este giro tem, como se disse, duas faces: por um lado, a impossibilidade da redução do objeto à subjetividade; por outro, a recondução do sujeito à objetividade histórica e, inclusive, natural. O primeiro aparece em Marx na refutação da especulação hegeliana (no último manuscrito) e na impossibilidade de que o homem viva em unidade imediata com sua práxis (especialmente nos manuscritos sobre o trabalho alienado e sobre o comunismo e a propriedade privada). A hostilidade à especulação (que Marx identifica com a *abstração*) se refere, precisamente, à impossibilidade de reduzir a objetividade ao movimento autoprodutivo da consciência. A caracterização do ser genérico como atividade livre e consciente envolve, por sua vez, a impossibilidade de que o homem coincida imediatamente com sua práxis. Essas duas impossibilidades são correlatas: a negação do sujeito absoluto supõe a inabilidade histórica para aceder a uma identidade plena com o mundo objetivo. Ao mesmo tempo, o giro materialista tem outra face, a recondução objetiva do sujeito. O sujeito que se produz e aliena na história não se esgota para Marx no pensamento ou na interioridade da consciência. Trata-se, em vez disso, do *homem real*, preso às forças naturais e sociais. O sujeito, para Marx, tem duas características centrais. Primeiro, é um existente sensível, tanto porque se relaciona com o mundo natural como porque ele mesmo é corpóreo, natural. Segundo, é histórico, cria no desdobramento de sua atividade produtiva as condições

de sua própria vida. A naturalidade e historicidade inerentes ao ser humano o devolvem ao pertencimento objetivo do qual a especulação parecia arrancá-lo.

Começamos, então, analisando a maneira como Marx interpreta a impossibilidade para o sujeito de reduzir a objetividade à potência dele mesmo. Marx critica que Hegel começa sua dialética na abstração, “no infinito, no universal abstrato” (Marx, 2004, p. 188), para logo postular o “real, sensível, concreto, finito, particular” e, finalmente, superar esse real em uma nova abstração e infinitude. Para Marx, *abstrato* se opõe, antes que a *concreto*, a *sensível*, *natural*, *objetivo*, *particular*. Marx opõe o abstrato e o real-empírico. Para Hegel, o saber absoluto não é uma abstração, mas o mais concreto, porque alcançou a unidade com seu objeto. Marx, porém, vê nele a abstração mais profunda, porque tal unidade supõe que a objetividade enquanto sensível-natural, enquanto o outro do pensamento, é superada em seu ser-outro e reconduzida ao pensamento.

O núcleo da dialética negativa de Marx está no deslocamento frente ao saber absoluto. “O principal é que o objeto da consciência não é outra coisa do que autoconsciência” (Marx, 2004, p. 194). O objeto, na *Fenomenologia*, é postulado pela autoconsciência como alienação de si, como o negativo. A vitória sobre a exteriorização é, então, o retorno a si da autoconsciência, que supera seu ser outro ou a coisidade. O objeto é, pois, o negativo, a autoconsciência exteriorizada, porém também tem um significado positivo, que radica em sua nulidade ou em seu ser superado (Marx, 2004, p. 195, 196). Assim, todo o movimento da consciência é um retorno a si desde a exteriorização no objeto. Contra essa redução subjetiva, Marx sustenta a impossibilidade de reconduzir a natureza à consciência, atacando tanto o ponto de chegada quanto o ponto de partida hegelianos. Contra o sair de si e retornar a si da especulação, arvora a autonomia do momento negativo, isto é, a afirmação do ser sensível como instância irreduzível à atividade especulativa.

Com isso passamos à outra face da inversão da dialética: Marx não parte de um saber absoluto que postula como seu outro a objetividade, mas da posição intra-objetiva do sujeito humano. “O homem real, corpóreo, que está sobre a terra firme e completamente redonda, que inala e exala todas as forças naturais, postula suas capacidades essenciais reais, objetivas” (Marx, 2004, p. 197). A atividade humana não é a atividade pura da consciência, mas a “atividade objetiva (...), a atividade de um ser natural objetivo” (Marx, 2004, p. 198). Para Marx é abstrato partir da ideia como algo puro que está em si mesmo. De igual modo, o conceito de um saber absoluto que supera a objetividade é igualmente abstrato à medida que sai da determinação real e sensível do pensamento.

As duas faces da dialética negativa se correlacionam nas objeções de Marx a Hegel. O ponto de partida para Marx é o homem como ser sensível, real e objetivo. Uma vez que nos transferimos a esse ponto de partida, não é possível aspirar à totalidade especulativa: o homem, enquanto ser objetivo, é forçosamente um ser necessitado de seu outro. “O homem é imediatamente um ser natural (...); o homem é, como ser natural, corpóreo, sensível, passivo, condicionado e limitado” (Marx, 2004, p. 198). Só a abstração especulativa pode sonhar com um sujeito que seja atividade absoluta. O sujeito real e empírico é tanto ativo como passivo: desdobra suas capacidades essenciais sempre em relação a outro, com um objeto exterior diferente dele. Um ser natural é aquele para o qual “os objetos de seus impulsos existem fora dele” (Marx, 2004, p. 198). Um ser que não tem outra natureza fora de si mesmo não é um ser objetivo. Ser objetivo é ser para outro; portanto, nenhum ser objetivo pode ser o todo. Um ser natural é um ser que é objeto para outro ser, um ser que tem “sua natureza fora de si” (Marx, 2004, p. 199). Só um ser não objetivo, um ser identificado com o pensamento puro, poderia pretender abarcar a totalidade do real. “Imaginemos um ser que nem é ele mesmo objeto, nem tem um objeto. (...) seria o único ser, estaria isolado e só”, porque “enquanto tenho um objeto, este objeto me tem a mim como objeto” (Marx, 2004, p. 199). No entanto, “um ser não objetivo é um não ser” à medida que “é um ser irreal, não sensível, unicamente pensado, (...) só imaginado” (Marx, 2004, p. 199). O que na dialética especulativa era um momento negativo no retorno a si da autoconsciência, é para Marx o coração da dialética: o ser objetivo, natural, sensível. O sujeito, justamente porque é também natural-objetivo, é sempre um ser necessitado da realidade exterior. Não pode reconduzir o objeto ao nível de sua autoprodução pura, porque ele mesmo compartilha com aquele sua natureza.

Os *Manuscritos* de Marx II: ser genérico e história

Destarte, o homem tem uma existência tanto natural como histórica: “o homem não é só um ser natural, mas um ser natural humano; isto é, um ser que é para si mesmo, portanto um ser genérico” (Marx, 2004, p. 199). Até agora consideramos a vigência de uma dialética negativa em Marx desde uma perspectiva sob a qual o homem não tem especificidade nenhuma na natureza. Isso já nos permitiu compreender o giro materialista nos termos do próprio Marx. Nos falta, porém, elaborar esse giro desde o ponto de vista da gênese da *história humana*, o “ato de origem” (Marx, 2004, p. 200) do homem. Porque a natureza não está disponível imediatamente para o sujeito humano, nem subjetiva nem objetivamente. Pelo contrário, o

homem se vincula com ela mediadamente, isto é, como um *ser genérico*.

Desde o ponto de vista do ser genérico humano também se ratifica o giro materialista. A inerência objetiva da subjetividade significa neste caso que o sujeito humano é sua própria existência social, de modo que se constitui como tal objetivamente. Não se trata tanto de que o sujeito de conhecimento possui também um corpo que o torna inerentemente natural, como no manuscrito dedicado a Hegel, mas de que o homem *se subjetiva na interação social*. Porém, além disso, o homem sempre se enfrenta nessas relações com o que lhe é diferente. O sujeito situado no meio da história não pode chegar a totalizá-la como absoluto porque o traço invariante que se realiza na objetivação histórica, a produção conforme o universal, não lhe permite coincidir com o objeto.⁸ A práxis genérica humana é um pôr a distância e mediatizar o *dado*. Opera sempre, portanto, com um material objetivo que não produz por si mesma. As duas faces da inversão da dialética, a imanência histórica da subjetividade e a impossibilidade de reduzir o objeto ao sujeito, portanto, se confirmam também na relação com o ser genérico. Para explicar isso, primeiro caracterizarei brevemente os conceitos básicos da antropologia marxiana.

Mas concebe o homem como um ser genérico, que se vincula consigo mesmo e com o mundo através do universal. “O homem (...) se relaciona consigo mesmo como com o gênero atual e vivo, porque se relaciona consigo mesmo como um ser *universal* e, por isso, livre” (Marx, 2004, p. 111). O ser genérico não é outra coisa que o ser *consciente*, o ser que é “para si” ou que produz sua vida transcendendo em cada caso o imediato. Para Marx, a capacidade para superar o imediato separa o homem do animal. “O animal produz somente sob a coação da necessidade física imediata, enquanto que o homem produz também livre da necessidade física, e só produz verdadeiramente quando está livre dessa necessidade” (Marx, 2004, p. 113). Posto que o homem tem uma atividade vital *consciente*, esta “não é uma determinação com a qual coincida imediatamente” (Marx, 2004, p. 112). A não coincidência imediata do homem com sua prática implica a impossibilidade de assimilar o objeto até o fundo.

O caráter negativo ligado à universalidade da práxis humana pode se esclarecer recorrendo novamente ao começo da *Fenomenologia do espírito*. Na “Certeza sensível”, Hegel sustenta que mesmo a forma mais simples da consciência humana, a consciência do *isto*, o objeto singular dado imediatamente à experiência, é uma consciência do universal. O *isto* singular se dá sob a dupla determinação do *agora* e do *aqui*, que o ancoram à imediatez.

⁸ A leitura adorniana de Marx que aqui propomos se diferencia especialmente da interpretação de Lukács (1985), para quem o proletariado deveria se realizar como “sujeito-objeto idêntico” da história.

Podemos dizer, por exemplo, se perguntarmos pelo *agora*, que “o agora é a noite”, dando conta desta determinação singular. No entanto, decorrido um tempo, cessa a noite e sucede o dia, sem que por isso deixe de ser *agora*. O *agora* e o *aqui* revelam então sua universalidade: “O *agora* mesmo se mantém, sem dúvida, porém como algo que não é noite; e do mesmo modo se mantém com respeito ao dia que agora é como algo que não é tampouco dia ou como algo *negativo* em geral” (Hegel, 1994, p. 64-65).

O universal, nos ensina Hegel, tem o caráter da mediação e do negativo. Universal é aquilo que é por meio da negação do singular, que não é “isto nem aquilo”, mas que perdura através da desaparecimento de todos os “estes” e “aqueles” que o instanciam. Quando Marx fala de que o homem produz “universalmente”, ele se refere, pois, a que sua atividade possui uma dimensão negativa, extática. O paradoxo da universalidade é que alcança sua própria permanência através da negação do singular. Universal é o permanente, porém perdura através da sucessão dos momentos singulares dos quais é a permanência. Assim, há na constituição da universalidade um elemento de distanciamento ante o dado imediatamente. Quando Marx caracteriza a práxis humana como universal está, em suma, apontando para esse caráter negativo ou extático que a atravessa. Claro que há uma diferença entre Marx e Hegel: o segundo mobiliza o negativo como degrau na ascensão do saber imediato ao absoluto. Marx, pelo contrário, não crê que a dimensão sensível do conhecimento possa ser superada, se não que esgrime a caracterização negativa da universalidade para respaldar a irredutível outridade da coisa frente ao conceito. O que em Hegel corrobora as pretensões absolutas da autoconsciência, em Marx as frustra. Posto que pensar conceitualmente o objeto é pô-lo à distância ou concebê-lo no que o transcende e nega, então o pensamento e a coisa não podem se identificar nunca. Pensar universalmente, devir consciente, implica a impossibilidade da coincidência de sujeito e objeto no marco de uma dialética negativa.

O que constitui a práxis humana é, por conseguinte, a negação ou mediação do imediato, a tomada de distância a respeito dos conteúdos sensíveis, quer estes se refiram ao mundo circundante ou ao próprio corpo. Há uma correlação entre a capacidade de conceber o dado à luz da universalidade do pensamento e a capacidade de transcendê-lo *na prática*, transformando o mundo para viver nele. O homem pode se independizar da coação da necessidade física imediata, o que não significa ignorá-la, mas *retardar* sua satisfação. A universalidade pensante não é, logo, senão um momento do “metabolismo” do homem na natureza. As relações concretas que os homens estabelecem entre si e com a natureza são o modo histórico como produzem sua vida. O ser genérico como ser consciente não é, em suma, mais do que a

capacidade que o homem tem de transformar a natureza e, desse modo, criar sua própria história.

Agora, porém, é o ser genérico humano, caracterizado pela atividade livre e consciente, uma essência invariável? É preciso compreender o genérico à luz do histórico. Dissemos que a condição genérica humana consiste na mediação do imediato. Porém, ao mesmo tempo, o *modo* que assume a mediação, a ordem social específica sob a qual o homem se constitui em sujeito, é historicamente variável. A história é, para Marx, o vir à luz do ser genérico humano. Não é uma essência transcendente que subjaz à história humana, mas, pelo contrário, é a atualização mesma dessa história. Diz Marx referindo-se ao homem: “O íntegro movimento da história é, pois, como seu autêntico ato de geração – o vir à luz de seu ser empírico –, também para sua consciência pensante o movimento sabido e concebido de seu devir” (Marx, 2004, p. 142). O ser genérico é a atualização social das capacidades humanas. “Para o homem em sociedade, a realidade objetiva se converte sempre em realidade das capacidades essenciais humanas, em realidade das próprias capacidades essenciais do homem” (Marx, 2004, p. 148). O homem não permanece inalterado em sua existência social, haja vista que seu ser genérico reside nessa existência. Ao objetivar suas capacidades, ao produzir seus objetos e produzir as relações sociais sob as quais esses objetos são apropriados, o homem objetiva, realiza, seu próprio ser. O homem é o que produz, é sua produção ou seu próprio ser histórico. Por isso, “a indústria não é senão o livro *aberto das capacidades essenciais do homem*” (Marx, 2004, p. 150).

Não há para Marx uma essência humana oculta atrás da história, senão que o homem constitui sua essência na imanência das próprias relações sociais. Antes dissemos que a condição genérica da práxis humana radica na mediação do imediato. Com isso constatamos o que Marx considera uma *invariante* de toda atividade cultural. Essa invariante, porém, remete eminentemente à história humana, não a transcende, porque o problema não é que o homem simplesmente habite na negação universal ou mediatize sua sensibilidade, e sim como, sob quais relações sociais ele o faz. O problema do homem é de que modo histórico constitui seu ser genérico, sua produção e sua práxis.

Podemos reformular o anterior de outro modo: o homem não só produz história, mas é também produzido por ela. Sem essa tese adicional Marx não seria um materialista. Que o homem seja produzido pela história implica que exerce o trabalho da mediação ou da negação no seio de uma corrente coletiva que por sua vez o cria como sujeito. O trabalho da mediação está socialmente condicionado, inclusive socialmente constituído. Assim, a invariabilidade constatada em torno da mediação do sensível na cultura não é, para Marx, o central. O central

é de que modo concreto os homens realizam essa mediação, que relações contraem entre si, ou seja, como se constitui sua subjetividade. O sujeito humano se forma no processo interativo da sociabilidade; portanto, é um sujeito prático, histórico, *objetivo*.

Em suma, Marx associa a capacidade intelectual para tomar distância do dado na experiência e na capacidade prática para transformar a natureza. Porém – a seu critério – o homem não só modifica o mundo circundante, senão que ao fazê-lo cria a história, que por sua vez o condiciona como sujeito.

Podemos referir Étienne Balibar, um pensador da órbita althusseriana, para referendar esta leitura do jovem Marx. Ele assinala que a essência humana não é uma propriedade inerente ao indivíduo singular, e sim a trama das relações sociais na qual os homens se tornam sujeitos (Balibar, 2006, p. 32-35).⁹ Em resumo, a capacidade para transcender o dado imediatamente à experiência não é ela mesma uma potência estática, mas que se realiza historicamente.

Agora nos falta a segunda determinação da inversão da dialética. Por que o sujeito que pertence à história não pode devir nela sujeito-objeto idêntico, sujeito absoluto, ainda que seja numa forma secularizada? Primeiramente, porque a atividade do homem não se realiza em si mesma, mas em relação com a natureza. A natureza é, para o homem, seu “corpo inorgânico”. Assim, aparece como meio de vida imediata que lhe garante a subsistência, porém também e antes de mais como “matéria, objeto e ferramenta de sua atividade vital” (Marx, 2004, p. 112). O homem realiza seu ser ao elaborar um mundo objetivo que se lhe enfrenta livremente como algo que lhe é diferente. Não coincide imediatamente com sua prática porque esta em si mesma é um pôr à distância, um fazer extático ou negativo. Toda prática vital humana necessita, por isso, de um objeto sobre o qual exercer-se, um objeto do qual apropriar-se. A produção humana como atividade negativa se realiza em relação com a natureza. Logo, a natureza é para o homem sua própria vida e realização. “A natureza aparece como a obra e a realidade do homem” (Marx, 2004, p. 113). Explicarei mais profundamente isso. O homem que produz sua vida se apropria de uma parte da realidade porque se vincula com os objetos que lhe são dados em termos de suas próprias capacidades (sociais e naturais ao mesmo tempo). Mais uma citação:

Para o homem social a realidade objetiva se converte sempre em realidade das capacidades essenciais humanas, em realidade humana e, por isso, em

⁹ Balibar se refere principalmente a textos posteriores às *Teses sobre Feuerbach*, ou seja, que segundo a leitura althusseriana estão numa relação de ruptura epistemológica com o humanismo dos *Manuscritos*. No entanto, creio que é possível atribuir ao jovem Marx, sem violentar seu texto, a tese segundo a qual a essência humana é a própria práxis histórica. As várias citações dos parágrafos anteriores mostram suficientemente que para Marx o ser genérico é sua própria atualização histórica.

realidade das *próprias* capacidades essenciais do homem, todos os *objetos* se convertem em *objetivação* de si mesmo, em objetos que realizam e confirmam a individualidade do homem (Marx, 2004, p. 148).

Ao apropriar-se de um objeto, o homem o põe em relação com suas faculdades, o torna um objeto seu ou um objeto no qual ele mesmo se realiza. A apropriação humana, não obstante, se distingue da mera *posse*. Um homem pode apropriar-se de um objeto que, no entanto, permanece distinto e distante dele e, para fazê-lo, não necessita possuí-lo nem violentá-lo. O homem que se apropria da natureza – ou de outro homem – é o que se realiza neles, não o que os possui ou os consome, mas o que desdobra suas capacidades intrínsecas em relação com eles. E esta realização pode ocorrer mesmo que o ser humano não seja ativo frente ao objeto, mesmo quando padeça frente a ele:

A apropriação da realidade humana, sua relação com o objeto, é a colocação em prática da realidade humana; é, por isso, tão múltipla quanto são as determinações do ser e das atividades humanas; ação humana e paixão humana, visto que a paixão, humanamente concebida, é um autodesfrute do homem (Marx, 2004, p. 146).

O ser genérico, mediante a universalidade do pensamento, desdobra uma atividade apropriadora sobre o mundo. Por isso o percorre um elemento negativo, de tomada de distância frente ao sensível. Esse elemento negativo dá conta da exterioridade ou da diferença radical do objeto perante o homem. Mas, além disso, a apropriação humana não reduz o distinto na coisa à identidade do sujeito apropriador. Pelo contrário, nessa distância, frente a alteridade de seu objeto (com a carga de passividade que impõe), o homem também se realiza. A passividade e a negatividade dão conta de que a natureza, sempre posta em relação com a práxis humana, é contudo radicalmente diferente do homem. Logo, o sujeito não pode se realizar na história como algo absoluto, senão que produz seu ser histórico sempre em relação com o que é diferente. O “momento negativo”, o ser natural relativamente autônomo, não pode, pois, ser superado. Assim, o sentido mesmo da negatividade se transfigurou. Se em Hegel o negativo se identifica com o aparecer-outro ou momento de exteriorização da substância-sujeito, no pensamento de Marx o negativo é uma força que atravessa toda a atividade humana, pois é constitutiva do ser genérico à medida que este se vincula mediatamente com o ser imediato. A apropriação humana da natureza se ergue, para Marx, sobre a base do objeto relativamente independente e encerra um momento de passividade frente a ele (por mais que esse momento não possa separar-se do elemento subjetivo ativo).

Conclusões

Na análise precedente procurei mostrar em que consiste o giro materialista do pensamento marxiano. Esse giro materialista informa o caráter insuperavelmente negativo da dialética marxiana. Esta dialética, cujo conceito se elaborou a partir de Adorno, repousa sobre dois pilares: a recondução do sujeito ao interior da objetividade tanto histórica como natural, e a simultânea impossibilidade de reduzir o objeto à autoprodução pura do sujeito. Por um lado, o sujeito é ele mesmo objetivo, sensível. Para o materialista, não há separação entre um sujeito *empírico* intramundano-fenomênico e um sujeito *puro* abstrato e exclusivamente cognoscente. Mas também, como afirma Marx em “Propriedade privada e comunismo” e em “O trabalho alienado”¹⁰, o homem enquanto *ser genérico* não só pertence à natureza, mas também se cria em sua própria história. A ação orientada por fins e mediada pelo pensamento conceitual (o “produzir universalmente”, o *ser genérico*) permite ao homem transformar a natureza que o rodeia – e à qual pertence – gerando a história. Porém ele mesmo não permanece indiferente à história que produz, porque seu ser genérico não é uma propriedade universal e abstrata inerente a cada indivíduo. O ser genérico humano, como potência que gera a história, se realiza em suas objetivações. O sujeito, por conseguinte, se configura na trama histórica mesma. Assim, também desde o ponto de vista do ser genérico, o sujeito forma parte da objetividade, neste caso histórica, produzida humanamente. Por outra parte, o homem é incapaz de incluir seu objeto em uma totalidade produzida por ele mesmo. Como ser natural, é sempre um ser para outro: ser natural é ser em relação com outro que me tem a mim por objeto. O sujeito está entrelaçado profundamente à finitude e à determinação da existência empírica, o que nega a ele toda capacidade de absorver a totalidade. Ao sujeito real-empírico está vedada a identidade especulativa com a coisa. Como ser genérico, ao mesmo tempo, o homem produz sua vida em uma relação negativa ou transformadora com respeito à natureza exterior. Assim, se vincula sempre com a objetividade que ele não pode produzir por si só, visto que ela lhe é em parte dada. O ser genérico transforma a natureza, não a cria. O objeto natural, então, permanece irreduzível ao sujeito mesmo por meio das apropriações que este efetua e mesmo quando só se acede ao objeto natural pela mediação da atividade apropriadora.

Em resumo, não há nos *Manuscritos* lugar para a ideia de um sujeito absoluto, que possa

¹⁰ Referências do autor aos títulos de duas seções dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx. [N.T.].

abarcar ou totalizar a objetividade (contra a reconstrução althusseriana, porém também contra as invectivas dos pós-marxistas). Porém, ao mesmo tempo, tampouco há uma interioridade pura na qual o sujeito possa recluir-se fora de todo vínculo objetivo. O momento negativo da dialética, assim, se autonomiza até se tornar o centro do pensamento marxiano. O sensível-objetivo se reassegura porque a objetividade deixa de ser algo superável pela potência da autoconsciência. Por sua vez, se afirma a oposição ou a irreducibilidade, pois o sujeito já não pode incluir de forma totalizante a coisa nem reduzi-la a si mesmo. A autonomia do momento negativo é a recuperação do natural e do empírico, porém também do diverso e oposicional, no interior da dialética. A impossibilidade de se elevar à totalidade especulativa e de superar a objetividade é, pois, o coração da dialética negativa que já se anuncia nos *Manuscritos* de Marx.

Referências

ABENSOUR, M. **La democracia contra el Estado**. Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue, 1998.

ADORNO, T. W. La sustancia experiencial. In: _____. **Tres estudios sobre Hegel**. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Editora Nacional, 2002a. p. 63-95.

_____. **Dialéctica negativa**. Trad. H. A. Murena. Madrid: Editora Nacional, 2002b.

_____. La idea de historia natural. In: _____. **Actualidad de la filosofía**. Trad. José Luis Arantegui Tamayi. Barcelona: Paidós, 1991. p. 103-134.

ALTHUSSER, L. **Posiciones**. Trad. Nuria Garreta. Barcelona: Anagrama, 1977.

BALIBAR, É. **La filosofía de Marx**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

FROMM, E. **Marx y su concepto del hombre**. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HONNETH, A. **La lucha por el reconocimiento: para una gramática moral de los conflictos sociales**. Trad. Manuel Ballesteros. Barcelona: Grijalbo, 1997.

JAY, M. **Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas**. Los Ángeles: UCLA Press, 1984.

LACLAU, E. **On populist reason**. Londres; Nueva York: Verso, 2005.

_____. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en las luchas políticas. In: BUTLER, J.; LACLAU, E.; ŽIŽEK, S. **Contingencia, hegemonia y universalidade: diálogos**

contemporáneos en la izquierda. Trad. C. Sardoy y G. Homs. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 49-93.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and socialist strategy**: towards a radical democratic politics. Londres; Nueva York: Verso, 1985.

LEFORT, C. **La invención democrática**. Trad. Irene Goff. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

LUKÁCS, G. **Historia y conciencia de clase**. Trad. Manuel Sacristán. Madrid: Grijalbo, 1985.

MARCUSE, H. **Razón y revolución**: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Trad. Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1971.

MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg, Buenos Aires: Colihue, 2004.

_____. **Sobre la cuestión judía**. Trad. Gervasio Espinosa. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

RANCIÈRE, J. **El desacuerdo**: política y filosofía. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

SCHMIDT, A. **El concepto de naturaleza en Marx**. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1976.

_____. **Historia y estructura**: crítica del estructuralismo marxista. Trad. Gustavo Muñoz. Madrid: Alberto Corazón, 1973.

ŽIŽEK, S. **El sublime objeto de la ideología**. Trad. Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI, 1992.