

É notório que os indiscutíveis avanços de Hegel na tematização da sociedade moderna têm uma dívida precípua para com a economia clássica. O presente trabalho buscará realçar essa profícua relação de Hegel com o pensamento econômico inglês, buscando demonstrar os progressos teóricos que o autor da Filosofia do Direito alcança à medida que aprofunda seus estudos sobre a economia clássica; por outro lado, não há como desconsiderar que tal relação igualmente leva Hegel a ter uma visão extremamente limitada de alguns problemas que decorrem da sociedade sobre a qual está tematizando e cuja solução não pode ser sequer vislumbrada dentro dos limites teóricos do pensamento econômico clássico. Para tanto, nossa exposição constituir-se-á de três momentos, a saber, (i) uma contextualização das influências da teoria econômica inglesa no pensamento hegeliano, salientado como esta corrobora uma forma inaudita de idealismo, (ii) destacar como a teoria hegeliana da sociedade civil busca responder a um tipo específico de problema posto pela economia política e (iii) argumentar a favor da tese de que ao ficar preso à teia da economia política, Hegel, não obstante considerar com profunda acuidade as contradições emergentes da sociedade civil burguesa está impossibilitado de ver as reais causas dessas contradições, cujo consequência imediata é a impossibilidade de apresentar soluções duráveis à essas contradições, pois isso pressuporia atacar a problema pela raiz.

I

A economia política clássica, cujo grande propulsor foi Adam Smith, introduziu um modo até então inimaginável de explicação da riqueza. Nela, a riqueza da nação não pode ser explicada nem a partir do superávit da balança comercial, como sói suceder no mercantilismo, nem nas dádivas da mãe natureza, como pleiteiam os fisiocratas. Refutando as teses das duas teorias rivais, para as quais a riqueza é decorrência de fatores objetivos – seja o comércio ou a produção agrícola –, Smith inova a reflexão econômica ao sustentar que a riqueza se calca em fatores subjetivos. Ou seja, a riqueza não é dada na objetividade imediata, mas é criada pelo trabalho produtivo dos membros da nação. E criação significa, neste caso, a produção de algo

¹ Mestrando em Filosofia, PUCRS/CAPES.

inexiste até o momento.

A ideia fundamental que perpassa a explicação da riqueza e seu correlato, o trabalho, na economia política, é a ideia de produção e criação da riqueza. As inovações engendradas por Smith são iluminadas quando se arrola para a argumentação em questão a inversão que o conceito de trabalho sofre na modernidade. Recorde-se aqui que para os gregos a atividade contemplativa, a *θεωρία*, ou a ação moral ou política, a *πάσις*, eram mais nobres do que aquilo que era realizado com o propósito de criar algo extrínseco, um produto, cuja finalidade não era dada pela própria ação, mas no produto engendrado na exterioridade, isto é, a *ποίησις*.

Ora, a referida estrutura conceitual típica do mundo cultural grego é frontalmente oposta daquela desenvolvida pelos economistas políticos modernos. Aquela ação que é valorizada, nobre, no seio da modernidade, objeto da teoria dos economistas modernos, é aquela atividade que gera algo exterior, um produto no sentido pleno do termo. Aliás, é a quantidade de trabalho – produtos – acumulado por uma nação que permite aferir sua riqueza. Os conceitos que Adam Smith utiliza para formular estes tipos de trabalho são os de trabalho produtivo e trabalho não produtivo.

Se a imbricação de questões filosóficas e econômicas era uma prática comum no scottish enlightenment, onde ambas eram tratadas com suas devidas implicações, como em Hume, Ferguson, ou Smith, etc., o mesmo não sucede na filosofia alemã. A rigor, somente no apagar das luzes do idealismo alemão, com Hegel, é que a economia política recebe a devida atenção. E, com isso, valoriza-se, por vez primeira, a atividade concreto-histórica em contraposição à atividade metafísico-moral, da qual as filosofias idealistas até então não apearam.

Autores como Kant e Fichte, imbuídos de ou fundar uma epistemologia à maneira científica, libertando-a das rapsódias da metafísica dogmática, isto é, delimitando corretamente o domínio de ação da atividade cognitiva ou de demonstrar a determinabilidade da vontade a partir de si mesma, isto é, a autodeterminação racional da vontade, incorporam, de uma maneira geral, um espírito crítico no que tange às ingerências do conteúdo sensível-histórico em suas filosofias. Isso significa que ao buscar os fundamentos ou da metafísica crítica ou da fundamentação da moral, todas as circunstâncias necessitantes do tempo histórico precisam ser afastadas, pois justamente estas põem travas à autonomia da vontade. Ou seja, considerações de ordem econômica, isto é, da ordem do ser de uma determinada sociedade, como a sociedade moderna, são substituídas pela ordem do *dever-ser*.

Vários são os problemas que se colocam nessa encruzilhada. Na epistemologia, por

exemplo, instaura-se um seccionamento rígido entre sujeito e objeto, onde o idealismo concede primazia a aquele e o realismo a este. O idealismo absoluto de Hegel emerge como uma via inaudita para superar as dicotomias nas quais a modernidade se enredou. E uma dessas dicotomias se expressa no dualismo sujeito/objeto, cuja superação tenciona com a apresentação do devir do Absoluto, seja ele fenomenológico (na *Fenomenologia do Espírito*) ou lógico (na *Ciência da Lógica*). Hegel também considera a necessidade de superar o dever-ser moral kantiano pelo ser moral, tal qual ele se dá no devir ético de uma determinada comunidade política. Vale destacar que, para Hegel, não obstante a vontade moral buscar sempre se autodeterminar desde um conteúdo universal, por isso mesmo inteligível, ela não prescinde do interesse particular. Isso significa, concretamente, que a ação da vontade deixa marcas no espaço e no tempo, pois ela se dá um conteúdo, mas este conteúdo não é dado a partir de um puro *Sollen*, mas com base num *Sein*, numa existência real, inerente às leis, aos usos e costumes que correspondem a um povo determinado.

A guinada da filosofia hegeliana para a superação destes dualismos, pertençam eles ao domínio da moral ou da epistemologia, leva Hegel a uma busca exasperante da superação do dualismo entre objetividade e subjetividade. Para se livrar das peias que a modernidade impôs ao filosofar, isto é, a implantação de um rígido fosso entre o subjetivo e o objetivo, entre sujeito e objeto, requer-se uma forma inédita de mediar ambos os polos.

Para o autor da *Fenomenologia*, a filosofia não pode ser encurralada numa mera reflexão sobre as capacidades epistêmicas do sujeito cognoscente ou sobre as condições a priori de determinação da vontade – uma atividade do sujeito sobre si mesmo. Tal propósito, a filosofia transcendental intenta consecutar pressupondo uma cisão entre o domínio do sujeito e o domínio do objeto. Em outras palavras, pretende poder investigar o sujeito *a priori*, para então derivar as possibilidades de apreensão da verdade ou de determinação da vontade.

Não faz o menor sentido postular um sujeito prescindindo o seu próprio devir, que está intrinsecamente implicado com o objeto, com o mundo. Neste sentido, o que Hegel é instado a responder é como se dá essa mediação entre o sujeito e objeto de tal modo que se possa falar em saber Absoluto, em identificação entre sujeito e objeto. Ou seja, o que deve ser explicitado é como sujeito e objeto se medeiam para chegar à sua constituição a partir de uma série de determinações recíprocas, onde não se tenha uma solução idealista *stricto sensu*, isto é, a primazia do sujeito ou uma solução materialista, onde se prioriza o objeto. Assim, afirma Hegel,

Linguagem e trabalho (grifo meu, M.S.) são exteriorizações nas quais o indivíduo não se

conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro. (1992, p. 198)

Neste ensejo, a *Fenomenologia do espírito* busca superar seja o idealismo tal como desenvolvido até então, seja o empirismo, recusando a pressuposição fundamental de ambas, a saber, a preexistência ou do sujeito ou do objeto, como sendo dados *a priori*, livres de um processo de devir. E esse processo se constitui com base num conjunto de mediações entre sujeito e objeto consecutadas pela mediação da linguagem ou do trabalho.

Se Hegel fala aqui em trabalho concreto, material, no sentido que numa passagem anterior da *Fenomenologia* ele deixa a entender – *na dialética do senhor e do escravo* –, seguramente isso é possível por Hegel ter elidido as concepções pejorativas que *pari passu* acompanharam o conceito de trabalho no transcorrer da história do pensamento ocidental. Ora, se na filosofia idealista anterior a Hegel o trabalho ainda era visto com certas reservas, em Hegel tal não é o caso. Obviamente, isso não significa que a teoria hegeliana do trabalho esteja isenta de críticas. Neste sentido, o que se quer indicar com esse raciocínio é que dada a ausência de um conhecimento mais detalhado do pensamento econômico inglês, as filosofias idealistas, não obstante conceberem suas teorias com base numa atividade do sujeito, limitam esta a uma atividade da consciência sobre a consciência. E o que cabe sublinhar é a raiz dessa original concepção do trabalho proposta por Hegel dentro do movimento idealista alemão. Indiscutivelmente, tal sucedâneo ocorre pela leitura que Hegel faz da economia política inglesa.

II

O problema angular a partir do qual se desdobram as investigações da economia política pode ser formulado nos seguintes termos: como, dada a constatação de que a natureza, não obstante as necessidades e desejos que incutiu no ser humano, e não provendo o mesmo com os meios proporcionalmente necessários para a satisfação desses desejos e necessidades, este pode, ainda assim, levar uma vida de prazer e felicidade, satisfazendo seus carecimentos? Vale dizer, como é possível satisfazer suas demandas advindas tanto do estomago quanto da fantasia, se essas são muitas e os recursos disponibilizados para sua satisfação não são dados imediatamente? David Hume, em seu *Tratado da natureza humana*, tem um modo peculiar de formular este problema e lhe dar uma resposta *sui generis*.

De todos os animais que povoam o globo não há nenhum para com o qual a natureza, segundo parece à primeira vista, tenha exercido mais crueldade do que para com o homem, pela quantidade infinita de carências e necessidades com que o encheu, e pela fraqueza dos meios que lhe concedeu para satisfazer essas necessidades. [...] é só no homem que se pode observar no mais alto grau de perfeição, esta conjunção antinatural da fraqueza e da necessidade. [...] é apenas através da sociedade que ele é capaz de suprir essas deficiências e elevar-se à igualdade com as outras criaturas e mesmo adquirir superioridade sobre elas. [...] é apenas através da sociedade que ele é capaz de suprir essas deficiências e elevar-se à igualdade com as outras criaturas e mesmo adquirir superioridade sobre elas.” (2002, p. 559-60)

Hegel destrincha o referido problema formulado pelos pensadores ingleses na sua obra *linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, quando trata do Sistema de carecimentos (*System der Bedürfnisse*). É instrutivo observar os termos em que Hegel inicia sua análise. No § 190 da referida obra, afirma Hegel, “o animal possui um círculo limitado de meios e de modos de satisfação de seus carecimentos igualmente limitados. O *homem*, também nessa dependência, demonstra igualmente seu ultrapassar da mesma e sua universalidade...”. Por que essa formulação é peculiar? Ela retoma quase que de forma literal o problema que Hume formulou na citação supramencionada.

Em instantes, ver-se-á como esta tese humeana corrobora a intuição fundamental concernente ao aporte teórico que Hegel encontrou na economia política e, em especial, no *scottish enlightenment*, para conceitualizar o novo que emergiu das relações econômicas que vieram à luz na modernidade. Tal qual a economia política, Hegel concebe o trabalho, mais precisamente o trabalho abstrato, como solucionador do impasse natural entre produção e consumo. Pelo trabalho o ser humano de forma organizada medeia o dado empírico de tal modo a elevá-lo à condição de satisfazer seus carecimentos. Porém, o problema ainda não cessa aqui. Adiante, no § 19, nota Hegel,

Igualmente os meios para os carecimentos particularizados e, em geral, os modos de sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carecimentos abstratos, dividem-se e multiplicam-se; – uma multiplicação que progride ao infinito, que precisamente nessa medida é uma diferenciação dessas determinações e uma apreciação da conformidade dos meios a seus fins, – [é] o refinamento.

À semelhança da economia política, Hegel concebe a divisão do trabalho como uma nova forma de sociabilidade que emerge dessas novas circunstâncias. Aliás, ela constitui uma

necessidade que dela decorre. É no § 199 em que Hegel cita de maneira explícita famoso adágio do *trabalho de todos por todos*, que subjaz à formulação de Hume, cara a Smith, acerca da interdependência dos trabalhos para satisfazer as necessidades do ser humano no mundo “civilizado”:

Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais.

Vê-se, assim, que o trabalho abstrato é uma categoria central no desdobramento do *Sistema de carecimentos*. Isso em pelo menos dois sentidos fundamentais: (a) enquanto a categoria mediadora entre sujeito e objeto, é o trabalho que viabiliza a exteriorização da interioridade humana, culminando na confecção de uma objetividade com feições humanas, ondes as carências humanas não mais são redutíveis àquelas da primeira natureza, das determinações naturais imediatas e (b) o trabalho abstrato, tal como é consecutado na *sociedade-civil* é uma categoria central para resolver a contradição fundamental que surge da desproporção entre carências e objetos de satisfação, ou, em termos mais precisos, entre produção e consumo.

Portanto, na edificação do mundo da cultura, cuja mola propulsora é o trabalho, entra-se no reino da liberdade contraposto ao reino da necessidade, como posteriormente Marx afirmará. Por isso, Rosenfield assevera que “a liberdade segundo Hegel passa necessariamente pelo trabalho, pela transformação da exterioridade natural em interioridade humana”. (ROSENFELD, 1995, p. 186).

Todavia, não obstante essa caracterização positiva do trabalho social, não se pode ignorar que ele implica em consequências extremamente deletérias. Um aspecto precisa ser destacado: compartilhando a premissa da economia política segundo a qual na saída da primeira natureza, de um estado de rudeza para a segunda natureza, um estado “civilizado” implica num aumento significativo das necessidades a serem satisfeitas, Hegel se vê forçado a compartilhar a outra face dessa premissa, qual seja: a satisfação desses carecimentos exige o trabalho social, a divisão do trabalho. Assim, o trabalhador, no trabalho social, exerce um único movimento simples na produção de um produto qualquer (por exemplo, de polir a ponta do alfinete). Isso implica que o trabalho humano fica reduzido a um exercício repetido de uma

mesma operação. Se é verdade que isso leva a um aumento da destreza do trabalhador, aumentando a produtividade do trabalho, não é menos verdade que acarreta igualmente num empobrecimento das capacidades subjetivas do trabalhador. Ao fim e ao cabo, tal simplificação do trabalho, com o avanço da Física e da Mecânica modernas e sua aplicação à cadeia produtiva, tornou viável a exclusão do trabalhador do processo produtivo. Ou seja, aquela riqueza produzida pelo trabalhador produz para este a mais abjeta miséria. Hegel não deixou de reconhecer em inúmeras passagens de sua obra essa consequência deletéria da sociedade moderna que, num outro patamar, reproduzia a cisão entre sujeito e objeto que tão obstinadamente buscou suprasumir.

III

Hegel foi o grande autor moderno que buscou reconciliar a subjetividade com a objetividade. Contudo, como efetivar tal reconciliação no plano abstrato se a realidade material insiste em manter a cisão entre sujeito e objeto e, pior ainda, cinde o sujeito de seu próprio produto? A indicação de uma resposta a essa questão não parece poder ser restrita somente ao domínio da teoria, mas requer uma unificação da própria teoria com a prática. Hegel, segundo Marx, ao reduzir a atividade humana à ação do espírito, portanto, ideal, reconhece como a única atividade legítima a teoria, pois “a coruja de Minerva só alça voo ao cair o crepúsculo”. Com isso, Hegel parece querer subordinar as contradições sociais ao devir do Absoluto, onde as contradições que perfazem um momento da estrutura totalizante são incorporadas de forma a convergirem com o todo. Ou seja, são suprasumidas no plano teórico.

É oportuno destacar, contudo, que mesmo antes de Hegel, outros filósofos vislumbraram o problema da alienação, da cisão entre sujeito e objeto engendrado pelo modo de produção capitalista, onde o trabalhador, aquele que produz a riqueza, se vê abandonado a mais abjeta miséria, mesmo tendo produzido a maior riqueza. A título de ilustração, cabe mencionar Diderot, e mesmo Rousseau, que, perspicazmente se deram conta das mazelas nas quais se encontrava parcela gigantesca da população com o advento da sociedade industrial. A degradação do trabalhador, o gradativo aumento da miséria entre a população trabalhadora era uma consequência visível do modo de produção capitalista. Diderot e Rousseau forem vozes que se sobressaíram na denúncia desse estado de miséria haurido com a instauração do capital como poder soberano.

Hegel, na esteira destes autores, igualmente atenta para as mazelas que afligem a população trabalhadora com o devir do capital. Mas da mesma maneira que Hegel detectou a face negativa do mundo industrial, tal como Diderot e Rousseau, fracassou na tentativa de superar a mesma. E em Hegel, como foi mencionado, tem-se ainda a complexificação de se ter uma tentativa de racionalização do moderno modo de produção, de tal modo a conciliar as contradições que dele emergem. Obviamente, a conciliação proposta por Hegel é no nível teórico, consecutada pelo devir do espírito, do Absoluto, que permeia a totalidade da história e, com isso, o mundo moderno com uma estrutura racional. Isso significa, concretamente, que as contradições sociais, a miséria engendrada no mundo industrial possui uma “face racional”. Ora, se Hegel reconciliou as contradições no plano teórico, torna-se desnecessário superá-las na prática. Contra essa posição teórica, Marx, na undécima das *Teses ad Feuerbach*, vai afirmar que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe agora transformá-lo”.

À diferença de Hegel, Marx recusa que as mediações para as contradições que grassam na sociedade moderna possam ser forjadas no âmbito teórico. Embora aceite integralmente o desenvolvimento do método dialético tal como realizado por Hegel, sua aplicação não há de ser dada no âmbito ideal, mas na realidade histórica concreta.

Ora, destituindo o trabalho de toda e qualquer “mistificação” teórica, igualmente as contradições que dele emergem não podem ser superadas na teoria. O projeto filosófico de Marx se define exatamente na teorização da totalidade social com vistas à superação prático-revolucionária da sociedade capitalista que engendra essas contradições. Ora, como conceitualizar a novidade filosófica de Marx em relação aos seus predecessores críticos da sociedade capitalista. Essa conceptualização pode ser dividida em dois níveis: (I) a carência de um instrumental metodológico adequado para levar a termo uma reflexão totalizante da sociedade, como em Diderot ou Rousseau, que os impediram de teorizar num nível histórico a origem das contradições sociais, de modo que as soluções por eles apresentadas não podiam passar de postulados morais abstratos, completamente a-históricos e (II) mesmo de posse de um método adequado para executar uma totalização reflexiva da sociedade, mistificar esse método, como em Hegel, que propugna uma solução dessas contradições tão somente no nível abstrato.

Todavia, isso não desmerece em momento algum os avanços que Hegel proporcionou para o tratamento crítico da economia política. Pois a dialética é o instrumental metodológico por excelência para submeter à crítica as concepções empiristas de explicação das relações econômicas, que em vez de demonstrar racionalmente seu objeto, o supõem como “dado”. Hegel perpetrava severos ataques contra os teóricos que pretendem extrair suas conclusões

teóricas baseadas no dado. Sejam os teóricos empiristas ingleses que assentam suas conclusões no objeto dos sentidos, evocando a autoridade da natureza para fundamentar suas conclusões, sejam os teóricos da escola histórica do direito, que ousam extrair as leis de sua objetividade dada historicamente, ambas fracassam por não captarem a estrutura racional que subjaz aos fenômenos que aparecem na superfície. Exatamente essa é a crítica de Marx à economia política. Em vez de provar seu objeto, o assenta na natureza, no dado.

Surpreende que Hegel, tenaz crítico das mais variadas formas do “dado”, tenha deixado persistir uma forma tão radical do “dado” como a que se expressa na naturalidade com que aceitou as consequências da economia política na sua *Sociedade civil*, em especial no concernente à divisão do trabalho e as nefastas consequências que dela se seguem. Neste caso, surge uma limitação teórica do próprio Hegel, em que se pode suspeitar se ele aplicou seu método a todas as instâncias do ser da sociedade sobre a qual teorizou. Ou seja, concedendo que Hegel tenha ponderado os aspectos negativos da divisão social do trabalho, essas eram vistas como uma parte “integrante” do movimento racional que culminou na sociedade moderna. Em outras palavras, eram mitigados enfatizando as proezas que vieram à luz com o devir da sociedade, cuja riqueza se assenta nesta forma de trabalho.

Marx vai discordar de Hegel quanto a essa “racionalidade” subjacente às contradições sociais do mundo moderno. O trabalho alienado não é fruto de uma decorrência natural do devir do espírito, para o qual não há um remédio definitivo, tendo só panaceias parciais. Ele é fruto das determinações sociais, isto é, históricas, que da mesma maneira que se originam na história, nela podem ser transcendidos. Ou seja, as contradições sociais devem ser mediadas fundamentalmente na prática, pois como diz o adágio, “atos mentais não alteram nada na ordem do ser”. E essa foi a barreira que Hegel não ultrapassou, pois ao elevar a sociedade moderna, capitalista, à expressão suprema do devir do espírito, teve de mediar as contradições tão somente no âmbito teórico.

Referências Bibliográficas

AVINERI, S. Hegel's Theory of the Modern State. New York: Cambridge university press, 1972.

FERGUNSON, A. An Essay on the History on Civil Society. Acessado em 25 de fevereiro de 2011. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/8646/pg8646.html>

HEGEL, G.W. Linhas fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses et alii.

São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

HUME, D. Tratado da Natureza Humana, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

MÉSZÁROS, I. A Teoria da alienação em Marx. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo: Editora Ática, 1995.