DIALÉTICA HOJE: A TRADIÇÃO MARXISTA E NOVAS PERSPECTIVAS PARA A HISTÓRIA

DIALECTICS TODAY: THE MARXIST TRADITION AND NEW PERSPECTIVES FOR THE HISTORY

Cristian de Paula Sales Moreira Junior

Resumo: Aqui convidamos o leitor a compreender a proposta teórica que tem sido conduzida no marxismo atualmente, bem como situá-la, brevemente, em relação ao pensamento marxista tradicional, em uma espécie de construção teórica que no final expressará o conjunto que se pretende tomar como premissa para a análise do que é proposto neste trabalho: que a dialética é uma teoria da totalidade, e que a totalidade se expressa em uma unidade de forças. Neste sentido, pedimos licença ao leitor para propor uma reflexão histórico-filosófica, levando em consideração tripé básico que deve haver em qualquer trabalho de historiador, a saber, fontes, historiografia e teoria da História, se concentrando, desta vez, na última. Também destacamos que o que pretendemos aqui não é uma vulgarização filosófica, mas uma tentativa limitada de dar conta do panorama geral necessário para a compreensão do já determinado fenômeno histórico que nos propomos a pesquisar. Este artigo não apresenta uma tese, mas uma leitura do problema que vem sendo discutido na Academia, e fora dela.

Palavras-chave: Marxismo; Marx; Modernidade.

Abstract: Here we invite the reader to understand the theoretical proposal that has been carried out in Marxism today, as well as to situate it, briefly, in relation to traditional Marxist thought, in a kind of theoretical construction that in the end will express the whole that is intended to be taken. as a premise for the analysis of what is proposed in this work: that dialectics is a theory of totality, and that totality expresses itself in a unit of forces. In this sense, we ask the reader's permission to propose a historical-philosophical reflection, taking into account the basic tripod that must exist in any historian's work, namely, sources, historiography and theory of history, focusing, this time, on the last one. We also emphasize that what we intend here is not a philosophical vulgarization, but a limited attempt to give an account of the general panorama necessary for the understanding of the already determined historical phenomenon that we propose to research. This article does not present a thesis, but a reading of the problem that has been discussed in Academia, and beyond.

Keywords: Marx; Marxism; Marx; Modernity.

INTRODUÇÃO

A política é, sem dúvidas, um tema controverso no interior da tradição historiográfica marxista. Talvez o mais controverso de todos. Isto porque cada autor, inserido nesta tradição, clássico ou não, possui uma forma distinta de concebê-la e interpretá-la nas suas particularidades. Mas podemos dizer que todas significam, em termos gerais, as estratégias e instrumentos que as classes, em conflito, utilizam para fazer a manutenção ou alterar uma determinada ordem social, baseada na posição que os seres humanos ocupam na cadeia produtiva. Pressupõe uma relação estabelecida entre estrutura e superestrutura, ou ainda entre Estado e sociedade civil, em que o marxismo tradicional concebe a ideia de uma inversão da dialética hegeliana, em uma crítica a esta relação.

Na "Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel"[1] haveria a percepção de que o pensamento alemão da época acreditava superar as amarras do feudalismo pela crítica intelectual pura, enquanto o próprio Marx pensava ser impossível abolir a filosofia sem sua realização prática. Seria necessário a concepção de uma classe que representasse os interesses universais de transformação da realidade política alemã. A crítica à relação entre Estado e sociedade civil aparece, então, como reflexo de uma crítica mais profunda que se direciona à relação entre pensamento e base material, ou ainda entre Espírito e História. Nesta época, Marx estaria preocupado com o processo de transição ao capitalismo na Alemanha, em um momento em que as revoluções burguesas haviam logrado uma determinada independência política (mediante o surgimento de um Estado unificado), um sistema jurídico que permitia a igualdade civil e a seguridade do direito de propriedade fundamental para o processo.

No entanto, a crítica se fundamenta no fato de que a burguesia não havia lutado pela emancipação humana real, a igualdade entre os homens e suas mais variadas classes. Ou seja, podemos dizer que o problema de Marx era o mesmo problema de Hegel em 1843: compreender a relação entre estado e sociedade civil na sociedade burguesa.

ANÁLISES E INTERPRETAÇÕES

Hegel teria colocado esta relação da seguinte forma: só se transcende a limitação ética e moral da sociedade civil, "reino do privatismo absoluto", se o Estado for o princípio agente da universalidade.

A já referida "inversão da dialética hegeliana", reivindicada pelo marxismo, se referia a interpretação de que, em Hegel, o Estado aparecia como Ideia encarnada, realidade de um Espírito Universal. As contradições existentes na sociedade civil seriam aqui concebidas como reflexo das contradições existentes entre o Espírito (Pensamento ou Ideia) e sua realidade material determinada. E, dentro desta perspectiva, o

[1] MARX, 1844.

Estado liberal seria a materialização, na História, do Espírito mais moderno, o que havia de mais atualizado da filosofia.

Marx procura compreender se existe algum elemento universal na humanidade e suas relações. Aquilo que para Hegel é a universalidade, o Estado, para Marx é uma universalidade alienada[2].

Isto se deu deste modo porque Hegel era a maior influência filosófica alemã no contexto das revoluções de 1848. O próprio Marx possuía 13 anos quando Hegel morreu. Neste sentido, as relações de Marx com o pensamento de Hegel foram muito complicadas e passaram por momentos distintos, não só a versão simplista que afirma um Marx hegeliano na juventude, e que na fase adulta teria rompido com Hegel. Acreditamos, em contrapartida a um certo marxismo tradicional, que "Crítica a filosofia do Direito" é uma recusa, mas dialeticamente, também uma incorporação de partes do pensamento de Hegel por Marx. Neste sentido, Marx não seria hegeliano de forma estrita, mas Hegel apareceria como uma das fontes fundamentais do pensamento de Marx, no que se refere ao método dialético. Ou seja, o método dialético em Marx é impensável sem Hegel.

Este filósofo, em contraposição à tradição intelectual existente até então, inaugurou o século XIX. Para ele, o Estado, como já mencionado aqui, é a expressão corporificada da razão. Isto significou um choque, porque até o século XVIII a filosofia europeia se colocava contra o Estado porque a burguesia estava fora do poder, sob a forma do Estado Absolutista onde um monarca soberano governava de acordo com a própria vontade, a qual o pensamento da época vinculava diretamente a Vontade Divina. A burguesia, até então, se posiciona contra esta constatação por acreditar que o Estado não era a Razão, nem a Justiça. Neste sentido, era revolucionária contra o rei, a nobreza, os privilégios, enfim, o próprio absolutismo. A Razão se expressava distante do Estado, na mente de cada indivíduo (razão individual), e, neste sentido, todas as pessoas conceberiam as mesmas ideias de justiça (no pensamento burguês). Os princípios universais eram para tudo e todos.

O maior representante desta filosofia, no século XVIII seria Kant, para quem a razão não estava no Estado, mas no sujeito, nas possibilidades de que o sujeito pense racionalmente e chegue aos mesmos resultados de quem também usar esta ferramenta, a razão instrumental. O que queremos dizer é que até o século XVIII a burguesia estava contra o Estado. Depois de lutas e revoluções, a burguesia tomou o poder dos estados, mas continuou afirmando que a justiça estava na mente, ou na individualidade, de cada um. Em Hegel, a burguesia já estava no poder do Estado, então era necessário explicá-lo. Aqui surge o primeiro filósofo de uma burguesia que controla os Estados: o próprio Hegel.

No entanto, Fichte é quem teria introduzido o método dialético: o processo real e temporal da aquisição do conhecimento é transformado em numa nova forma de lógica,

[2] NETTO, José Paulo. *O que é Marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

a lógica formal. A lógica que eles usam não reflete apenas a ordem ideal do pensamento (sentido dedutivo do geral para o particular), mas ele acreditaria que a busca da verdade do pensamento percorre um certo número de etapas necessárias e repetíveis.

Grosso modo, devido aos limites deste texto, Fichte coloca como primeira certeza o EU, e o EU ao se definir o faz diante do mundo. Já Hegel acredita que, embora o conhecimento intuitivo e imediato pode ter uma importância, o verdadeiro plano da filosofia é o plano dos conceitos e da dedução lógica. Filosofia é uma construção da mente, sem prestar muita atenção ao lado empírico. Ele acredita que um conhecimento só pode ser verdadeiro se considerado como sistema, ou seja, um conjunto integral. Não há, para ele, afirmativas que em si mesma sejam verdadeiras ou falsas. Esse julgamento só pode ser feito com a análise da afirmativa dentro do sistema. Só que, para Hegel, isso não é uma característica só do discurso filosófico, mas da realidade. A realidade é sistema, ordem, totalidade, e as coisas separadas não são "importantes" em si mesmas. O Fato é um dado, e ele entende que por trás de cada fato existe todo um sistema de "mediações" e "conexões".

Para isto, o filósofo alemão, verifica em primeiro lugar que existe uma diferença fundamental entre conceitos matemáticos e os sociais, inclusive os históricos: um conceito, ou categoria, da matemática é sempre "acabado em si e reflete uma determinada imutabilidade absoluta do objeto" (palavras do autor). Um número, por exemplo, expressaria o seu conteúdo e sentido próprios de tal modo que jamais se poderia confundi-lo com outro. Acrescenta-se: de forma imediata.

No entanto, isto não seria nem um dado da natureza externa (isto porque não se verifica esta perfeição matemática em nenhum fator desta ordem), e da mesma forma não se pode considerá-la apenas uma invenção da mente humana. O que queremos dizer é que existe uma terceira ordem da identidade que não são mentais, e nem naturais, são "Espirituais" (no sentido de um sistema de ideias, pensamentos e sua respectiva força que atua na realidade).

O que Hegel definia como Espírito, nós poderíamos aqui definir como mente, ou entendimento. É nesta realidade, e a partir dela, que o motivo de uma determinada ação histórica corresponderia a própria força que a determina e sua verdadeira causa. Quando o EU histórico realiza uma determinada ação, ela corresponde simultaneamente a justificativa que se dá para si mesmo e é a verdadeira dela. Aqui o elemento força, próprio da natureza, e o elemento ou racionalidade, que se expressava antes apenas no pensamento lógico matemático, aparecem unidos, isto é, como partes de uma mesma realidade. Isto é, entre o mundo da natureza e o mundo do Espírito existe uma estrutura dialética (com tese, antítese e síntese), que se expressa na realidade.

Em Hegel existe a parte da razão, a parte da natureza (espaço temporal) e o parte do espírito (mente humana), que é a Realidade sintética, ou sintetizadora, dos dois mundos

anteriores. Ou seja, a Realidade é uma unidade histórico-natural. Aqui é onde Hegel propõe a primeira forma do pensamento dialético. Para Olavo de Carvalho, em Hegel os conceitos são como blocos, e o sistema filosófico como uma parede construída por eles, a qual se possibilita uma visão total, panorâmica.

Neste sentido, todo elemento Histórico, para Hegel, se resolve na justiça. A ideia de que a História do mundo seria um tribunal do mundo significa que aquilo que parece estar incoerente é expressão da perspectiva subjetiva limitada. O EU é que não apreende o conteúdo, ou o contexto. Basicamente, o filósofo tenta justificar que o mal não existe. Isto por que admitir a existência do mal poderia significar admitir que Deus estaria errado, e isto era inconcebível talvez pela perspectiva Luterana de Hegel. Esta posição é transferida para o ser humano. Deus não estaria errado, mas a capacidade humana é que seria limitada.

O fim da História é, basicamente, também um problema para Marx. A História "termina" porque a comunidade humana não precisaria mais de um Estado, então este poderia, e deve desaparecer. Em Hegel a História tem fim porque simplesmente se chegaria a um determinado ponto do desenvolvimento humano que não se precisaria mais dela, onde o reconhecimento é total entre indivíduo e Estado, e entre o indivíduo e a História (são os três passos da Fenomenologia do Espírito), e, assim, a própria dialética estaria, também, terminada.

Outro elemento importante desta filosofia é que a separação existente entre o conhecimento e a realidade, que em Kant esse é ampliada, em Hegel é recusada. Não há diferença entre conhecimento e realidade em Hegel: conhecimento corresponde à realidade integralmente, e não só corresponde, como transcende; o conhecimento é o que permite controlar o percurso da História, do acontecer, do devir. Para Hegel, "o real é racional'. Essas duas tendências, Kant e Hegel, dominam a filosofia durante o século XIX e é perceptível em até pelo menos metade do século XX.

O Estado hegeliano, operado na forma de uma monarquia constitucional, representaria uma forma concreta de sociedade, de liberdade moderna e de distinção de poderes, mas ao mesmo tempo não é o produto ou resultado destes elementos. É articulado por eles, mas não é criado através deles. Esta forma de Estado, portanto, se difere profundamente daquele Estado do jusnaturalismo e do racionalismo: não é a soma de vontades particulares, mas é a Ideia ética que se manifesta através da mediação concreta da sociedade civil (a representação em classes ou corporações). E acrescenta-se que, para Hegel, os fins do Estado são superiores.

A situação política realiza, na História, esta mediação entre particular e universal de que falamos. Uma liberdade concreta, que a religião só realiza na "vontade" (não conseguimos encontrar outro termo), esta a realiza no sentimento objetivo. Da mesma forma, o Estado aparece como mediação concreta, isto é, a mediação de todas as mediações anteriores, e isso se

manifesta por seu ser racional; uma racionalidade que não é produzida por contrato, mas que reside no fato de que o Estado é uma dimensão que dá origem, explica e torna possível a civilização complexa e contraditória da modernidade plena, a época histórica em que vive Hegel.

Neste sentido, o que queremos dizer é que a reconciliação do particular com o universal, alcançada no saber absoluto fenomenológico, é implementada na realidade histórico-social - que Hegel define como "espírito objetivo" - através do Estado moderno pós-revolucionário. O Estado, como uma unidade política autoconsciente ("o racional em si e para si": Introdução à filosofia do direito, parágrafo 257), a união da liberdade e da necessidade que produz a "livre obediência" do cidadão às leis do Estado - é o verdadeiro objeto da Introdução à filosofia do direito, uma obra dividida em três partes (lei, moralidade, ética), à qual é adicionado um prefácio e que é organizada em parágrafos: em cada um deles Hegel faz uma afirmação conceitual, que encontra sua justificativa e demonstração na explicação que segue cada parágrafo.

Logo no prefácio, Hegel afirma o princípio da infinita personalidade livre, produto da reflexão romana sobre a lei e da filosofia cristã, e sustenta que na polis grega (mesmo na construção da república platônica) a liberdade permaneceu apenas um ideal. De fato, esta liberdade grega é uma liberdade indiferenciada, própria de uma totalidade simples, à qual se opõe a liberdade subjetiva, produto do mundo cristão-germânico. Esta liberdade torna-se possível pela capacidade crítica e no trabalho do sujeito, e esta capacidade é, ao mesmo tempo, uma espécie de sofrimento infinito, através do trabalho moderno, historicamente identificado no modo de produção capitalista. A filosofia do direito surge da consciência de que o processo que leva à realização concreta da ética moderna - isto é, a liberdade subjetiva que produziu suas instituições políticas e sociais objetivas - foi dado com a construção do Estado. A ideia principal de todas as páginas do livro é a própria liberdade, que é realizada através das contradições do real. Este é o princípio fundamental da dialética. Na primeira parte, a liberdade é investigada como um livre arbítrio abstrato que é dado nas formas do direito privado (propriedade, contrato, ilícito), que regulam apenas as relações entre dois indivíduos como pessoas jurídicas. Ocupando segundo lugar está a Moralidade, que é o lugar da vontade subjetiva individual, a vontade que é autoconsciente e é verdadeiramente livre (e não mais abstratamente como na lei). Nessa liberdade (que ainda é apenas subjetiva e não tão substancial quanto será no Estado) está a responsabilidade da consciência e, portanto, também a possibilidade do mal (já discutido acima). Isto é, uma possibilidade determinada pela livre escolha da vontade subjetiva.

A sociedade civil é em Hegel, então, uma arena pública universal, gerada pela multiplicidade de sujeitos particulares e seus interesses particulares. É a diferenciação de interesses que produz a divisão típica na sociedade civil; nela vemos que o mundo moderno rompe os antigos laços hierárquicos e constrói

um mundo de infinita individualidade, dominado pela concorrência e pelo mercado. Esta concepção de sociedade civil é tomada por Hegel em quatro momentos distintos: como um "sistema de necessidades" (o lugar da desordem, que são as formas da economia política moderna, o momento máximo do isolamento atomístico do sujeito individual, no qual domina o valor do "intelecto - a racionalidade calculista - e do trabalho), nas formas da "administração da justiça" (na qual, num mundo dominado por peculiaridades antagônicas, reaparece o elemento universalista, ainda que sob a forma do direito abstrato do Estado, que é o da restauração da lei violada), como "polícia" (a administração interna do Estado com uma retomada das ciências das câmaras alemãs) e, finalmente, como "corporação" (a segunda raiz ética do Estado, primeira forma de totalidade concreta, embora ainda limitada, porque representa a totalidade dos interesses particulares e ainda não substanciais).

Em Hegel existe, então, um reconhecimento do valor dos interesses particulares para a constituição e construção do interesse universal, do valor das esferas finitas, nas quais a sociedade é articulada na determinação da esfera infinita do Estado. É a dialética em seu estado mais puro. As classes ou corporações, não são um mero legado da antiga organização corporativa da sociedade pré-moderna, mas, sendo uma representação não de um pertencimento natural original a uma categoria, mas das diferentes formas de associação de interesses ligadas às diferentes formas de trabalho que se dão na sociedade moderna, uma mostra a predisposição do particular para se reconhecer como universal no Estado. Em sua época, o autor identifica pelo menos três: a classe substancial, composta de latifundiários; a classe formal, que de fato representa o novo mundo industrializado; a classe universal, composta por aqueles que não trabalham para seus próprios interesses, mas estão imediatamente a serviço do interesse universal. Nesta terceira "situação de classe", Hegel vê o papel central da burocracia, dos funcionários do poder. Representam uma espécie de mediação entre o governo e o povo.

A História do mundo seria compreendida por Hegel como a história da liberdade que vai em direção ao seu desenvolvimento o curso do sol, do Oriente para o Ocidente, do mundo oriental (em que apenas um, o déspota, é livre) através do mundo grego e do mundo romano, para o mundo germânico, que reconcilia o princípio luterano da liberdade interior com o revolucionário da liberdade de todos perante a lei, finalmente realizando o Estado.

O que queremos dizer, talvez de forma um pouco mais clara, é que o marxismo tradicional ficou durante todo este tempo essencialmente vinculado a obras que Marx escreveu nas décadas de 40 e 50 do século XIX. Era um período de intensas transformações e conflitos políticos na arena pública da Europa, em que Marx se concentra mais especificamente em derrotar a filosofia burguesa, mesmo que essas revoluções não significassem a plena realização dos ideais políticos da

burguesia, mas sim a própria negação destes mesmos ideais. Para isto, eram necessários esforços que caminhassem no sentido de negar o que ela havia produzido intelectualmente entre seus filósofos, dentre os quais se destacava Hegel. A filosofia desta classe burguesa era idealista, o que quer dizer que se acreditava que o Espírito, ou as Ideias, determinavam o plano material. Neste contexto, em nossa perspectiva, Marx para alcançar este objetivo teria se concentrado nas questões relacionadas a materialidade, negando o idealismo burguês em sua essência. Isso acontece no Manifesto Comunista, publicado em 1848; no 18 de Brumário de Luís Bonaparte, publicado em 1852, Nos Grundrisse que são escritos por volta de 1939; na Miséria da Filosofia, publicada em 1847; na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, de 1844; A Sagrada Família, de 1845; dentre outros.

No entanto, acreditamos em uma possível leitura da obra de Marx que leva em consideração sua obra como um Todo, o que está de acordo com o próprio conteúdo desta obra, desde sua tese de doutoramento sobre Epicuro até os últimos escritos antes de sua morte em 1883. Esta tese é muito bem discutida na dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Goiás em 2016 pelo então discente do programa Vitor Cavalcante. Nesta leitura, perceberíamos que ao invés de "inverter" a lógica da dialética de Hegel, Marx teria a conduzido até às últimas consequências, aplicando-a a si mesma. De acordo com esta perspectiva, a realidade é a expressão das contradições. É a unidade delas. Isto quer dizer que as forças, aqui entendidas não como uma dualidade (Estado-natureza, Espírito-História, Ideia-matéria, ou ainda burguesia-proletariado) mas como uma realidade contraditória multifacetada, isto é, que apresenta uma variedade fatores, são a realidade. Ou ainda que essas forças representam uma unidade que é expressa no que chamamos Realidade. Neste sentido, um fenômeno ou eventualidade histórica, como o governo Collor, não poderia ser tomado como uma realidade em si, mas sim vinculado a um prisma de conceitos e categorias que formam, como já mencionado nesta dissertação, a "parede" ou "muro" que nos expressa uma visão panorâmica da realidade não enquanto particularidade, mas enquanto um sistema. A divisão hegeliana entre tese, antítese e síntese seria apenas um recurso didático; aqui a síntese seria a própria realidade total, expressão da contraditoriedade entre tese e antítese.

Marx teria, de acordo com a nossa interpretação baseada em historiografia já apresentada aqui, resolvido o problema do conhecimento colocado pela modernidade. Em Kant, grosso modo, o conhecimento não é possível pela realidade sensível; Em Hegel, o conhecimento é possível, mas pelo Espírito; em Marx, o conhecimento seria possível pela concepção dialética da realidade, que aceita as contradições e as suas multifacetadas forças. Idealidade e Materialidade seriam uma unidade na realidade. Para Marx, o que diferencia a melhor das aranhas do pior engenheiro é que, no engenheiro tomado como representante da figura humana, o seu empreendimento

aparece primeiro em sua mente. Essa ideia ocupa uma posição de destaque na dissertação de metrado já referida. Não seria possível conceber, então, um Marx que não admite a Idealidade.

O que queremos dizer é que em Kant, em concordância com alguns outros autores que já foram discutidos aqui, o conhecimento do real é na verdade uma projeção do espírito na realidade pelos elementos apriorísticos do próprio conhecimento. Isto é, o fenômeno, mesmo que apreendido pelos sentidos, não é a realidade em si de forma integral e absoluta, mas uma projeção do que já existe no Espírito e que nos permite conhecer. Em suma, tudo o que conhecemos é uma projeção das categorias de Espaço e Tempo que existem nas ideias, criando uma acreditada dualidade ou separação entre elementos tais como corpo e espírito, natureza e História, dentre outros.; uma dualidade tipicamente moderna, da qual mesmo Hegel, em sua compreensão da dialética como uma teoria da unidade, compartilha.

Esta compreensão do mundo, com o passar do tempo na História, deságua no debate da pós-modernidade que promove uma crise de orientação e sentido que, em teoria, é provocada pelo problema da possibilidade do conhecimento. Em outras palavras, como em Kant a verdade é definida como uma espécie de perfeita concordância do conhecimento com seu objeto, e esta perfeita concordância é impossível tendo em vista os elementos que fazem parte do Espírito, então qualquer verdade é impossível. Como toda teoria, a pós-modernidade se vulgariza em um debate mais senso-comum existente principalmente nas academias que parte da negação, provocada por este problema moderno, para a afirmação de qualquer coisa, ou para a crença de que qualquer coisa é ciência ou que qualquer verdade é possível, mesmo que ela seja metafisicamente individual, abrindo espaço, principalmente na ciência da História, para problemas como as análises cada vez mais micro da História, que se distanciam da realidade prática e cotidiana da humanidade, bem como para a vulgarização de conceitos e categorias que se desprendem de seus significados e sentidos próprios para adquirirem aquilo que se projeta do desejo para a pesquisa.

Marx percebe em Hegel, segundo a nossa compreensão, para além da teoria da totalidade, uma teoria da unidade. Neste sentido, ele não apenas inverte a lógica da dialética hegeliana, como o marxismo clássico e tradicional reivindica (substituindo o movimento do espírito para o mundo, em Hegel, pelo movimento do mundo – entendido como matéria, ou mais especificamente como meios ou condições de produção – para o espírito – ou seja, as ideias), mas a eleva as últimas consequências. Ou seja, a dialética em Marx explica como essa distinção derivada da filosofia kantiana entre realidade e conhecimento, espírito e matéria, História e Natureza, é falsa e como todas essas forças agem simultaneamente e fazem parte unitária da realidade, isto é, como elas são, assim, a própria realidade.

E mais: a dialética em Marx não é dual, como em Kant e

Hegel, mas é multifacetada, ou seja, não são apenas dualidades que atuam na realidade, mas uma infinidade de forças que, para a historiografia ou para a produção do saber da ciência História, devem ser recortados. Nossa compreensão da dialética em Marx é marginal nesta corrente de pensamento, e francamente desacreditada por que o marxismo clássico-tradicional se baseia principalmente nas obras de Marx mencionadas acima.

Nestas obras, principalmente, Marx é obrigado a privilegiar determinados assuntos relacionados a materialidade, à luta de classes, etc., para a derrota da filosofia burguesa em um contexto histórico muito conturbado de ataque da burguesia ao proletariado. No entanto, Marx possui escritos, principalmente jornalísticos que datam de muito antes deste período, tendo início na própria tese de doutoramento sobre a "Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro", apresentado pelo autor à universidade de Jena em 1841; e que vão, também, muito além destas duas décadas (existem, ainda, manuscritos inéditos de Marx não publicados por serem propriedade privada de museus e famílias, embora existam alguns projetos na Alemanha que tentam resgatar uma publicação das obras totais de Marx ainda em andamento), onde é possível mapear uma concepção total da filosofia de Marx onde ele também se dedica a assuntos relacionados ao Espírito. E mais: acredita que Espírito e Matéria (ou materialidade), são uma unidade que se manifestam na História. Não que Marx suspenda a sua filosofia nestas duas décadas, porque estes elementos podem inclusive ser percebidos nessas mesmas obras, mas, como já foi dito, alguns assuntos são politicamente privilegiados.

CONCLUSÕES

Conclui-se Sustenta-se a tese de Norberto Bobbio[3] que os dois argumentos seguintes não são "convincentes":

1) as obras do jovem Marx (no sentido de dividir o pensamento total de Marx em duas formas orgânicas, o jovem e o maduro, como mais ou menos fez Althusser) se opõe ao sistema hegeliano;

2) as obras do Marx maduro, pós 1858 encontram uma visão mais amadurecida da dialética, fruto do desenvolvimento orgânico do pensamento total de Marx compreendido aqui como um sistema.

Estes argumentos não são completamente equivocados porque não consideram o desenvolvimento do pensamento de Marx como uma totalidade orgânica e, ele mesmo, dialético.

Por exemplo: são comuns as discussões sobre se a propaganda do cinema nazista projeta essa concepção fascista de mundo na população (num movimento que se explica retoricamente partindo do cinema para as pessoas), como acreditavam os idealistas e/ou os pós-modernos, ou se o cinema é consequência de uma necessidade de mercado onde

[3] BOBBIO, Norberto. 1971. Una fi losofi a militante. Studi su Carlo Cattaneo. Turim: Einaudi.

as pessoas consomem aquilo que é projeto por elas, ou seja, elas são aprioristicamente "fascistas" ou possuem elementos fascistas em sua cultura (no movimento inverso que parte das pessoas para o cinema), como acreditavam os marxistas tradicionais-clássicos já discutido aqui. Nossa concepção da dialética marxista compreende que os dois movimentos existem ao mesmo tempo e fazem parte de uma mesma realidade, onde um é definido pelo outro no mesmo instante - e não em momentos separados - e, assim, se movimenta a História. O problema da modernidade, que é um problema sobre a possibilidade do conhecimento, está, então, resolvido em Marx. É possível conhecer, na medida em que é possível perceber a contraditoriedade e simultaneidade, bem como a atuação das mais variadas forças, do mundo e das coisas, como uma unidade, e em última instância, como a própria realidade.

Esta perspectiva diverge da divisão estabelecida por Lukacks e afirmada por Althusser , entre o Marx filósofo e economista. Acreditamos que isto vai em contramão ao que o próprio Marx pensava em sua obra, a ideia de realidade total. É mesmo uma negação do determinismo historicista.

Acreditamos ser necessário, então, um retorno a Hegel para entender como essa realidade contraditória-unitária se estabelece, e foi o que tentamos fazer rapidamente até aqui, guardados os devidos limites do texto. Temos a consciência de que este tema poderia ser, sozinho, tema de trabalhos especificamente maiores, mas consideramos indispensável sua breve reflexão para a compreensão da proposta marxista.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO (org.). *La evolucion de la dialectica.* Traducción de Francisco Moli Campos. Ediciones Martínez Roca, S. A., 1971.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1980.

BOBBIO, Norberto. 1971. *Una fi losofi a militante*. Studi su Carlo Cattaneo. Turim: Einaudi.

CAVALCANTE, Vitor Valente. *O papel do fetichismo na produção da consciência humana:* idealidade e materialidade em Karl Marx. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Goiás, 2016. Disponível em: https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/6395/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%2020V%C3%ADtor%20Valente%20Cavalcante%20-%202016.pdf. Acessado dia 02 de abril de 2020 as 21:30.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia del Spiritu*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1966.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciencia do estado em compendio*. Campinas, SP: FCH/UNICAMP, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Disponível em: http://files.diario-do-estudante.webnode.com/200000030 8493c858fe/Georg%20Wilhelm%20Friedrich%20Hegel%20-%20Principios%20da%20Filosofia%20do%20Direito.pdf. Acessado dia 09 de abril de 2020 às 17: 32.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe:* estudos de

dialética marxista. Lisboa: Escorpião, 1974.

LUKÁCS, GYÖRG. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Tradução de Cláudia Schiling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2006.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Tradução de J. C. Morel. Coleção Fundamentos de Filosofia. São Paulo: Ícone, 2004.

MARX, KARL; ENGELS, Frederico. *La ideologia alemana*. 4. ed. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1972.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

NETTO, José Paulo (org.). *Curso livre Marx- Engels*: a criação destruidora. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2015.

NETTO, José Paulo. *O que é Marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

VIEIRA, Julia Lemos. *Caminhos da liberdade no jovem Marx*: da emancipação política a emancipação social. Tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2014_mes/2014_tese_julia_lemos.pdf. Acessado dia 09 de abril de 2020 as 14:35.