

do que seria possível pensar nesse contexto: “... chama-se feliz aquele que se acha em harmonia consigo mesmo. Também se pode adotar o ponto de vista da felicidade na consideração da história; mas a história não é o terreno da felicidade. Na história, os tempos de felicidade são páginas em branco. Com certeza, também existe satisfação na história; mas essa satisfação não é o mesmo que chamamos felicidade: pois trata-se aqui de uma satisfação que se encontra para além dos interesses particulares. Os fins que possuem significação para a história universal precisam ser fixados com energia por meio de um querer abstrato. Os indivíduos da história universal que perseguiram tais fins certamente se satisfizeram, mas não quiseram ser felizes.”<sup>45</sup> Com certeza não, mas a sua renúncia, da qual mesmo Zaratustra ainda se declara partidário, expressa a insuficiência da felicidade individual em face da utopia. A felicidade não seria senão a redenção da particularidade enquanto princípio universal, irreconciliável com a felicidade humana individual aqui e agora. No entanto, o caráter repressivo da posição hegeliana ante a felicidade não consiste em tratá-la, segundo o seu modo habitual, como uma *quantité négligeable* a partir de um ponto de vista supostamente mais elevado. Por mais profundamente que ele corrija o próprio otimismo histórico com a frase “a história não é o terreno da felicidade”, ele comete um sacrilégio quando busca estabelecer essa frase como ideia para além da felicidade. Em parte alguma o esteticismo latente daquele para o qual a realidade efetiva não pode ser suficientemente real é tão flagrante quanto aqui.<sup>46</sup> Se os tempos de felicidade devem ser páginas em branco — aliás, uma afirmação duvidosa em face dos períodos em certa medida felizes da humanidade, períodos tais como o século XIX europeu que não carecia, contudo, de dinâmica histórica —, então a metáfora de um livro no qual os grandes atos são inscritos aponta para um conceito de história universal irrefletidamente tomado de empréstimo à cultura convencional, um conceito da história universal enquanto história daquilo que é grandioso. Aquele que se embriaga como espectador com batalhas, revoluções e catástrofes silencia quanto a se a libertação, da qual ele fala de modo burguês, não deveria se libertar dessas categorias. Marx tinha isso em mente: ele designou a esfera da grandeza erigida como objeto de contemplação, a esfera da grandeza política, como ideologia e como algo efêmero. A posição do pensamento em relação à felicidade seria a negação de toda falsa felicidade. Opondo-se brutalmente à concepção por toda parte reinante, ela postula a ideia da objetividade da felicidade, tal como essa foi concebida negativamente na doutrina kierkegaardiana do desespero objetivo.

### História Natural

A objetividade da vida histórica é a objetividade da história natural. Foi isso que Marx reconheceu contra Hegel, e, em verdade, rigorosamente em conexão com o universal que se realiza sobre a cabeça dos homens: “Mesmo quando uma sociedade está a caminho de descobrir a lei natural de seu movimento — e a meta derradeira dessa obra é desvelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna —, ela não pode nem ultrapassar com um salto, nem eliminar por decreto as fases de desenvolvimento conformes à sua natureza... Eu de modo algum pinto o capitalista e o proprietário de terras com tons pastéis. Mas não se trata aqui de pessoas senão na medida em que elas são a personificação de categorias econômicas, os suportes de determinadas relações de classe e de determinados interesses. Meu ponto de vista, segundo o qual o desenvolvimento da formação econômica da sociedade poder ser concebido como um processo histórico-natural, é menos adequado do que qualquer outro para

responsabilizar o indivíduo por relações ante as quais ele permanece socialmente criatura, por mais que o indivíduo possa se alçar subjetivamente acima delas.”<sup>47</sup> O que se tem em vista aqui não é certamente o conceito antropológico de natureza de Feuerbach, um conceito contra o qual Marx acentuou o materialismo dialético, no sentido de uma retomada de Hegel contra os hegelianos de esquerda.<sup>48</sup> A assim chamada lei da natureza, que, contudo, não seria senão uma lei da sociedade capitalista, é por isso denominada por Marx uma mistificação: “Portanto, a lei da acumulação capitalista, mistificada e transformada em lei da natureza, expressa efetivamente o fato de a natureza dessa acumulação excluir toda diminuição do grau de exploração do trabalho ou todo aumento do preço do trabalho que poderia colocar seriamente em risco a reprodução constante da relação de capital e a sua reprodução sobre uma escala incessantemente ampliada. As coisas não podem ser diversas em um modo de produção no qual o trabalhador existe para servir às necessidades de valorização dos valores subsistentes, ao invés de, inversamente, a riqueza objetiva existir para servir às necessidades de desenvolvimento do trabalhador.”<sup>49</sup> Essa lei é natural por causa de seu caráter de inevitabilidade sob as relações dominantes de produção. A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens viventes, não seria possível trocar. Até hoje, no processo real da vida, isso implica necessariamente uma ilusão social. O cerne dessa ilusão é o valor enquanto coisa em si, enquanto “natureza”. A bruta naturalidade da sociedade capitalista é real e ao mesmo tempo uma tal ilusão. O tema mais forte de toda a teoria marxista, o tema da supressibilidade dessas leis, fala a favor do fato de não se dever tomar ao pé da letra a suposição de leis naturais, muito menos ontologizá-la no sentido de um projeto do que chamamos homem, como quer que esse projeto venha a ser configurado. No momento em que começasse o reino da liberdade, elas não valeriam mais. Por meio da mobilização da filosofia da história hegeliana, a distinção kantiana entre um reino da liberdade e um reino da necessidade é transferida para a sucessão das fases. Somente uma inversão dos temas marxistas tal como a realizada pelo Diamat que prolonga o reino da necessidade com a asserção de que ele seria o reino da liberdade poderia decair ao ponto de falsear o conceito marxista polêmico da legalidade natural a partir de uma construção da história natural, transformando-o em uma doutrina cientificista de invariantes. Por meio disso, porém, o discurso marxista sobre a história natural não perde nada de seu conteúdo veritativo, que é justamente o seu conteúdo crítico. Hegel ainda se contentava com um sujeito transcendental personificado para o qual certamente o sujeito já começava a se dissipar. Marx não denuncia apenas a transfiguração hegeliana, mas também o estado de coisas que lhe é correspondente. A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e do ser devorado. Ironicamente, Marx era um darwinista social: o que os darwinistas sociais elogiavam e os princípios segundo os quais eles têm um grande desejo de agir são para ele a negatividade na qual desperta a possibilidade de sua suspensão. Uma passagem do *Contribuição à crítica da economia política* não deixa nenhuma dúvida quanto à essência crítica de sua concepção da história natural: “Por mais que o todo desse movimento apareça agora como processo social e por mais que os momentos singulares desse movimento partam da vontade consciente e das finalidades particulares dos indivíduos, a totalidade do processo sempre se mostra como uma conexão objetiva que emerge naturalmente; ainda que provenha

da interação entre os indivíduos conscientes, essa conexão não reside em sua consciência, nem é subsumida a ela enquanto um todo.”<sup>50</sup> Um tal conceito social de natureza possui a sua própria dialética. A legalidade natural da sociedade é ideologia na medida em que é hipostasiada como um dado natural imutável. A legalidade natural, porém, é real enquanto lei do movimento da sociedade inconsciente, tal como essa lei é perseguida em *O Capital* desde a análise da forma da mercadoria até a teoria do colapso em uma fenomenologia do antiespírito. A mudança das formas econômicas a cada vez constitutivas realizou-se do mesmo modo que a mudança das espécies animais que surgiram e se extinguiram para além de milhões de anos. Os “caprichos teológicos da mercadoria” no capítulo sobre o fetiche são um escárnio ante a falsa consciência que, para os contraentes, reflete a relação social do valor de troca enquanto propriedade das coisas em si. Mas esses caprichos são tão verdadeiros quanto a prática de um culto sangrento era efetivamente exercitada outrora. Pois as formas constitutivas de socialização — uma dentre elas é essa mistificação — afirmam a sua supremacia incondicionada sobre os homens como se fossem providência divina. A frase sobre as teorias que se tornariam uma violência real se fossem apropriadas pelas massas já é válida para as estruturas que antecedem toda consciência falsa e que asseguram até hoje à supremacia social a sua aura irracional, o seu caráter de tabu persistente, de encanto arcaico. Algo desse caráter foi intuído por Hegel: “De uma maneira geral, é absolutamente necessário que a constituição, apesar de ela ter vindo a ser no tempo, não seja considerada como algo feito; pois ela é muito mais o pura e simplesmente em si e por si que, por isso, precisa ser concebido como o divino e perdurável e como aquilo que se acha para além da esfera do que é feito.”<sup>51</sup> Com isso, Hegel estende o conceito do que é φύσει até aquilo que outrora definia o contraconceito θέσει. A “constituição”, o nome do mundo histórico, que media toda imediatidade da natureza, determina inversamente a esfera da mediação, mesmo a mediação histórica, enquanto natureza. A virada hegeliana baseia-se na polêmica de Montesquieu contra as teorias contratualistas do Estado outrora em voga que, tal como no pensamento antigo, eram alheias à história: as instituições do direito público não foram criadas por nenhum ato de vontade consciente dos sujeitos. O espírito enquanto segunda natureza, no entanto, é a negação do espírito, e, em verdade, tanto mais fundamentalmente, quanto mais a sua autoconsciência se recusa a ver a sua própria naturalidade. Isso se consuma em Hegel. O seu espírito do mundo é a ideologia da história natural. Para ele, a história natural chama-se espírito do mundo por força de sua violência. O domínio torna-se absoluto, ele se projeta sobre o ser mesmo que se mostra aí como espírito. A história, porém, a explicação de algo que ela já deve ter sido desde sempre, adquire a qualidade do a-histórico. Em meio à história, Hegel toma o partido daquilo que ela possui de imutável, da perpetuação do igual, da identidade do processo para a qual a totalidade seria salva. É preciso acusá-lo sem qualquer metáfora de uma mitologia da história. Com as palavras “espírito” e “reconciliação”, ele traveste o mito sufocante: “Aquilo que possui a natureza do contingente reencontra sempre o contingente e é esse destino justamente que constitui a necessidade, tal como em geral o conceito e a filosofia fazem com que desapareça o ponto de vista da mera contingência e nessa reconhecem, enquanto aparência, a sua essência, a necessidade. É preciso que o finito, a propriedade e a vida sejam estabelecidos como algo contingente, porque isso constitui o conceito do finito. Essa necessidade possui, por um lado, a figura de uma força natural, e todo finito é mortal e perecível.”<sup>52</sup> Os mitos ocidentais da natureza não ensinaram nada diverso aos homens. Por um

automatismo em relação ao qual a filosofia do espírito não pode nada, Hegel cita a natureza e a violência da natureza como modelos da história. No entanto, esses modelos se afirmam na filosofia porque o espírito posicionador da identidade é idêntico ao encanto da natureza cega pelo fato de negá-lo. Olhando para o abismo, Hegel percebeu a ação principal histórica-universal, a ação do Estado, como segunda natureza, mas enalteceu aí, em uma cumplicidade infame com ela, a primeira natureza. “Em geral, o solo do direito é efetivamente o elemento espiritual, mas a sua posição mais próxima e o seu ponto de partida são a vontade que é livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e determinação, e o sistema do direito é o reino da liberdade efetivamente realizada, o mundo do espírito que esse produz a partir de si mesmo, como uma segunda natureza.”<sup>53</sup> Todavia, a segunda natureza, que foi retomada pela primeira vez filosoficamente na *Teoria do romance* de Lukács,<sup>54</sup> permanece o negativo do que poderia ser pensado de algum modo como primeira natureza. Aquilo que não é verdadeiramente produzido senão  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , senão pelos indivíduos, ao menos no contexto funcional que eles formam, alcança para si o que é considerado pela consciência burguesa como natureza e natural. Nada daquilo que seria no exterior continua aparecendo para essa consciência; em certo sentido, não há mais mesmo efetivamente nada fora, nada que não tenha sido tocado pela mediação total. É por isso que o que é preso torna-se a sua própria alteridade: fenômeno originário do idealismo. Quanto mais inexoravelmente a socialização de todos os momentos se apodera da imediatidade humana e inter-humana, tanto mais impossível passa a ser lembrar que esse entretencimento veio a ser; tanto mais irresistível se transforma a aparência de natureza. Com o distanciamento da história da humanidade ante a natureza, essa aparência ao mesmo tempo se reforça: a natureza transforma-se em uma alegoria irresistível do aprisionamento. O jovem Marx expressou o entrelaçamento incessante desses dois momentos com uma força extrema que deve irritar os materialistas dogmáticos: “Nós só conhecemos uma única ciência: a ciência da história. A história pode ser considerada a partir de dois pontos de vista: ela pode ser dividida na história da natureza e na história da humanidade. No entanto, esses dois ângulos não podem ser cindidos um do outro; porquanto os homens existem, a história da natureza e a história dos homens se condicionam reciprocamente.”<sup>55</sup> A antítese tradicional entre natureza e história é verdadeira e falsa; verdadeira na medida em que enuncia o que acontece com o momento natural; falsa na medida em que repete apologeticamente o encobrimento da naturalidade da história por meio dessa história mesma graças à sua construção conceitual a posteriori. FIM da HN

Na diferenciação entre natureza e história exprimiu-se ao mesmo tempo de maneira irrefletida essa divisão do trabalho que sem escrúpulos projeta sobre os objetos a diferenciação inevitável dos métodos científicos. No conceito a-histórico de história que a metafísica falsamente ressuscitada cultiva naquilo que ela denomina historicidade, seria preciso apresentar o acordo do pensamento ontológico com o pensamento naturalista do qual esse pensamento ontológico procura se distinguir de maneira febril. Se a história transforma-se na estrutura ontológica fundamental do ente ou mesmo na *qualitas occulta*<sup>w</sup> do próprio ser, isso acontece porque, transformação considerada como algo imutável, a história é imitada a partir da religião irremediável da natureza. Isso permite então transportar à vontade o que é historicamente determinado para o cerne de invariantes e encobrir filosoficamente a visão vulgar para a qual as relações históricas se apresentam na época mais recente como naturais, tal como outrora elas se apresentavam como desejadas por Deus: uma das tentações de