

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

**O CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL E SEU DESDOBRAMENTO NA
OBRA DE MARX**

Porto Alegre

2013

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

**O CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL E SEU DESDOBRAMENTO NA
OBRA DE MARX**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre
2013

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

**O CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL E SEU DESDOBRAMENTO NA
OBRA DE MARX**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação da Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Luft (Orientador – FFCH)

Prof^ª Dr^a Jane Cruz Prates (FSS)

Prof. Dr. Thadeu Weber (FFCH)

Porto Alegre
2013

Devemos estar persuadidos que o verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado. Também devemos convencer-nos de que o indivíduo precisa desse efeito para se confirmar no que para ele é ainda sua causa solitária, e para experimentar como algo universal a convicção que, de início, só pertence à particularidade (HEGEL, 2002, p.70).

RESUMO

Neste trabalho trata-se da dialética em Hegel e em Marx, mais precisamente, do conceito de contradição, chave na dialética tanto hegeliana quanto marxiana. A partir de uma visão geral resumida da Ciência da Lógica de Hegel, aborda-se o conceito de contradição e o confronto-se com a lógica formal e o princípio da não contradição em Aristóteles. Mostra-se que Hegel se inspirou em Platão e Heráclito e desenvolveu, então, seu próprio método revolucionário de pensamento. Em seguida disserta-se sobre a utilização da dialética de Hegel na obra de Marx. Tendo como centro o conceito de contradição, mostra seu desdobramento na obra marxiana, em particular na sua utilização em *O capital* e na definição das classes sociais e da época revolucionária. Como conclusão, indica-se a possibilidade de se utilizar a crítica interna à obra de Hegel para uma crítica interna à obra de Marx, ao mesmo tempo em que se afirma a necessidade de que a crítica ao marxismo deve ser feita no interior mesmo do marxismo.

Palavras-chave: Hegel-Marx. Método. Contradição.

ABSTRACT

This thesis is about dialectics in Hegel and Marx, more precisely, the concept of contradiction, a key concept both in Hegelian and in Marxian dialectics. Starting with a brief overview of Hegel's Science of Logic, it is discussed the concept of contradiction in face of the formal logic and the principle of non-contradiction in Aristotle. It shows that Hegel was inspired by Plato and Heraclitus and then developed his own method of revolutionary thought. After that it is analysed the use of Hegel's dialectics in Marx's work. Centered in the concept of contradiction, it shows the unfolding of this concept in the Marxian view, particularly its use in Capital and in the definition of social classes and the revolutionary epoch. The conclusions indicate the possibility of using the internal critique of Hegel's work to an internal critique of Marx's work, while stating the need of a Marxism critique within Marxism itself.

Keywords: Hegel-Marx. Method. Contradiction.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
I O CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL.....	13
2 HEGELIANISMO – A EXPRESSÃO FILOSÓFICA DA REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789.....	13
2.1 A CONTRIBUIÇÃO DE KANT AO PENSAMENTO DIALÉTICO.....	14
2.2 AS DIFERENÇAS DE HEGEL E KANT	17
3 ELEMENTOS PARA UMA VISÃO DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL.....	22
3.1 QUAL DEVE SER O COMEÇO DA CIÊNCIA?	22
3.2 SER E NADA.....	23
3.3 CONTRADIÇÃO E DEVIR	25
3.4 A DOCTRINA DA ESSÊNCIA	27
3.5 A DOCTRINA DO CONCEITO	32
4 A CONTRADIÇÃO EM HEGEL E O PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO DE ARISTÓTELES.....	37
4.1 ANTINOMIAS E DIALÉTICA	38
4.2 CIRNE LIMA SOBRE A CONTRADIÇÃO: UM ESFORÇO DE CONCILIAÇÃO COM A LÓGICA FORMAL	39
4.3 HEGEL NEGA O PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO?	42
4.4 HEGEL COMO SEGUIDOR DE HERÁCLITO.....	47
4.5 HEGEL APROVEITANDO PLATÃO	48
4.6 HÖSLE COMO INTÉRPRETE DO CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL....	51
II O DESDOBRAMENTO DO CONCEITO DE CONTRADIÇÃO NA OBRA DE MARX.....	56
5 O MARXISMO COMO EXPRESSÃO DA REVOLUÇÃO PROLETÁRIA E O MÉTODO EM MARX	56
5.1 O ENCONTRO COM A ECONOMIA POLÍTICA.....	57
5.2 A DIALÉTICA EM O CAPITAL	59
5.3 POR ONDE COMEÇAR?.....	60
5.4 AINDA SOBRE O MÉTODO E A QUESTÃO DO ABSTRATO E CONCRETO	64

6 A CONTRADIÇÃO NO MOVIMENTO INTERNO DA DOUTRINA ECONÔMICA DE MARX	70
6.1 VALOR DE USO E VALOR DE TROCA	70
6.2 MAIS-VALIA	76
6.3 OS LIMITES DO CAPITAL.....	78
6.4 A QUEDA TENDENCIAL DA TAXA DE LUCRO	82
6.5 A DEMANDA INSUFICIENTE.....	83
6.6 A COMBINAÇÃO ENTRE OS DOIS LIMITADORES	84
7 A CONTRADIÇÃO ENTRE FORÇAS PRODUTIVAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO	86
7.1 MATERIALISMO HISTÓRICO E PRÁXIS	88
7.2 A CONTRADIÇÃO ENTRE FORÇAS PRODUTIVAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO DE ÉPOCA HISTÓRICA.....	93
8 CONCLUSÃO.....	99
REFERÊNCIAS	105

1 INTRODUÇÃO

Passamos a primeira década do século XXI e muitos de nós estamos empenhados numa vontade de filosofar. O que representa esta vontade? O que ela procura? François Châtelet buscou responder a esta questão recorrendo aos textos de Platão. Segundo este autor, Platão, em sua carta VII, partia de duas constatações: a primeira é que os homens se empenhavam em ações violentas, em disputas, como joguetes de interesses e caprichos, numa dialética de conflitos que requeria suas energias e esforços. Dizia que estes combates que movimentavam esperanças no fundo revelavam o medo dos homens de perder a vida e a dignidade, “menosprezando a sua profunda tendência para a ordem e para a paz” (CHÂTELET, 1968, p. 35).

A segunda constatação apontada por Châtelet é que:

No meio desta desordem surge um rigor constante e irresistível: o da linguagem, do discurso, dos propósitos que um homem, segundo a sua situação e as suas vontades reconhecidas, não pode deixar de ter face ao seu próximo, ao outro com quem fala, que o escuta e que, também ele, fala, nem que seja para concordar, por meio de uma simples palavra... (CHÂTELET, 1968, p. 36).

Châtelet conclui que a decisão de filosofar nasce desta polaridade ambígua entre a violência e a palavra, apontando que a vontade e a escolha do filósofo é que a palavra, a necessidade do discurso tenha força para enfrentar a realidade da violência; e enfrentá-la tanto quando se trata de uma violência aberta quanto quando ela se esconde e se reproduz por trás do discurso, da palavra que engana.

Embora não concorde que os filósofos estejam livres desta polaridade ambígua – ao contrário, creio que os filósofos tomam partido nesta luta – sustento igualmente que o esforço da filosofia pode contribuir para a escolha da ordem e do desenvolvimento nos seus significados mais plenos de racionalidade e interesse público coletivo.

Na motivação deste trabalho, remeto-me às considerações de Alain Badiou, um filósofo contemporâneo marroquino-francês. Badiou falava em quatro dimensões que uniam o desejo da filosofia e o desejo da revolução. Ele dizia neste sentido, citando Rimbaud, que a filosofia era uma revolta lógica. Uma revolta lógica porque combina o desejo da revolução com o desejo da racionalidade. Uma revolução no pensamento e na existência, individual e coletiva. As quatro dimensões citadas por Badiou são o desejo da revolta, o desejo da lógica, o da universalidade e o do risco. Um revolucionário deseja que o povo se levante, se erga, mas quer que isso seja feito de modo racional e eficaz, não quer a barbárie e a mera fúria; nesse

sentido, exige uma forma de lógica histórica. Ele quer que seja um processo universal, internacional, não fechado em objetivos nacionais, raciais e religiosos. Por fim, ele assume o risco de sua posição. Então, na ligação com a revolução, a filosofia não é um mero exercício abstrato. Já com Platão – como dito antes – trata-se de defender o diálogo, a linguagem, o direito à argumentação. Com Hegel e Marx a dimensão da revolução ganha escala.

Seguindo os argumentos de Badiou, o mundo contemporâneo, e falando aqui, sobretudo, do mundo ocidental, têm vários obstáculos, pressões contra estes desejos da revolução e da filosofia. É hostil à revolta. Diz-nos que já temos a liberdade, que as mudanças devem ser graduais ou devemos confiar que elegendo um presidente é suficiente. Nada de mudanças bruscas. Esta é sua disposição opressiva, impedir tais mudanças. Nada mais claro de que se trata de um mundo contrário à dialética. Como está estruturada, apesar de muita ciência e tecnologia, nossa sociedade também é contrária à razão e à lógica. Sua dimensão é a dimensão ilógica da comunicação atual, deste aparato material, esta organização material de TV, rádio, Internet, dedicado ao esquecimento imediato, a um espetáculo sem memória, um presente perpétuo. O terceiro obstáculo é contra a verdadeira universalidade, já que nosso mundo tem apenas o dinheiro como forma material de universalidade, o equivalente geral definido por Marx. O resto é divisão de trabalho, especialização produtiva, fragmentação. Finalmente, contra o risco, somos ensinados a buscar segurança sempre, desde o início a segurança profissional, a necessidade do cálculo da segurança.

Assim, os dois autores sobre os quais dedicamos este trabalho, Hegel e Marx, escreveram obras que colaboram na contestação da realidade existente. Eles refletem dois processos revolucionários, o primeiro, a revolução burguesa, particularmente a francesa; o segundo, o início da revolução proletária. O método por eles assumido e desenvolvido foi o método dialético, iniciado por pensadores como Heráclito, Sócrates, Platão, cuja natureza é essencialmente crítico-revolucionária, sendo um dos aportes mais importantes para a construção da filosofia e da revolução em todas as suas dimensões. Heráclito, com sua ideia de que tudo flui, Sócrates, com sua crítica sistemática, sua implacável capacidade de refutação e Platão, em seus diálogos, garantiram alicerces fundamentais para o pensamento crítico e científico que foram retomados e enriquecidos séculos depois.

A origem da dialética na Grécia antiga, porém, não passou apenas de um breve esboço. Somente na Alemanha, no início do século XIX, a dialética realmente assumiria o conteúdo que lhe conferiu a condição de método capaz de apreender o real e de revolucionar o pensamento filosófico. Na Alemanha, Hegel foi seu mestre, o pensador do método segundo o qual nenhuma coisa permanece a mesma, que define que não existe nada igual a si mesmo,

sem vida, imóvel, ou seja, sem movimento, movimento que “é a contradição mesma em sua existência” (HEGEL, 1968, p. 387), expressão da própria lógica das contradições, marca da dialética.

Neste trabalho se tratará deste método e, mais especificamente, do conceito de contradição. Foi Hegel quem descobriu a determinação da contradição como motor do desenvolvimento. Como afirma Cirne Lima: “contradição em Hegel é um conceito que inclui a oposição de dois contrários, sua determinação mútua, sua diferença e, finalmente, sua identidade dialética” (LIMA, 2003, p. 15). É o que move tudo: espírito e natureza. Aquilo que constitui o movimento é a coexistência de dois lados contraditórios, a sua luta e sua fusão numa categoria nova. Esta fusão do positivo e do negativo, no interior de uma totalidade, provoca, segundo Hegel, o movimento, a inquietação imediata de incompatíveis. Por isso toda a totalidade tem gênese e mudanças por meio de negações, ou, o que é apenas outra forma de dizer a mesma coisa, o todo é um movimento de relações que se transformam pela superação das sucessivas contradições.

No decorrer deste estudo, vamos expor acerca do conceito de contradição em Hegel, estabelecer a relação entre a Lógica de Hegel e o princípio da contradição de Aristóteles, definindo se Hegel era coerente com este princípio, sem o qual, segundo Aristóteles, qualquer diálogo racional era impossível, ou se se opunha e em que aspecto se opunha. Neste debate nos apoiaremos em autores atuais, como Cirne Lima, Júlio Cabrera, Eduardo Luft e Höslle. Em seguida nos dirigiremos para a obra de Marx.

Mostraremos que Marx resgata o idealismo alemão e utiliza o conceito de contradição elaborado por Hegel como núcleo fundamental de sua elaboração. Por isso, apreciaremos os principais momentos em que o conceito de contradição será por ele usado. Mas sustento que Marx vai além. Para usar uma expressão de Hegel, poderíamos dizer que Marx entrou no interior da coisa mesma – mais concretamente da economia política – e revelou aí uma aplicação prática do método dialético, mostrando as relações sociais enquanto um todo, enquanto universal concreto. Foi aí que encontrou as bases científicas para seu pensamento. Nesse sentido, cumpriu uma promessa de Hegel, que dizia claramente:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho (HEGEL, 2002, p. 27).

Marx seguiu neste caminho. Ele realizou um esforço anunciado pelo próprio Hegel de elevar a filosofia à ciência. Sendo assim, teve razão Althusser ao definir que Marx inaugurou um novo continente da ciência, a ciência da História. “Marx funda a ciência da história, onde não existiam senão filosofias da história” (ALTHUSSER, 1974, p. 50), define corretamente. Por isso, nesta dissertação, veremos algumas das elaborações centrais da economia abordadas por Marx, sobretudo as formuladas no livro *O capital*, base de sua concepção da História, e na qual o conceito de contradição joga um papel determinante na explicação dos desdobramentos do processo. Ato seguinte, abordaremos um dos temas estruturantes de sua concepção geral da dinâmica do processo histórico, a questão das forças produtivas e das relações de produção, onde novamente o conceito de contradição joga um papel central na determinação das épocas históricas. Neste ponto veremos que o marxismo, além de uma concepção de mundo, é também um movimento político revolucionário da classe trabalhadora.

Enganam-se, entretanto, os que sustentam, como os defensores de posições positivistas, que os avanços científicos anulam a importância da filosofia. A obra de Marx apenas reforça esta importância. Para Hegel, a filosofia devia buscar e adquirir conhecimentos universais. Nesse sentido, as ciências isoladamente consideradas são apenas expressões particulares deste universal, sendo que apenas no todo está a verdade, ou seja, no universal, mas no universal que traz em si a riqueza do particular. A filosofia é este esforço permanente pela compreensão do todo. É claro que esta verdade absoluta é um limite infinitamente longínquo, mas é nesta direção que tende o pensamento humano, um limite que nos aproximamos sempre sem jamais atingi-lo. Sendo assim, nossa compreensão do todo são aproximações sucessivas de um processo infinito prático e teórico.

Assim, visitemos agora um pouco da Alemanha do final do século XVIII e início do século XIX.

I O CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL

2 HEGELIANISMO – A EXPRESSÃO FILOSÓFICA DA REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789

Herbert Marcuse começa seu livro *Razão e revolução* definindo que o idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Fora da França, na vizinha Alemanha ainda não unificada, os efeitos da Revolução Francesa de 1789 repercutiram na filosofia (1978). Aí se encontravam Kant, Fichte, Shelling e Hegel.

Se a caracterização de Marcuse pode ser feita do idealismo alemão de modo geral, muito mais se nos referimos à obra de Hegel em particular. Sua obra não foi meramente o desenvolvimento da filosofia em si mesma como ele próprio definiu, mas teve como base as ações dos franceses, refletindo as convulsões da revolução cuja repercussão atravessou a fronteira – Hegel era contemporâneo e simpatizante da mesma – produzindo um pensamento no qual a marca é a unidade dos contrários, o choque permanente, o movimento infinito, os saltos, as rupturas, as mudanças. Assim, como para Hegel o pensamento era o pensamento do seu tempo (2010), também no pensamento de Hegel o peso das contradições, dos conflitos, da negação e da diferença foi a expressão de seu tempo.

A definição apresentada por Herbert Marcuse refletia as próprias posições de Hegel, que, de modo espirituoso, dizia que enquanto os franceses experimentavam tais tempos com ações concretas, escrevendo a história, com a política prática, os alemães, atrasados na prática, dedicavam-se a escrever e a refletir sobre os acontecimentos. Hegel percebia que sua filosofia era contemporânea de mudanças históricas revolucionárias. Suas palavras foram as seguintes:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação (HEGEL, 2002, p. 31).

Em seguida define que a nova figura vai se formando,

Desmanchando “tijolo por tijolo” o edifício do mundo anterior, num processo lento, quando os sintomas do abalo deste mundo são ainda isolados, expressos na frivolidade, no tédio, no pressentimento vago de um desconhecido, até que é interrompido o lento processo de acumulação quantitativa, isto é, quando dá-se um salto de qualidade e o desmoronamento gradual “é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo (HEGEL, 2002, p. 31).

Para Hegel a Revolução Francesa é este sol nascente que inaugurou uma nova época histórica. Hegel estava repleto de razão. Com a abolição do feudalismo e os primeiros passos de novas relações de produção capitalistas, o indivíduo era colocado como o senhor autoconfiante de sua vida. Como asseverou Marcuse, “a situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa.” (MARCUSE, 1974, p. 17). O mundo deveria se tornar uma ordem de razão.

2.1 A CONTRIBUIÇÃO DE KANT AO PENSAMENTO DIALÉTICO

Kant foi o primeiro autor que colocou a razão como a ordenadora do mundo. Mesmo autores como: Eusebi Colomer, que parecem ver o surgimento do idealismo em seus críticos (1996), reconhecem na obra de Kant as sementes do idealismo. Ele foi o fundador desta escola. No caso de Kant, mais do que a Revolução Francesa, creio que refletiu os avanços da ciência de seu tempo, em particular da física newtoniana. Como afirma Nahuel Moreno:

Kant tenta levar até as últimas consequências o papel construtor do sujeito em relação às matemáticas, raciocinando sobre a física de Newton que, surpreendentemente, conseguia que as suas célebres fórmulas matemáticas sobre a gravitação se aplicasse a diferentes campos físicos. (MORENO, 2007, p. 78)

Refletindo sobre tais progressos, Kant definiu o sujeito como elemento determinante para a própria noção de realidade, já que, segundo sua posição, tanto o tempo e o espaço – fundamentais para a definição do que é real – quanto a causa e o efeito, a necessidade, a possibilidade, a contingência, são intuições a priori ou categorias subjetivas, isto é, são inerentes ao sujeito. Esta reviravolta de mostrar o sujeito como o centro em torno do qual gira a compreensão do real ficou conhecida como a revolução copernicana. Ao mesmo tempo percebeu uma questão fundamental: as diversas posições existentes entre os filósofos acerca da realidade – a filosofia era um campo de batalha – em contraste com a uniformidade das posições em áreas do conhecimento como a geometria e a lógica formal.

Diante deste contraste, combinado com os claros avanços científicos expressos no progresso da física newtoniana, Kant sustentou que era necessário compreender o porquê da filosofia permanecer palco de incontáveis posições desencontradas e divergentes. Somente após esta compreensão haveria condições de avançar na filosofia. Definiu que era preciso

estabelecer uma crítica da razão, como se fosse um tribunal capaz de definir as regras e os limites do conhecimento.

Portanto, sua principal obra foi uma teoria do conhecimento, no qual estabeleceu um método para julgar as filosofias. Sua epistemologia teve como base a ideia de que somente seriam científicas aquelas teorias baseadas nas regras abstratas, como a lógica formal e a matemática, ou seja, aquelas próprias ao juízo sintético a priori, ou então as ciências particulares experimentais, como a física e a biologia.

Assim, estabelecendo a consciência como fundamento supremo do conhecimento e da moral e tendo como base de sua obra a defesa da autonomia da atividade do sujeito, apresentou uma crítica aberta e contundente ao dogmatismo da velha metafísica que se ancorava na aceitação e no uso dos conceitos como “alma”, “mundo” ou “Deus” sem discutir e investigar nossa capacidade de conhecê-los. Como tais questões não podiam respondidas com apelo às regras abstratas nem às experiências, não podiam, segundo Kant, ser realmente conhecidas.

Para Kant, o conhecimento justamente requer dois elementos: o conceito, e é via conceito que o objeto é pensado (a categoria), e em seguida requer a intuição pelo qual é dado. Para ele, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, o pensamento não teria nenhum objeto, sendo apenas forma, de maneira que não poderia um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto ser possível; isto é, não poderia existir conhecimento algum de qualquer coisa porque, por mais que eu soubesse, nada haveria nem poderia haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento.

Além de fundamental no advento do idealismo, Kant também, mesmo com seus limites, contribui para o desenvolvimento do pensamento dialético. Isso é o que veremos a seguir. Sabe-se que sua filosofia destacou a importância da pura espontaneidade do eu penso. Segundo Kant:

O primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu uso restante e que ao mesmo tempo é inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é o princípio da unidade sintética originária da apercepção (KANT, 1999, p. 124).

E completa deixando claro que:

Todas as minhas representações têm que se submeter à condição unicamente sob a qual possa atribuí-las, como representações minhas, ao próprio eu idêntico e por conseguinte, enquanto ligadas sinteticamente numa apercepção, enfeixá-las mediante a expressão universal eu penso (KANT, 1999, p.124).

Em Kant, portanto, não há possibilidade de um conhecimento do objeto sem a atividade do pensamento, sem um a priori que permita a autoconsciência da unidade do eu. Ele sintetiza o conceito e a intuição, o subjetivo e o objetivo. Hegel disse que Kant corretamente mostra que o que o pensamento produz é a unidade; em outras palavras, que os pensamentos têm a forma de uma “função sintetizadora através da qual o múltiplo se reduz a unidade” (HEGEL, 2005, p.428), isto é, o pensamento produz a si mesmo como uno, constrói então a identidade na diversidade.

É interessante observar estes aspectos dialéticos que surgem no pensamento de Kant, embora ele não os desenvolva. Segundo Marcuse, a unidade originariamente sintética da percepção “se identifica com os princípios dos opostos, do próprio Hegel, porque a unidade sintética é, propriamente, uma atividade pela qual o antagonismo entre sujeito e objeto é produzido e simultaneamente superado”. (MARCUSE, 1974, p.58). Trata-se da própria forma do pensamento onde cada ente é uma unidade sintética de condições contraditórias. Com efeito, sustentava Schelling:

Uma síntese, em geral, surge pelo conflito da pluralidade com a unidade originária. Pois sem conflito em geral, nenhuma síntese é necessária; onde não há pluralidade, há unidade pura e simples; mas, se a pluralidade fosse o originário, mais uma vez não haveria síntese (SCHELLING, 1980, p. 11).

E sentenciava em seguida: “a síntese é o conflito em geral, e, aliás, precisamente o conflito entre o sujeito e o objeto.” (SCHELLING, 1980, p. 12).

Como vimos, Hegel também percebeu esta unidade mencionada por Schelling e explorada corretamente por Marcuse, e ainda apresentou que Kant, quando explica a possibilidade de aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos, também unifica a sensibilidade pura e o entendimento puro – predicados anteriormente como termos absolutamente antagônicos – declarando que este “enlace deste algo duplo é, por sua vez, uma das páginas mais belas da filosofia kantiana.” (HEGEL, 2005, p.431), embora Kant mesmo não tenha dito consciência desta unificação, combinando a sensibilidade e o entendimento “de modo externo, superficial, como um pedaço de madeira e um osso atados por uma corda” (HEGEL, 2005, p.431).

Assim, Kant foi reconhecido por Hegel já que ao “por de manifesto que o pensamento tem juízos sintéticos a priori, que não podem extrair-se da experiência, põe de manifesto o pensamento como algo concreto em si” (HEGEL, 2005, p.423).

2.2 AS DIFERENÇAS DE HEGEL E KANT

Vejamos agora algumas das questões centrais que o pensamento de Hegel foi confrontando às elaborações de Kant. O filósofo de Königsberg chamava de *númeno* a coisa em si mesma, que não podia ser conhecida, diferente do fenômeno, que correspondia à experiência e podia ser conhecido. Depois de definir que apenas via atividade do sujeito se pode apreender o objeto, ele limitava esta apreensão apenas aos fenômenos, e declarava que a coisa em si era incognoscível. Dessa forma, embora Kant tenha sustentado para a consciência de si todos os momentos do em si, manteve a separação de si mesmo deste em si. A coisa em si sai, em Kant, fora da atividade do sujeito.

Mesmo Fichte, que se reivindicava kantiano, não aceitava estes limites. Se o sujeito constrói o conhecimento do objeto, por que uma coisa em si que não se pode conhecer? Assim, mantendo-se sempre no reconhecimento do meramente subjetivo, em Kant não se apreende o sujeito em sua atividade, uma vez que a ação tende sempre a superar uma ideia (subjetiva) e torná-la objetiva, isto é, já que a atividade efetua a passagem do subjetivo ao objetivo.

Hegel deixou claro que esta contradição no pensamento kantiano deveria ser superada. Afinal, embora possamos reconhecer que a definição de que era impossível o conhecimento de Deus, da Alma e do Mundo fosse uma crítica impulsionada pelos avanços da ciência contra a velha metafísica, a coisa em si não deixava de ser também uma concessão para a velha metafísica, à medida que atribuía um terreno onde a razão e sua atividade não podiam dominar. A coisa em si seria um território exclusivo da fé. Ao resguardar a coisa em si da cognoscibilidade do sujeito, Kant aceita um terreno inacessível para a atividade racional. A crítica de Hegel partiu da compreensão de que não havia terreno onde a razão não pudesse penetrar e conhecer.

A filosofia, para Hegel, surgia justamente como necessidade de superação de um dualismo que separava e cortava a relação viva entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta. “Suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão” (HEGEL, 2003, p.38). E ainda agregou que a razão concebia o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, sendo que na “atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, que está condicionada pela identidade originária” (HEGEL, 2003, p.38).

Para Hegel não se podia separar sujeito e objeto nem o fenômeno da coisa em si. Em Hegel, nada sai fora da atividade do sujeito. Segundo Denis Rosenfield:

O ponto de partida de sua filosofia é a unidade do pensamento e do ser. Não se trata, para Hegel, de nenhum ponto de partida dogmático, mas do começo mesmo do filosofar, que envolve não apenas o conhecer, nem o que se torna objeto do conhecimento, porém ambos como integrantes do mesmo processo. Todo o processo do conhecimento pressupõe uma relação entre o sujeito cognoscente e o objeto, como se tivéssemos duas coisas ou entes separados, preexistentes, de alguma maneira, à relação que se estabelece. Hegel, por sua vez, mostra que tal separação é apenas aparente, pois o primado é dado pela relação que institui os termos relacionados (ROSENFELD, 2002, p.36).

Nesta mesma linha creio que se justifica acompanhar Adolfo Sánchez Vazquez (2011), segundo o qual a filosofia idealista alemã é uma filosofia da atividade. Com esta compreensão resgata a posição de Marx cuja reivindicação do lado ativo do idealismo em oposição ao materialismo mecanicista é uma das reflexões mais conhecidas das 11 teses sobre Feuerbach.

Hegel é justamente um pensador da unidade do pensar e do ser. Aceitou a compreensão idealista de que o pensamento construía a realidade. Mas a tese do idealismo subjetivo, levada em suas consequências, reconhecia apenas a realidade do lado subjetivo, o próprio pensamento. Hegel definia que se o subjetivo existia é porque existia também o objetivo. Sua demonstração deste idealismo objetivo, isto é, que reconhecia a existência do objetivo, foi sustentada numa concepção prática, concreta, de que ninguém pode viver e desconhecer que as coisas existem. Ou seja, foi um argumento pragmático.

Na dialética do senhor e do escravo, Hegel (2002) mostra como a estrutura lógica do pensamento reflete a experiência do corpo e sua luta de vida ou morte. Trata-se da identidade entre ser e pensar, neste caso com o pensar derivando do ser, de sua experiência de escravo, derivação esta que será abandonada na Ciência da Lógica, quando estabelecerá o ser como derivado do pensar. Destas considerações da fenomenologia, Hegel afirmou que a estrutura lógica do pensamento é a mesma estrutura lógica do ser, que o subjetivo e o objetivo têm identidade. E é importante que se leve em conta que, como muito bem esclareceu Heidegger (2007, p. 107), o que “nós, segundo o começo da filosofia ocidental, nomeamos ser, para Hegel se chama realidade”. Hegel está, portanto, falando da unidade entre a estrutura lógica do pensamento e a estrutura lógica do real. Sendo assim, não pode, por exemplo, existir a contradição apenas como um conceito subjetivo, inexistente no real, tal como asseverou Kant e outros autores, inclusive marxistas contemporâneos, como Lúcio Colleti. A categoria da contradição também responde ao pensar tanto quanto ao ser.

Nesse sentido Hegel resgatou Espinosa (2000, p.228), que definia que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Hegel foi o defensor, conseqüentemente, do princípio de desenvolvimento de toda a realidade, subjetiva e objetiva. Tratou, então, de agarrar a essência da vida. E isso passa por compreender a lógica do próprio pensamento, que era para Hegel a atividade do espírito. Nas palavras corretas de Cirne Lima:

Hegel toma Espinosa e Kant como marcos referenciais do seu próprio filosofar. A grande tarefa da filosofia consiste para Hegel em pensar o Absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito. A substância de Espinosa e o sujeito de Kant têm que ser pensados juntos como uma unidade, uma, única, em um processo de desdobramento, deve ser unida, em uma conciliação harmônica, com a liberdade e com a validade universal do sujeito transcendental. Verdadeiro é somente o todo. E o todo não é apenas substancial e objetivo, mas é também e principalmente aquela forma mais alta de unidade que contém tanto a substancialidade como a subjetividade, unidade esta que Hegel chama, então, de conceito, respectivamente, de espírito. Conceito e espírito são formas de pensar, eles são, entretanto, um princípio interno de organização das coisas na natureza e na história. Esta organização do pensar, por um lado, e esta organização do próprio ser, pelo outro lado, que são apenas dois lados da mesma moeda, originam-se do mesmo princípio e são dirigidas por uma regra básica que se chama dialética. (CIRNE LIMA, 2006, p.75-76).

Sua compreensão da unidade entre o ser o pensar se alicerçava na defesa de que a razão pode penetrar em todo o real. Não existe sujeito sem objeto e nem objeto sem sujeito. E se o sujeito produz as condições de conhecimento do objeto, não pode ocorrer uma separação absoluta entre sujeito e objeto, não pode, portanto, haver uma coisa em si jamais cognoscível. Tratava-se, claramente, da necessidade de superação da teoria de Kant, já que este pensador, depois de revolucionar o pensamento, dando um peso fundamental para o sujeito e a consciência, impõe-se um limite e separa de modo definitivo o para si e o em si.

Fica então evidente como Hegel era distante da separação kantiana entre sujeito e objeto, já que em Hegel o próprio objeto somente poderia ser apreendido pela ação do sujeito, e somente pela reflexão aparece a verdadeira natureza do objeto e este pensamento é a própria atividade do sujeito. Assim, a coisa em si que não pode ser conhecida é uma abstração vazia, um lugar do misticismo, que estaria mais além de todo e qualquer pensamento.

Ao rejeitar a coisa em si, Hegel simplesmente rejeita os númenos kantianos, a separação entre númenos e fenômenos. Define que tudo pode ser conhecido, que a realidade estava toda nos fenômenos, embora nos fenômenos como tal a realidade não é mais do que uma realidade imediata, conseqüentemente relativa, incompleta, isto é, precisa-se descobrir também a essência, o que está por trás do fenômeno. A Lógica de Hegel busca, então, o movimento do conteúdo, não se prendendo no imediato, consciente de que a essência precisa

se manifestar, de que aparência é importante porque revela um lado da essência, um momento dela, mas que se deve acompanhar a totalidade dos fenômenos em seu desenvolvimento, em sua ultrapassagem, em sua constante negação e relação. A contradição em Hegel era justamente o motor de todo este movimento, desta ultrapassagem, desta penetração no interior do ser.

Na *Ciência da lógica*, obra em que Hegel ensina seu método, deixa claro que somente quando algo tem em si mesmo uma contradição se move por si mesmo, tem impulso e movimento e que apenas com o método dialético se apreende o fenômeno em seu desenvolvimento, em sua passagem de um estado a outro, relacionando forma e conteúdo e tratando sempre de ligar a lógica ao conteúdo do processo, assimilando precisamente o movimento interno de seu conteúdo e seu caráter relacional.

O método não é distinto de seu objeto e conteúdo, pois é o próprio conteúdo, a dialética que este encerra em si, que o impulsiona para frente. É por isso que nenhuma exposição pode ser considerada científica se não seguir o curso deste método; e se não se adapta ao seu ritmo sensível, pois este é o da própria coisa (HEGEL, 1968, p. 50).

Em outras palavras, Hegel não aceitava a ideia de um método que fosse exterior ao movimento objetivo das coisas. “Só o método consegue domar o pensamento e levá-lo à coisa e aí o reter”, disse no prefácio da segunda edição da pequena lógica (HEGEL, 1969, p.45). Afirmava, então, que o método era idêntico ao conteúdo, a consciência da forma que assume o movimento interior do seu conteúdo. Ao mesmo tempo insistia que somente depois de se ter um conhecimento mais profundo das outras ciências, começa a dar conta de que a lógica não é o geral abstrato, mas o geral que abarca a riqueza do particular. Trata-se, portanto, de uma nova lógica, uma superação da lógica formal defendida por Kant.

Segundo Hegel, na relação entre o ser e o pensar, inclusive a metafísica antiga era superior a Kant, já que a mesma definia que as coisas podiam ser conhecidas. A metafísica antiga partia da seguinte premissa:

O que conhecemos pelo pensamento sobre as coisas e concernente as coisas constituem o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro, de maneira que não tomava as coisas em sua imediação, sim na forma do pensamento, como pensadas. Esta metafísica, portanto, estima que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, mas bem que constituíam sua essência (HEGEL, 1968, p.43).

Assim, além da defesa da unidade entre o ser o pensar, Hegel criticou a epistemologia kantiana, que separava o conhecimento da crítica ao conhecimento. Sua crítica

ao sistema Kantiano consta também na Fenomenologia do Espírito. Hegel partiu de uma crítica que sustentava que o temor do erro já era o próprio erro na teoria do conhecimento de Kant, e que não se podia saber o que se podia ou não conhecer antes de mergulhar no próprio objeto do conhecimento mesmo. Para Hegel a própria indagação sobre a possibilidade do conhecer já é um conhecer e não faz sentido querer aprender a nadar sem entrar na água.

Em Kant havia uma epistemologia pura, um método sem o objeto; em Hegel a epistemologia sem ontologia não existe, não é viável, e o método e objeto são opostos complementares, não independentes, e nem opostos sem relação, como ocorre em Kant. No prefácio à primeira edição da *Enciclopédia*, Hegel (1969, p.13) já dizia que a exposição presente “estabelece uma nova elaboração da filosofia conforme um método – que, como espero, ainda será reconhecido como o único verdadeiro e idêntico ao conteúdo”.

A diferença entre Kant e Hegel corresponde, portanto, a diferenças de método. Enquanto Kant separava as formas do pensar do conteúdo, mantendo a tradicional visão da lógica formal que discutia a lógica como se a mesma se limitasse às regras do pensar sem se importar com o conteúdo, deixando o conteúdo para as ciências particulares com seus métodos particulares, Hegel inaugurou a lógica processual e material, cuja preocupação envolvia todos os conteúdos, para apreender todo o existente, tanto as ciências naturais quanto a história humana, sob o impacto da Revolução Francesa e da restauração.

3 ELEMENTOS PARA UMA VISÃO DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL

Até aqui mostramos que Hegel não aceitou a gnoseologia kantiana, cujo dualismo separava pensamento e ser e tampouco a posição de Kant acerca da existência de uma coisa em si incognoscível. Foi na Fenomenologia que Hegel desenvolveu estas críticas e apresentou a introdução de seu sistema. Tal obra está pressuposta na Ciência da Lógica e Hegel partirá destas premissas, embora a estrutura da Lógica prometa no final da mesma comprovar os conceitos que a iniciam. Tanto na Fenomenologia quanto na Lógica, Hegel defende um processo de desenvolvimento baseado num método comum.

Rodolfo Mondolfo explica no prefácio da edição argentina da obra que já na Fenomenologia Hegel mostrou que a cada forma da consciência, ao realizar-se:

se nega para ressurgir mais rica na negação da negação, do mesmo modo a Lógica deve mostrar o mesmo movimento dialético no sistema das categorias do pensamento puro, cujo elo não se desenvolve por dedução analítica, sim por um processo sintético criador, engendrado pelo insatisfatório inerente a cada elo. (MONDOLFO, 1968, p.11)

Por sua vez, na Ciência da Lógica as determinações do pensamento se estruturam mediante o movimento dialético do pensamento mesmo. O objeto da Lógica é o pensamento puro, sua exposição desprendida de toda a matéria, o que existe de mais plástico.

A Lógica de Hegel está dividida em três partes: o livro do Ser, o livro da Essência e o livro do Conceito. As duas primeiras formam a parte objetiva e a última a Lógica subjetiva.

3.1 QUAL DEVE SER O COMEÇO DA CIÊNCIA?

A doutrina do Ser de Hegel inicia com a pergunta: “Qual deve ser o começo da ciência?” A discussão de Hegel sobre como começar levava em conta a importância de encontrar um caminho a partir do qual se explicaria a estrutura lógica do conjunto do pensar e do ser. Neste aspecto, Hegel resgatou a elaboração de Plotino. Segundo Aquino, “Plotino foi o primeiro pensador a usar, na sua forma grega, de maneira coerente e sistemática o conceito de causa *sui*.” (LIMA; ROHDEN, 2003, p.164). No livro *Enéadas* ele desenvolve a concepção de potência, que implica a autocausalidade do Uno, já que o Uno “não pode resultar de uma causalidade externa, uma vez que ele é o primeiro e é simples. Portanto, o Uno é causa de si

mesmo, pois ele quer a si mesmo” (LIMA; ROHDEN, 2003, p.164). Hegel parte desta compreensão.

Para definir por onde começar, o filósofo alemão não seguiu a solução de Descartes, por exemplo, que começou pelo eu penso, como se fosse um conhecimento imediato, ou pela intuição intelectual, como defenderam Fichte e Shelling, na verdade no mesmo caminho de Descartes. Hegel sustentou que este início era desprovido de razões. Que o método correto era escolher um começo que fosse justificado no próprio processo do conhecimento, que se justificasse ao longo deste processo de mediação e que fosse a partir de então provada sua necessidade como causa de si mesmo.

3.2 SER E NADA

Hegel escolheu o ser como sua primeira categoria. Mas o ser enquanto categoria isolada não tem nenhuma determinação. O ser, então, é um nada. Mas o nada ao ser afirmado é algo; é, portanto, um ser. Tanto o ser quanto o nada são falsos.

Assim fica claro que, no início da Lógica, Hegel tematiza uma categoria para logo negá-la, o que demonstra que uma categoria com esta fragilidade, já negada, não pode ser um princípio incondicionado do sistema das categorias. Ele começa, portanto, sem nada pressupor. Fica claro que não parte de um axioma para logo deduzir as verdades. A justificação do começo se realiza apenas no final. Ele afirma para logo em seguida negar, num movimento permanente de afirmação e negação até chegar ao final de sua lógica, onde se estabelece a visão do todo.

Seu método parte da categoria mais abrangente em extensão e mais pobre em compreensão. Por isso precisamente começa com o ser, que é a categoria que abrange tudo, a mais abstrata, a mais geral. Dedicar-se ao engendramento dessas categorias, ao seu desenvolvimento, ao seu caminho para expressar a totalidade e, logo, a verdade. Daí que no sistema hegeliano a categoria que surge mais tarde será sempre mais rica, num movimento que vai do mais indeterminado ao mais determinado, do mais simples ao mais complexo, do mais abstrato ao mais concreto. O que tem mais determinação é o pensamento que concebe. E o conceito deste pensamento se engendrará no curso da lógica.

Em Hegel, nenhuma determinação do pensamento ou reflexão deixará de derivar dos antecedentes, cada conceito categorial (o ser, o nada, o devir, o algo, o outro, o uno, o fundamento, a condição, a coisa, a interação, etc.) enlaçando com o que segue por meio do fio

condutor que é a negação ou a contradição. No desenvolvimento das categorias nenhuma categoria pode se determinar isoladamente. A determinação exige a negação, isto é, exige a relação com um outro. Hegel se apóia na conhecida definição de Espinosa de que “toda determinação é uma negação”. Assim, se estamos dizendo algo, afirmando alguma coisa, estamos dizendo que este algo tem uma negação, portanto uma determinação e um limite. Para pensar algo, tem-se que pensar algo como determinado e neste sentido finito. Simultaneamente, portanto, pensamos algo que o delimita, pensamos o outro. “Algo e outro são, sim, conceitos diferentes, mas um constitui o outro de forma tão íntima que um não pode existir nem ser pensado sem o outro”. (LIMA, 2006, p.32).

Assim, para determinar A, temos que determinar o que é B. E para determinar B temos que determinar o que é C e assim por diante. Dessa forma, uma determinação conduz a outra determinação e que, por sua vez, conduz a uma terceira. Tal método não conduz ao regresso ao infinito porque a lógica relacional pressupõe o holismo, uma visão de totalidade, que faz com que as determinações sejam circulares. Somente quando chegamos ao final poderemos ter o conjunto das determinações. Assim chegamos ao conceito, expressão desta totalidade, e voltamos ao ser, mas agora com o ser com múltiplas determinações, como unidade do diverso.

Trata-se de um exercício de autotematização crítica do próprio pensamento, onde o começo deve ser demonstrado no final, num processo circular, em espiral, ou seja, numa cadeia de causas e efeitos em que cada efeito é também uma causa de tal forma que a cadeia como um todo é ao mesmo tempo causa e causado, fundante e fundado, causa de si mesma e, portanto, um processo de autodeterminação e autofundamentação.

A estrutura do argumento de Hegel é uma tríade: a tese, antítese e síntese. Trata-se da dissolução da ontologia pura em uma teoria reflexiva, uma teoria da totalidade que se dá pela mediação da teoria do pensamento pelo próprio pensamento. Como explica Luft (2001) o ser é o pensamento que visa a expressão de si mesmo como totalidade de sentido (absoluto) mas fracassa nesta tentativa. Da mesma forma ocorre com o nada. Luft (2001) mostra que o “Devir” é o primeiro pensamento completo, quer dizer, o primeiro ato de autoexpressão bem-sucedida do pensamento, mesmo que ele expresse de positivo apenas o traço processual da própria dialética – o sentido de cada pensamento (ou “determinação de pensamento”) resulta de um processo de determinação – e, de negativo, a impossibilidade de um atomismo extremo – determinações de pensamento isoladas não podem ter sentido. Mas embora o “devir” seja o primeiro ato de pensamento bem sucedido, ele expressa ainda apenas um aspecto do que é o pensamento como totalidade de sentido. Há, assim, uma contradição entre o que visamos ou

pretendemos ao expressar o próprio pensamento no “devir” e o que de fato realizamos ao fazê-lo.

Ainda na linha de exposição de Eduardo Luft, o pensamento pretende se expressar de modo pleno ou acabado, mas se expressa apenas de modo unilateral. O processo, portanto, continua, e a cada novo ato de pensamento, todos os atos anteriores de pensamento são reexpressos: a Lógica se dá como autotematização crítica do pensamento. O processo só se consumará ao encontrarmos aquele pensamento que expressa de modo acabado ou completo o que pretendíamos desde o início, quer dizer, a expressão plena do pensamento como totalidade de sentido.

Vale a pena abrir um parêntese para assinalar que Luft trabalha com a ideia de que a lógica de Hegel pode ser considerada uma semântica relacional ou holística¹.

3.3 CONTRADIÇÃO E DEVIR

Como vimos anteriormente, a categoria que surge como superação da contradição é o devir. Hegel mostra que tal categoria é a unidade do ser e do nada, um puro nada que traz em si o ser e um puro ser que traz em si um nada, de tal forma que o ser determinado é a relação entre estas duas categorias, uma relação em que “se desvanece sua contradição”. Assim, com o ser determinado, onde o ser e o nada se unem apenas como momentos, a contradição é superada e ele encontra a simples unidade consigo mesmo. Este ser determinado é o próprio devir que desvanece a imediaticidade das determinações de ambas e neste “posto na forma de um dos seus momentos” (HEGEL, 1968, p.143).

Então, o ser enquanto uno com o nada, como também o nada uno com o ser, para usar as palavras do próprio Hegel, são apenas evanescentes; “o devir, mediante a sua contradição em si, coincide com a unidade, em que ambos são removidos; o seu resultado é assim o ser determinado” (HEGEL, 1968, p.143). Em outras palavras, o movimento de autocontradição é

¹ Embora esteja fora do objetivo deste trabalho vale a pena considerar que de fato Hegel deu muita importância para a linguagem, praticamente equiparando-a ao pensamento, o que fortalece a tese de Luft que atribui a Hegel um papel de precursor da chamada reviravolta linguística. Como Hegel disse: “Em nossos dias nunca se repetirá bastante que o homem somente se distingue dos animais pelo pensamento”. (HEGEL, 1969, p. 31), esclarecendo que as formas do pensamento estão ante todo expostas e consignadas na linguagem do homem, já que tudo que faz seu, que se converte em algo interior, “penetrou na linguagem. E o que o homem converte em linguagem e expressa com ele, contém escondida, misturada ou elaborada, uma categoria”. (HEGEL, 1969, p. 31) No caso de nosso outro autor, de Marx isso foi ainda mais claro, ainda. Na prática Marx igualou pensamento, consciência e linguagem. Diz que o espírito, a consciência, se “manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em uma palavra, sob a forma da linguagem. A linguagem é tão velha como a consciência: a linguagem é a consciência prática, a consciência real, que existe também para os outros homens e que, portanto, começa a existir também para si mesmo.” (MARX, 1980, p.31). Mas como veremos, a superação da filosofia centrada no sujeito foi em Marx muito além da virada linguística.

o devir, ou seja, é a primeira via na superação das contradições e por isso a primeira verdade da Lógica.

O resultado do devir é o ser determinado, o ser aí. Enquanto imediato existente trata-se da qualidade, algo que está aí, alguma coisa. Para avançarmos, a partir de então, precisamos ter claro que Hegel usa como método a introdução da negação, mais precisamente sobre a forma de oposição contrária. A qualidade que tem a negação nela contida, mas que também é dela distinta – é a realidade. A negação então é uma forma no ser determinado, é um ser outro. “A qualidade, visto que o ser outro é sua própria determinação, mas também dela é distinta “é o ser-para-outro – uma expansão do ser determinado, do algo.” (HEGEL, 1969, p.144). Este ser, enquanto referencia a outro é o ser em si.

Como toda a determinação é uma negação, a negação constrói, determina, estabelece o limite de algo a partir do qual temos o outro. Cirne Lima (2006, p. 41) explica que esta “exterioridade do limite que delimita a Qualidade chamamos Quantidade”. A quantidade pura logo dá lugar a quantidade determinada, isto é, o *quantum*. Algo tem uma medida, um número, um grau. O *quantum* é a quantidade real do mesmo modo que o ser determinado é o ser-aí é, o ser real, explica Hegel. Essas quantidades têm variações nas quais as qualidades do ser são mantidas. Mas há mudanças de quantidade que também podem mudar a qualidade. As mudanças de quantidades podem se dar dentro de certos limites para a que qualidade seja idêntica consigo mesma. Passando deste limite, outra coisa surge. A água pode ser fria, mais ou menos fria ou quente, mas segue sendo líquida até chegar a temperatura de 100 graus, quando deixa de ser líquida e se transforma em vapor.

A quantidade, portanto, determina o ser, mas esta determinação não afeta a identidade do ser desde que não passe de um dado limite, que se transforme numa qualidade. E a medida aparece quando a qualidade se reestabelece no seio da quantidade. A medida seria então a unidade da qualidade e da quantidade. Define os limites do ser, mostrando que das variações e alterações quantitativas é atingido o qualitativo.

Então fica claro que a processualidade do ser é o passar.

O ser passa a outra coisa e em outra coisa torna-se, e cada uma de suas determinações (qualitativa, quantitativa, métrica) recusa sob uma figura específica esta estrutura processual. Pois o ser é uma inteireza passagem à essência que é seu pressuposto “reflexivo”. A última figura da passagem é a passagem do ser como tal, isso ressalta da essência; ora, “ na essência não há nenhuma passagem, mas somente relação (KÉRVAGAN, 2008, p. 82).

3.4 A DOCTRINA DA ESSÊNCIA

Kervégan acrescenta dizendo que parece que a processualidade do ser é conduzida pela essência, já que o ser se aprofunda na direção de uma interioridade, não sendo, pois, ser em repouso, mas movimento, devir. Entramos assim na Lógica da essência. É a Lógica da reflexão e das relações.

Lênin, o revolucionário russo, embora desaprovasse a exposição idealista de Hegel, quando o mesmo dizia que a verdade do ser estava na essência, reconhecia entusiasmado que a elaboração do filósofo alemão se enriquecia de modo sem igual, quando o mesmo explicava que o ser é o imediato e que para conhecer o ser em si e para si não se pode ficar junto do imediato e de suas determinações, “mas se deve ir por detrás dele, se enfiar no ser, apreender o movimento do próprio ser de tal forma que a “essência... é aquilo que é... através de seu movimento próprio, o movimento infinito do ser” (LÊNIN, 1989, p.124).

Através do ser se conduz à essência, a verdade do ser, para repetir Hegel. O que estamos dizendo é que o saber imediato não existe sem a reflexão, o saber mediato. Hegel cita o caso do matemático que tem uma solução imediatamente presente para determinado problema, uma solução, todavia, que só foi possível pela instrução prévia, pela reflexão e a experiência de vida. Tudo tem o imediato e o mediado, como deixa claro um exemplo simples também dado por Hegel (1967, p.126) segundo o qual “o fato de eu estar em Berlim, esta minha presença imediata é mediada pela viagem que fiz para aqui, etc.”. A mediação é a conexão, a ligação entre um momento e outro, o devir. Na Lógica do ser precisamente era o devir a resultante da contradição entre o ser imediato e o não ser imediato. Agora, na Lógica da essência, a resultante da contradição entre a essência e a aparência constitui a reflexão.

Recapitulando, vimos que a Lógica de Hegel é circular, de uma circularidade crescente, como uma espiral que retrocede e avança. Assim, sua obra começa com o ser. Então no primeiro momento de sua Lógica ele busca encontrar o absoluto no imediato: na doutrina do ser, mas isso fracassa e esta primeira parte se fecha dissolvendo o ser. Mas ao dissolver ele não volta simplesmente ao começo, que eram redes instáveis que se perdiam no infinito. A doutrina da essência nega o imediato e mergulha na reflexão, no interior do ser. “A essência, enquanto ser que consigo se mediatiza através da negatividade de si mesmo, é a referência a si só enquanto é referência a outro, o qual, porém, não é imediatamente como ente, mas como algo que é posto e mediado” (HEGEL, 1969, p.155).

Agora o absoluto é a essência. Como explica Hegel, “esta definição identifica-se com aquela segundo a qual o absoluto é o ser no sentido de que ser é igualmente a simples

referencia a si”. Mas estamos aqui num estágio superior, num elo mais elevado da espiral porque a essência é o ser que em si ingressou, como expressa Hegel (1969, p. 155). Neste sentido, o ser não desapareceu; ele segue existindo, só que como algo puramente negativo, como aparência. Por isso Hegel define, no começo da doutrina da essência, que a essência do ser é o puro aparecer. O ser imediato passa à condição de aparência, de negativo, e a essência é o negativo deste negativo.

Na lógica da essência é onde se encontram as chamadas determinações da reflexão, entre as quais se encontra a contradição. A primeira categoria da reflexão, da doutrina da essência, é a categoria da identidade. A identidade na lógica da essência corresponde à mesma função de começo que desempenha o ser puro na Lógica do Ser. Ambas são a mesma abstração, isto é, a referência-a-si. O primeiro que devemos dizer da essência é que ela é o idêntico a si mesmo. Mas a essência é ser-em-si, diz Hegel (1969, p.156), “é essencial só enquanto tem em si mesma a negação de si, a referência a outro, a mediação. Tem, pois, em si o inessencial como sua própria aparência”.

Em Hegel, a pura identidade era expressão do pensamento abstrato, sem vida, imóvel. Não existe, como acredita o entendimento, o rigorosamente idêntico. Seu pensamento é concreto e sendo assim a identidade contém em si mesma a diferença, que é outra categoria da reflexão. Segundo Hegel (1969, p.158) “a essência é apenas pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que a si mesma se refere e, portanto, a sua repulsa de si mesma; contém, pois essencialmente a determinação da diferença”. E a contradição é a síntese da identidade e da diferença. Por isso Hegel (1969, p.156) afirmava que na Lógica da essência era a esfera da contradição posta, já que “tudo nela está posto de tal modo que se refere a si e, ao mesmo tempo, vai muito além – como um ser da reflexão, um ser no qual um outro aparece e que aparece num outro”.

A conclusão de Hegel é que uma doutrina do puro aparecer é ela mesma a identidade do puro aparecer e aí está a essência. Mas assim como o puro ser era contraditório e se dissolvia no nada, a pura identidade também é contraditória porque toda a identidade supõe uma diferença. Então, a identidade da essência é uma referência a si mesmo não como referência imediata, mas como reflexão, como identidade consigo mesmo. E tal reflexão mostra que a identidade traz em si a diferença. Como refere Luft (2005, p.67) “a oposição entre correlativos é aquela em que cada oposto não pode ocorrer, ou ser pensado, sem a presença do outro. O Uno não pode ser sem o Múltiplo, nem o Múltiplo sem o Uno”. Isso vale para o ser e o nada, a identidade e a diferença, o interior e exterior, o positivo e o negativo, a

aparência e a essência, etc. E da oposição se passa, quando os dois polos encontram-se no interior do mesmo, para a contradição. Daqui temos o fundamento do sujeito-objeto.

A unidade da identidade e da diferença é o que Hegel designa como razão de ser, como fundamento. Esta é a essência posta como totalidade. Encontramos então nas próprias coisas, na sua essência, o fundamento das mesmas, não fora delas. A essência é então o fundamento e como não pode existir o fundamento sem algo que seja fundamentado, a essência é a unidade do fundamento e do fundamentado.

O ser fundado pela essência é a existência. Trata-se da unidade imediata da reflexão em si e da reflexão no outro. É um mundo de dependência recíproca e de encadeamento infinito de fundamentos e fundamentados. A multidão de existentes e suas conexões correspondem ao conceito de coisa. Com a coisa definida por suas múltiplas propriedades, temos na verdade a força e o jogo de forças. Para compreender esta questão vale se apoiar em Gadamer. Para ele:

A decomposição de uma coisa em muitas coisas ou, dito de outra maneira, o ponto de vista da atomística, que resulta o que a coisa é quando um se aproxima dela pelos meios modernos da análise química, ou se aproxima do que sejam suas propriedades, não é suficiente para entender o que é realmente a realidade na qual são as coisas e suas propriedades. O perceber não sabe penetrar além do exterior. Percebe propriedades e coisas que têm propriedades e as da por certas. Porém, é assim o percebido, a estrutura química das coisas, sua inteira e verdadeira realidade? Não há mais remédio que reconhecer que por trás destas propriedades há, na verdade, forças que exercem entre si uma ação recíproca. Uma fórmula constitucional da química enuncia a constituição de uma substância. Porém, o que está é na verdade, tal e como confirma o moderno desenvolvimento e transformação da química em física, é o jogo de forças (GADAMER, 2007, p.53).

Em Hegel, então, há o dinamismo do jogo de forças. As forças não existem sem seus efeitos. O interior das coisas, que também é uma força, tem que se exteriorizar. Aqui entramos novamente na esfera da aparência. (*Erscheinung*). O que aparece é novamente a essência. Já não está por trás da aparência, porque a essência é o que existe e a existência aparece. Em verdade não há nada na aparência que não esteja na essência e nada na essência que não esteja na aparência. Esta unidade entre aparência e essência é a realidade efetiva.

Segundo Eusebi Colomer (1986, p. 34) “Hegel defende que a realidade efetiva é a essência plenamente realizada e atualizada aqui e agora”. “A realidade é a unidade definida da essência e da existência ou do interior e do exterior” (Ibidem, p.343).

Quando examinamos a teoria da essência de Hegel precisamos nos situar de que ele está dialogando e reconstruindo criticamente a teoria da essência clássica. Como se sabe, para Aristóteles, a essência revelava o que o ser é enquanto algo permanente, fixo, imutável. Em

Hegel nada é fixo. A essência surge no aparecer fugaz. Aí ela começa a se expressar. O aparecer e a essência que eram excludentes, agora, em Hegel, são opostos correlatos, porque não há um aparecer sem essência nem essência sem aparecer. Os dois conceitos – aparecer e essência – se pressupõem mutuamente e aí há a manifestação, a superação de ambos. A combinação entre aparecer e essência é fundamental.

Como se combina a mudança e a permanência do mundo, a aparência e a essência? Gadamer (2007, p.57) explicando a posição de Hegel referia que “o mundo real consiste precisamente em subsistir sendo constantemente outro”. Segundo ele para Hegel “a lei é o que permanece no que desaparece” (Idem, p.59) e é “a lei unitária que determina a totalidade das aparências (Idem, p.58). A lei da natureza, por exemplo, é que domina a mecânica e que “explica totalmente os fenômenos, a que emerge, mais adiante, como a verdade do objeto”(Idem, p.58). Gadamer (2007, p. 59) recorda que alguns intérpretes de Platão, ao adotarem a ideia platônica como a lei da natureza, foram hegelianos sem saber, já que Hegel faz esta identificação, isto é, que a lei é o que permanece no que desaparece. Assim, a verdade não está no sensível, mas na ideia e a ideia é lei que determina a totalidade dos fenômenos. Mas mesmo a lei não esgota a realidade. A verdade está na lei e como a lei não é distinta do que existe, do que ela explica, a verdade está igualmente na totalidade dos fenômenos, na totalidade das aparências.

Neste ponto é importante ressaltar que Hegel, quando faz a reconstrução da teoria da essência, incorpora o sujeito e a autorreflexão como determinantes da essência. Hegel resgata aqui o pensamento de Fichte. Neste autor alemão o primeiro momento da dialética é o eu se pondo absolutamente como eu. A tese é o eu = eu. Ao eu que põe segue, como segundo princípio, o não-eu. Este princípio negativo surge da certeza da identidade. Se $A = A$, então se opõe ao A o não-A. Fichte definiu que o não-eu era a antítese do eu, o mundo objetivo. A autoconsciência será mediada pelos objetos sobre os quais a ação, motivada pela liberdade, atuará, cujo desdobramento é a mudança constante e infinita da realidade. Assim, a autoconsciência da identidade do eu pressupõe a consciência do objeto e na diferença com o objeto se desenvolve a autoconsciência do eu. Para Fichte o eu se cinde em eu sujeito e eu objeto, o eu tematizado, que é o objeto e o eu tematizante, que é o sujeito. Não queremos nos deter aqui no pensamento deste autor contemporâneo e anterior a Hegel, mas mostrar que sua dialética encontrou em Fichte um inspirador, particularmente a defesa de que a relação do sujeito e objeto é uma construção da própria ação do sujeito.

Mas antes de se apoiar em Fichte, Hegel bebeu na obra do mestre do próprio Fichte, em Kant. Para Kant as leis não existem sem o sujeito. Ou seja, se deixo minha caneta cair no

chão agora é porque há uma força de gravidade que faz com que a terra e a caneta se atraiam. O peso da terra sendo maior a caneta vai ao chão. Mas onde está a força? Não podemos vê-la nem tocá-la. Para Kant força é apenas um conceito criado pelo sujeito e mesmo as leis apenas existem pensadas pelos sujeitos. É a partir do sujeito que as leis existem e, portanto, que os fenômenos regulados por elas existem também. Na relação entre o fenômeno e o sujeito, o que constitui o fenômeno é o sujeito. Sabemos que Hegel não separava o sujeito do objeto, ou seja, identifica ser e pensar, mas na esteira de Kant considerou que o sujeito é a essência. Contudo, em Hegel, o sujeito não se põe por si só, mas somente na relação com seu outro, isto é, com o objeto. Logo, o sujeito não somente atribui ser ao objeto, mas um não pode se sustentar sem o outro, de tal forma que sujeito e objeto podem se reconhecer um no outro.

Estamos aqui na Lógica de Hegel, uma obra claramente idealista, onde o processo de auto-organização está, portanto, no interior do subjetivo que atua sobre o objetivo. Ao mesmo tempo, com sua defesa da identidade entre pensar e ser, podemos dizer que a ordem do mundo emerge de dentro, é imanente. Não se necessita de uma ordem externa (Deus), mas de um processo interno, onde o sujeito que é fundador, que dá ordem para os fenômenos é também dependente do fundado porque ele só tem autoconsciência, porque se distingue do fundado, de tal forma que o fundado vira fundamento e o fundamento, fundado. Não se pode assim pensar o fenômeno sem o sujeito, o objeto sem o sujeito, nem o sujeito sem o fenômeno, sem o objeto.

Dessa forma, Hegel alerta que a tentativa de encontrar uma fundamentação última leva o pensamento a pique. O pensamento não consegue se completar. Isso é assim, em primeiro lugar porque não se encontra o fundamento em si mesmo, sem o fundado e o próprio fundado vira fundamento e vice-versa. Mas há uma razão mais importante. A tentativa de encontrar o fundamento deve levar em conta que o sujeito é o fundamento e o fenômeno o fundado. Sendo assim, o fundamento é o sujeito e o sujeito é aparecer. E neste processo se transforma permanentemente, de tal forma que a essência fixa de Aristóteles não existe. Nesse sentido tem importância a tradução correta do alemão. A primeira aparição, *Schein*, é o que podemos traduzir por aparição fugaz. Em seguida, temos a aparição com mais solidez, o fenômeno com suas leis, no caso a *Erscheinung*. Somente depois temos *Manifestation/Offenbarung*, cuja melhor tradução é a manifestação da própria essência, com o sujeito sendo o próprio ato de aparecer.

Então, o fundamento é aparecer e o aparecer se dissolve, se altera, se transforma. Por isso também o fundamento não é fixo nem o mesmo. Assim a essência se dissolve como algo fixo, tal como Aristóteles definia a essência, ela simplesmente não existe – somente existem

forças e relações. É preciso de um pensamento completo sobre o conjunto destas forças e relações. Assim, entramos na doutrina do conceito; somente no conceito o pensamento consegue se completar, por isso a meta do conceito é se captar como conceito, é se conhecer. A cognição é o auge do universo, o conceito é o ponto alto da Lógica, quando o processo de autodeterminação do pensamento atinge seu ponto mais alto e se realiza, retornando ao ser, só que agora não com um ser pobre e abstrato, mas o ser rico em determinações, uma totalidade concreta. O ser então é o conceito que se objetiva com suas múltiplas determinações, a unidade do diverso.

3.5 A DOCTRINA DO CONCEITO

Por isso Hegel (2010, p.73) dizia que “o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um imanente progredir e produzir de suas determinações”, de tal forma que o conceito se realiza pela relação do conceito consigo mesmo, pela sua autodeterminação. Começa no ser e vai ganhando cada vez mais determinações até chegar ao conceito pensado. Completar-se-ia o círculo do pensamento, que se desenvolve num processo de construção de redes, que vai do mais instável para o mais estável, do menos determinado ao mais determinado, em que a verdade é a coerência do pensamento consigo mesmo. Neste processo, o conceito se unifica com a objetividade; quando a unidade do conceito e da objetividade se concretiza, e a objetividade é também sinônimo de ser, temos a ideia.

Nas palavras de Luft (1995, p.139) “a ideia é o ápice da concepção do universo em Hegel: é um processo ininterrupto de autodeterminação”. A ideia então é a unidade do conceito e do ser. Por isso Hegel definia a superação entre o objetivo e o subjetivo pela ação da ideia. Na subjetividade (conceito subjetivo), ainda segundo Luft, surge o lugar do ser para si, e na objetividade (ou conceito objetivo) o ser em si. A ideia une ambos. Hegel deixa claro que a atividade do filósofo é investigar a ideia em todas as suas determinações, o que permite a clarificação da organização da esfera do pensar e do ser, isto é, de todo o real.

A ideia então é concreta porque ela é a união de realidades distintas.

A minha opinião é, pois, que a Ideia só deve ser apreendida e expressa como processo em si mesma (exemplo: devir), como movimento. O verdadeiro não é algo somente em repouso, somente sendo, mas algo que por si mesmo se move, algo vivo; é a eterna diferenciação e a redução da diferença num ser que é uno, até que finalmente deixe de existir diferença. (HEGEL, 1963, p. 285)

Hegel na Lógica trata de expor os momentos desta ideia. A Ciência da Lógica está composta por três momentos da Ideia. A Ideia em si (doutrina do ser), para si (doutrina da essência) e a Ideia como tal, ou seja, em si e para si (doutrina do conceito). Como refere Luft (2001, p.250) “devemos compreender estes três momentos como níveis diversos da realização do absoluto”; entendendo estes momentos como se fossem três círculos que vão da elaboração mais simples até sua consumação. Luft (2001, p. 251) explica que quanto mais adentramos a obra,

mais nos aprofundamos na interioridade do espírito que se pensa a si mesmo, até chegarmos a “ ideia absoluta”, o sustentáculo de todas as categorias. No decorrer do percurso, provamos não apenas o lugar a ser ocupado por cada uma das categorias dentro do sistema categorial como um todo, mas também explicitamos e justificamos a lógica dos atos de tematização das categorias (ou seja, da atividade do pensamento).

A Lógica, logo, é a totalidade do movimento da ideia. Neste sentido vale a pena ver também a definição de Inwood (1997, p.170) sobre a ideia:

A ideia absoluta é, primeiro, simplesmente, o objeto de estudo da lógica, a ideia em si e para si. Isso reúne em si e, portanto, suprassume as dicotomias que assediam a ideia da cognição, entre, por exemplo, subjetividade e objetividade. É um todo autodeterminante e autodiferenciador: a lógica.

Com a doutrina do conceito chegamos a um ponto importante sobre a dialética de Hegel. Trata-se de sua concepção de verdade, que remete à importante afirmação de que o real é racional e o racional é real. Hegel aceitava que a verdade fosse definida como acordo das representações com os objetos. Mas ia mais longe e lhe dava uma significação mais determinada, seja ou não em relação com os objetos em si mesmos, o que remete à discussão sobre o seu conceito de experiência. Hegel (1963, p.285) dizia que “um objeto não verdadeiro pode muito bem existir e podemos ter dele uma representação exata, mas tal objeto não é como deve ser, isto é, não é conforme ao seu conceito”. E completava afirmando que:

A ideia na sua significação mais alta, Deus, é a única verdade verdadeira, isto é, o lugar em que o conceito livre já não entra em contradição não resolvida com a sua objetividade, quer dizer, onde o conceito não é, sob nenhum aspecto, prisioneiro de sua finitude (HEGEL, 1963, p. 285).

Abstraindo o teor teológico, a definição de Hegel mostra que o conceito que carrega o conjunto das determinações, somente quando se realiza, quando se torna ser, faz com que o real seja expressão da verdade verdadeira (HEGEL, 1963).

Esta definição de Hegel é muito importante porque aposta na capacidade do pensamento de conceber algo que ainda não exista na experiência imediata, na realidade imediata, sendo capaz, portanto, de prever desdobramentos dos processos. Todas as forças revolucionárias da história têm esta mesma confiança na possibilidade de que o racional seja real, ou em outras palavras, de que aquilo que foi pensado, sendo racional este pensamento, seja capaz de se efetivar. Esta convicção na capacidade da razão é uma força revolucionária.

Por sua vez, quando Hegel afirmava que o que era efetivo, era racional, tal afirmação não necessariamente deve ser interpretada como um conservadorismo, já que seu pensamento completo aponta para que o existente, embora tenha se efetivado por ter bases racionais, tem, ao mesmo tempo, que render contas à racionalidade, sob pena de necessariamente perecer. É claro aqui que a teleologia forte de Hegel salta à vista. Não creio que se possa afirmar necessariamente a racionalidade de tudo o que existe, nem tampouco afirmar que tudo que é racional irá se efetivar, à medida que o espaço da luta, do contingente, portanto, do que não é necessário e do imprevisível é muito maior do que as posições que Hegel defende, mas de qualquer modo, a racionalidade tem um peso importante no desenlace dos processos históricos e marcam determinados campos de forças nos quais os homens atuam com sua espontaneidade e liberdade.

Ao examinarmos a estrutura da Lógica, vemos que as tríades hegelianas resultam de uma unidade da diversidade, de uma estrutura dual que tem a síntese como resultado e a partir da qual surge uma nova estrutura dual. Nas palavras de Cirne Lima (2009, p.17):

Essência e aparência, ato e potência, forma e matéria, substância e acidente, fundante e fundado, causa causante e efeito causado, necessidade e contingência entram nas filosofias dualistas como polos opostos e excludentes. A dialética nos faz pensá-los como momentos internos das flexões sobre si mesma, da reflexão, unidade de dois polos que se constituem mutuamente em boa circularidade. Assim, em vez de dualismo de essência e aparência emerge a categoria sintética e circular de automanifestação; do fundante e fundado, surge o monismo da autofundamentação, que engendra dentro em si como momentos a ela internos o que funda e o que fundado. Causa causante e efeito causado não são irredutíveis nem existem em si mesmos e por si próprios, são, isso sim, momentos internos constituídos pela autocausação (causa sui); a oposição entre um e outro só surge quando esquecemos a unidade original que a eles dá origem.

Na dialética os polos opostos são unificados num conceito sintético. Hegel mesmo define de modo claro que o devir é a própria ideia, a unidade do ser e do nada. Mas esclarece que o “ser o nada são as formas mais abstratas, mais pobres, e acabam sendo as formas originárias da contradição; Ser e essência, ser e pensamento, idealidade e realidade, conceito e objetividade (...) união e diferenciação, etc., são outras formas (de contradição), mas é preciso

não nos atermos a nenhuma delas” (HEGEL, 1963, p.284). O processo segue seu curso. Fica claro que o fundamental em Hegel é o conceito de movimento, de processo vivo, de desenvolvimento ininterrupto.

Nada mais longe de Hegel, entretanto, do que ver este movimento dialético das categorias e do pensamento descolados e desligados da ciência, da história do mundo, da vida concreta de seu tempo. Hegel nunca abandonou a ideia de que a filosofia representa uma reflexão sobre a realidade e uma reflexão sobre o próprio pensamento. Ademais, combateu uma ideia muito em voga em sua época – aliás, ainda presente hoje – de que se podia aprender a filosofar sem conteúdo, sustentando, ao contrário, que o conteúdo da filosofia, “o universal das relações espirituais e naturais, induz por si imediatamente às ciências positivas, as quais mostram este conteúdo de forma concreta, em mais amplo desenvolvimento e aplicação.” (HEGEL, 1989, p.383).

Já assinalamos que as categorias para ele não podem ser só a expressão do nosso modo de conhecer, mas devem ter validade para as coisas mesmas. Hegel deixa claro que a filosofia em seus pensamentos tem que ocupar-se de objetos concretos, do real, embora a lógica trate do real em sua total abstração (HEGEL, 1968). Ou seja, Hegel deixa claro que a lógica trata do real, mas da lógica deste real, ou seja, do real em sua abstração. Explica o pensamento como uma atividade que expressa e liga nossas representações, nossos fins, interesses e ações e que nossa consciência tem diante de si “é o conteúdo, os objetos de nossas representações, o que enche nosso interesse.

Neste sentido as determinações do pensamento valem como formas, que estão no conteúdo, ainda que não sejam o conteúdo mesmo.” (HEGEL, 1969, p.35).

E ainda de modo mais preciso afirma:

Quando se diz que no mundo objetivo existem intelecto e razão, que o espírito e a natureza têm leis universais, segundo as quais se realizam sua vida e modificações, se aceita que as determinações do pensamento têm em si mesmos valor e existência objetivos (HEGEL, 1968, p. 47).

Não pode ficar mais marcado que para compreendermos o sentido da dialética de Hegel, portanto, devemos partir de que toda a categoria do discurso é uma categoria do ser e inversamente toda a articulação do ser deve ter seu lugar no discurso (CHÂTELET, 1968).

Depois deste voo geral sobre a Lógica, podemos mergulhar um pouco mais no seu núcleo dinâmico, no tema da contradição. Vejamos, antes de tudo, se a Lógica dialética elaborada por ele se opõe ou não ao princípio da não contradição formulada por Aristóteles.

Somente então debruçamo-nos sobre os desdobramentos deste conceito na obra de Marx, que utilizou o conceito desenvolvido por Hegel como núcleo de sua elaboração sobre a dinâmica das relações sociais capitalistas.

4 A CONTRADIÇÃO EM HEGEL E O PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO DE ARISTÓTELES

Aristóteles buscou um primeiro princípio em sua filosofia que não poderia ser contestado, a partir do qual se tematizavam todas as ciências. Segundo Cirne Lima (2009), a estrutura do sistema de Aristóteles é a de um processo linear: todos os elos são concatenados uns aos outros – cada elo sustenta os seguintes e é por sua vez sustentado pelos anteriores. Num elo da cadeia o processo segue indefinidamente, podendo sempre ter novos elos agregados, mas não vale o mesmo para o primeiro elo, ou seja, o último elo da cadeia regressivamente. Aqui está o primeiro princípio, justamente o princípio da não contradição. Cirne Lima mostra ainda que quando chega ao primeiro princípio, Aristóteles ultrapassa seu modelo linear e mostra que quem fala tentando negar o princípio da não contradição se refuta a si mesmo

Segundo Aristóteles, então, para o estudo do ser há um princípio mais certo de todos os princípios que é tão claro e evidente que não precisa ser baseado em hipótese; trata-se de um conhecimento primeiro, a base para se iniciar qualquer investigação. Nas palavras de Aristóteles (2006, p.109) este princípio é o seguinte: “é impossível para o mesmo atributo ao mesmo tempo pertencer e não pertencer à mesma coisa e na mesma relação”. Em seguida arremata: “é impossível para qualquer pessoa supor que a mesma coisa é e não é” (Idem, p.109). Tal indivíduo, segundo Aristóteles, estaria mantendo duas opiniões contrárias, o que é uma impossibilidade que mediante refutação se pode demonstrar, sendo, portanto, tal indivíduo incapaz de raciocinar; teria que se calar porque não seria melhor que um vegetal.

Desde já é importante destacar que as formas lógicas de pensar o ser de Aristóteles excluía o tempo. Veja que ele diz que é impossível dar o mesmo “atributo, ao mesmo tempo.”. Não negava que o tempo traz mudança. Assim, ele mesmo colocava um limite claro em sua lógica, não incorporando o tempo, logo o tempo que é a pura contradição sendo aí. (ARANTES, 1981). Isso tem muita importância porque Hegel foi o primeiro grande filósofo que incorporou a temporalidade em seu sistema. Por isso, como veremos mais adiante, sua filosofia pode ser considerada um reflexo na filosofia da história como processo real e disciplina específica da humanidade.

Mas voltemos a Aristóteles. Podemos dizer claramente que ele se apoiou em Zenão para colocar o princípio da não contradição. Um número considerável de pensadores tratou de refutar o sistema de Hegel, se apoiando neste princípio básico de Aristóteles. Segundo eles, o fato de Hegel negar este princípio, aboliria a possibilidade de crítica ao seu sistema. Höslé

cita a crítica de E. V. Hartmann que censurava a posição dos dialéticos de modo irônico, já que, segundo o autor, o contrassenso da posição dialética se expressa no fato de que a contradição, justamente indício do absurdo para outras pessoas, é para o dialético a expressão da sabedoria. Os dialéticos, neste caso, tampouco poderiam refutar-se entre si, tendo em vista que a possibilidade da crítica estaria anulada. Esta crítica, também seguida por Popper, buscava emparedar a dialética como se a mesma fosse um pensamento sem sentido, sem nexos, uma incapacidade de dizer e de pensar.

4.1 ANTINOMIAS E DIALÉTICA

É importante ressaltar – e Cirne Lima (2009) assevera isso – que o rigor da lógica começou a ser questionado mesmo entre os lógicos via os chamados paradoxos, as antinomias. As antinomias não são as contradições de que fala Hegel, porque são as chamadas contradições infinitas, que não conseguem ser superadas, como são superadas as contradições trabalhadas por Hegel. As antinomias foram apresentadas como existentes na matemática. É o caso do paradoxo de Russel. A antinomia de Russel pode ser colocada como segue:

As classes parecem ser de duas espécies: as que não contêm elas próprias como membros e as que as contêm. Uma classe chamar-se-á “normal” se e somente se não contiver a si mesma como membro, do contrário chamar-se-á “não-normal”. Um exemplo de classe normal é a classe dos matemáticos, pois evidentemente a própria classe não é um matemático e, portanto, não é membro de si mesma. Um exemplo de classe “não-normal” é a classe de todas as coisas pensáveis; pois a classe de todas as coisas pensáveis é ela própria pensável e é, portanto, membro de si mesma. Seja “N”, por definição, o representante de todas as classes normais. Perguntamos se N mesmo é uma classe normal. Se N o for, é um membro de si mesma (pois por definição N contém todas as classes normais); mas, neste caso, N é não normal porque, por definição, uma classe que contém a si mesma como membro é não normal. De outro lado, se N é não normal, é membro de si mesma (por definição de não normal); mas, neste caso, N é normal porque, por definição, os membros de N são classes normais. Em síntese, N é normal se, e apenas se, N for não-normal (NAGEL; NEWMAN, 2009, p.29).

Tal paradoxo que Russel expressa em relação aos conjuntos, tem exemplos que vem de longe. Esta estrutura antinômica era conhecida desde a Antiguidade, como exemplifica o caso do cretense mentiroso. Tal paradoxo era apresentado do seguinte modo: “Todos os cretenses são mentirosos”; se todos os cretenses mentem, e quem está dizendo isso é um cretense, então isso é uma mentira. Ou seja, não é verdadeiro que todos os cretenses sejam mentirosos. De tal forma, se não é verdadeiro que todos os cretenses são mentirosos, alguns cretenses dizem a verdade. Se alguns dizem a verdade, e se este cretense que está falando diz

a verdade, então “todos os cretenses são mentirosos”. Como se vê, não se sai disso, porque se todos os cretenses são mentirosos então este cretense está mentindo e se ele está mentindo, então não é verdade que todos os cretenses sejam mentirosos. Assim, os cretenses falam a verdade.

O próprio Bertrand Russel e outros lógicos como Tarski buscaram resolver estas antinomias fazendo a distinção por níveis. Cirne Lima (1996, p 155) explica a solução:

Num primeiro nível há a verdade, em segundo nível se situa a falsidade. Verdade e falsidade coexistem, sim, mas em níveis diferentes. Salva-se assim a racionalidade, cumpre-se assim o que é determinado pelo princípio da não-contradição. Foi feito por Sir Bertrand Russel exatamente aquilo que o venerado princípio manda: se surge contradição, é preciso fazer as devidas distinções. Russel, no caso das antinomias que possuem um sujeito logicamente autoflexivo, introduz não aspectos lógicos de um mesmo sujeito lógico estático, mas um sujeito lógico que se movimenta passando por níveis ou tipos diferentes. A solução é simples e brilhante.

Cirne Lima (1996, p.156) continua explicando que lógicos contemporâneos seguiram no caminho de Russel. Todos com a mesma solução: “o Sim e o Não não são afirmados no mesmo nível, ou seja, sob o mesmo aspecto. Trata-se de níveis diversos, de aspectos diferentes”.

4.2 CIRNE LIMA SOBRE A CONTRADIÇÃO: UM ESFORÇO DE CONCILIAÇÃO COM A LÓGICA FORMAL

Cirne Lima trata de responder aos desafios lançados pelos críticos de Hegel afirmando que Hegel e a dialética não ferem o princípio da não contradição. Cirne Lima se inspirou em Russel e Tarski, como sabemos e o próprio Cirne Lima ensinou, Bertrand Russel elaborou a Teoria dos tipos com a finalidade específica de evitar a Antinomia do Mentiroso, da Antinomia da Classe Vazia e da Antinomia da Verdade. Como lembra Cirne Lima, trata-se de introduzir a distinção de tipos, ou seja, de níveis lógicos. Cirne Lima cita Aristóteles mostrando que o pensador grego já definia que dois seres não podem ser contrários ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ele segue este raciocínio para dizer que diante de cada nova contradição é preciso ir introduzindo novas distinções.

Agrega a este argumento a distinção entre contradição e contrariedade. Cirne Lima chegou a escrever um livro cujo eixo foi demonstrar este argumento. A dialética, afirma Cirne Lima (1996, p.73), “Hegel a toma do antigo e venerando jogo dos contrários, no qual a cada dito é oposto um contradito, para que então, e somente então, a partir da inverdade de ambos,

se engendre a verdade”. A partir desta definição de Hegel, segundo Cirne Lima uma definição provocadora, como se pode pensar a contradição existente sem que ela seja um absurdo total? Assume aqui uma posição defensiva, tratando de se explicar para os que defendem a filosofia analítica e tomam o princípio da contradição como uma noção básica da coerência e da ciência. A síntese de sua explicação é que o “termo contradição nos autores dialéticos significa não a contradição dos lógicos e sim a contrariedade” (LIMA; ROHDEN, 2003, p. 6). Podemos citar dez pares contrários – os contraditórios seriam ser e não ser, e os contrários ser e nada.

Todo o esforço de Cirne Lima é de mostrar que Hegel não se opunha aos princípios da lógica formulada por Aristóteles. Assim, trata de conciliar – e afirma isso com todas as letras – a lógica dialética com a lógica formal. Aqui bate o ponto. Acredito que esta não seja a melhor formulação. A questão não é a de conciliar as duas lógicas, mas de afirmar os limites da lógica formal e mostrar que lógica dialética não a nega, sim a incorpora e a aplica dentro de determinados limites.

A argumentação para conciliar as duas lógicas levou também os defensores das antinomias como expressão da lógica dialética a esgrimir que as antinomias são unidades dos opostos e que não constituem uma contradição em termos de lógica formal. Wandschneider sustenta, por exemplo, que os membros da contradição antinômica

Pertencem a diferentes esferas de reflexão, portanto se referem a aspectos diferenciados, que, num primeiro momento, permanecem ocultos e, assim, não conduzem a uma contradição no sentido da lógica formal (...) Numa comparação imediata, eles se manifestam como contraditórios, mas, na realidade, não o são porque pertencem a diferentes níveis de reflexão. (OLIVEIRA, 2004, p.206).

Tal raciocínio está na mesma linha da saída dada por Russel, mas a novidade é que tal busca é para fazer da lógica das antinomias compatível com a lógica formal e ao mesmo tempo base da lógica dialética.

Segundo este argumento, a lógica das antinomias é que é a verdadeira união dos opostos, porque nenhuma das determinações tem sentido sem a outra, sendo os membros da contradição antinômica, em aspectos diferentes ambos tanto verdadeiros quanto falsos. Dizem isso para então chegar à conclusão de que também é um absurdo contrapor a lógica dialética à lógica formal, já que a contradição da dialética é uma pseudocontradição à medida que seus membros pertencem a diferentes níveis de reflexão.

Dessa forma, o que começou como um questionamento à validade da lógica formal se esforça para se conciliar com a mesma, acentua a discussão no seu aspecto lógico-

argumentativo e até lógico simbólico e minimiza o que parece mais fundamental na lógica dialética, a saber, o aspecto ontológico da contradição. É certo que Cirne Lima repõe as coisas e critica esta tentativa de fazer da lógica das antinomias a lógica dialética, e, sobretudo, afirma a existência da contradição e da necessidade de sua superação, ao contrário de autores como Wandschneider e Kesselring.

Mas todas as tentativas de conciliar a lógica formal com a dialética acabam resultando num emaranhado debate sobre a lógica formal, sobre as possibilidades ou não de formalização da dialética e o esforço de aproximação da própria obra de Hegel se converte num afastamento. Sobre a distinção de Aristóteles entre contrários e contraditórios, os argumentos de Cirne Lima parecem válidos, assim como são interessantes e parecem apropriados seus argumentos que separam as antinomias da dialética. Mas corremos o risco de cair num emaranhado.

Para não ficar dúvida da posição de Hegel, creio que vale a pena citar sua rejeição explícita da equiparação da dialética por ele defendida a um mero jogo de opostos, sem síntese e desenvolvimento:

O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de dialética, - dialética, portanto, não no sentido em que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição etc., dados ao sentimento. À consciência imediata em geral, e não tem outra coisa a fazer senão derivar dela o seu contrário – modo negativo, tal como aparece muitas vezes também em Platão(...). A dialética superior do conceito não consiste em produzir e conceber a determinação apenas como limite e contrário, mas sim consiste em produzir e apreender, a partir dela, o conteúdo e o resultado positivos, enquanto por este meio a dialética é unicamente desenvolvimento e progredir imanente (HEGEL, 2010, p.74).

Também encontramos em Hegel algumas passagens que parecem rejeitar a ideia de compatibilizar sua lógica com a lógica formal. Hegel parece tomar como algo demonstrado – na medida em que introduz o tempo e a mudança na apreensão do ser e do pensar – de que a lógica formal não tem como abarcar a lógica dialética. Uma estrutura rígida e formal não tem como abarcar estruturas lógicas de Hegel que se manifestam sob a forma de conexões (entre conceitos e ideias), de maneira dinâmica e flexível, uma estrutura plástica e de movimento, em contato com a linguagem e com a historicidade da reflexão. Júlio Cabrera inclusive denomina a lógica de Hegel como uma lógica “hiperdivergente”. Ele define assim:

Aqueles projetos lógicos que apresentam a lógica de uma maneira incompatível, ou muito dificilmente assimilável, com sua apresentação em sistema de lógica, de tal forma que fica difícil, ou talvez impossível definir essa lógica em relação aos sistemas da lógica matemática clássica e, conseqüentemente, sua própria divergência

como sendo mesmo uma divergência. Historicamente, projetos lógicos como os apresentados por Hegel, Husserl, Dewey, por exemplo, são dessa natureza (CABRERA, 2007, p.272).

Cabrera (2007, p.272) agrega ainda que estes autores “tentaram levar a lógica do plano puramente analítico para um plano constitutivo-temporal. Esta “antropologização” e “historização” da lógica não agradou aos aristotélicos dominantes, que decidiram excluir radicalmente esses projetos da história oficial da lógica.

E nesta linha de argumentação, Cabrera critica a tentativa de Cirne Lima de conciliar as duas lógicas, a clássica e a hegeliana. Ele escreve:

Cirne Lima, diferentemente, acredita que a lógica de Hegel tem que formalizar-se no sentido lógico formal para, de alguma maneira, justificar-se ou legitimar-se dentro da comunidade filosófica. E creio que ele está preocupado em demasia com essa “justificação. (LIMA, 2009, p.40).

Finalmente, não faltou também uma escola entre os marxistas que saiu a campo defendendo que o princípio da contradição não poderia ser rejeitado: os discípulos diretos de Della Volpe, mais concretamente Lúcio Colleti. Este marxista afirmou que Marx não poderia negar este princípio aristotélico já que sua obra era científica, e a ciência seria incompatível com a negação do princípio da contradição. Lúcio Colleti (BERTI, 2010) definiu que as contradições não poderiam ser encaradas como existindo realmente. Defendeu esta tese embora se saiba que praticamente todas as escolas marxistas – de Marx, passando por Engels, Lenin, Trotsky, Mao, Gramsci, Althusser, Lukacs, escola de Frankfurt, etc. – sustentassem a existência de contradições imanentes ao capitalismo. Segundo Colleti, a ciência admite apenas o “tipo de contraste ou conflito chamado por Kant de ‘oposição real’ o qual não implica qualquer contradição”(BERTI, 2010, p.151). Por isso este autor italiano afirmava que Marx deveria ser lido, por um lado, como um Marx científico, alinhado com Galileu e Aristóteles, e outro Marx filósofo, na linha de Hegel. Colleti tem o mesmo argumento de Popper sobre a contradição de Hegel. Assim, a discussão sobre Hegel e o princípio da contradição de Aristóteles vale também para discutir a obra do próprio Marx. E a pergunta que não quer calar segue: Hegel nega o princípio da contradição?

4.3 HEGEL NEGA O PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO?

Resumindo o que dissemos antes sobre a posição de Aristóteles, o começo do estudo do ser deveria ter como base o que para ele era a primeira verdade, isto é, o princípio da não

contradição, segundo o qual é impossível que uma sentença seja verdadeira, se e quando ela se contradiz a si mesma. A partir de uma lógica do ser imóvel, sem a mudança, Aristóteles formulou leis da lógica formal. Cita-se aqui as três mais conhecidas:

A chamada lógica formal se assenta em três leis fundamentais:

- A lei da identidade: “A” é igual a “A”; uma coisa permanece igual a si mesma.
- Lei da contradição: “A” é diferente de “não-A”; “A” não pode ser igual a “não A”.
- Lei do terceiro excluído: ou “A” ou “não-A”; nada pode ser nem “A” e nem “não-A”.

Qual, finalmente, é a relação entre a lógica de Hegel e estas leis do pensamento da lógica formal? Vimos os esforços de conciliação entre ambas as posições. Mas nossa tendência é defender a argumentação segundo a qual para a posição dialética todas estas leis são verdadeiras, desde que não levemos em conta a existência do movimento e do tempo que tudo nega. Uma criança, por exemplo, se transforma num adulto, o adulto envelhece e morre. O A deixa de ser igual a A. No movimento estamos num lugar e noutro, no ponto A e no não A. As fórmulas, para os dialéticos, devem ser encaradas como provisórias, aproximativas, limitadas. Afinal, as formas da existência são todas cambiantes, aproximativas e limitadas. A lógica formal serve dentro de determinados limites a partir das quais se transforma em um método unilateral e falso. Podemos comparar dizendo que “assim como a lei da gravidade de Newton é uma aproximação da teoria da relatividade geral de Einstein no limite em que o campo gravitacional é fraco” (HAWKING, 2002, p.175), a lógica de Aristóteles se aplica quando no limite da inexistência do movimento. Ao introduzir o movimento é preciso adotar a lógica dialética, que contem a lógica formal e a supera, porque agora temos uma nova lógica, a do movimento e das relações.

Então, Hegel não se opôs à lógica de Aristóteles, mas a tomou como uma lógica limitada, tremendamente insuficiente, um princípio que não permite uma verdadeira compreensão do ser. Hegel (1968, p.48) defendeu abertamente a necessidade de uma “reelaboração total” da lógica. É certo que se pode buscar em Hegel citações que demonstram que ele aceitou o princípio da não contradição de Aristóteles. Nas suas lições de filosofia chega a expor que “Aristóteles, polemiza principalmente contra Heráclito e outros quando diz que o ser e o não ser não são um e o mesmo, fundamentando assim aquela famosa tese da contradição de que um homem não é ao mesmo tempo um barco” (HEGEL, 2005, p. 258). É evidente o tom irônico; certamente que Hegel sabe que o princípio de que um homem não é um barco é válido, mas sabe também que isso explica pouco do que é um homem. Aristóteles entende o ser pelo que é, a essência, a substância, a razão, mas não o compreende em seu

movimento, já que não compreende, segundo Hegel, é que se está discutindo o ser ou o não ser puro, e que através desta abstração está se clarificando a transição de um ao outro. Ou seja, o que Aristóteles não percebe é que sua Lógica não é suficiente para compreender o conteúdo do ser, seu movimento. Sua forma de pensar se supõe separada do movimento da coisa. E muitos autores depois dele não perceberam que para esta compreensão se necessita de uma nova lógica. Uma nova lógica que dê conta da coisa mesma, na qual método e objeto se imbriquem mutuamente. Este é o desafio de Hegel.

Enquanto Aristóteles definiu que a primeira verdade era um ser imóvel, Hegel, em sua Lógica, teve como determinação fundamental o devir, a mediação desdobrada a partir da ideia de que o ser, enquanto categoria geral, na sua mais pura abstração, é um nada, e que o nada, para ser nada, já é algo – um ser. Hegel (1968, p. 386) definia claramente: “Todas as coisas estão em contradição em si mesmas”.

Sua crítica à lógica de Aristóteles consistia precisamente em não ver na contradição um conceito fundamental: “uma das ideias preconcebidas fundamentais da lógica aceita até agora e da representação habitual é acreditar que a contradição não é uma determinação tão essencial e imanente como a identidade” (HEGEL, 1968, p.386). Hegel deixa claro que a contradição é um conceito ainda mais importante, mais profundo e essencial. “Em efeito, frente a ela, a identidade é somente a determinação do simples imediato, do ser morto; a contradição é a raiz de todo o movimento e vitalidade; pois só ao conter uma contradição em si, uma coisa se move, tem impulso e atividade” (HEGEL, 1968, p. 386).

Na Fenomenologia, a explicação de Hegel sobre a contradição está vinculada com as distintas experiências da consciência. Primeiro, a consciência acredita que a verdade está no objeto. Em seguida, percebe, ao mostrar que o aqui e agora está sempre mudando, que o que era um objeto singular e concreto na verdade é um aqui e agora universal e abstrato. A partir de então começa a achar a que verdade está no sujeito. Mas logo percebe também que o eu são muitos, que não há eu, mas nós, e o eu necessita ser superado. A Fenomenologia é um processo de superação das contradições da consciência e que o progresso está na superação destes momentos, o que quer dizer negação e conservação dos momentos anteriores.

Neste mesmo sentido, para Hegel, a filosofia representava um processo de desenvolvimento, em que os sistemas filosóficos do passado eram superados e mantidos no sistema filosófico do presente. Sua elaboração acerca da importância do conceito de contradição como essencial na definição do ser e do pensar o fez combater o senso comum, que tinha uma rigidez em se prender à “oposição do verdadeiro e falso”, do mesmo modo que combateu a rigidez daqueles que atribuem a um sistema filosófico a posição de verdadeiro ou

falso, sem capacidade para compreender “a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade”. Hegel dizia que tal posição somente via na diversidade a contradição, sem ver na diversidade também a unidade, a identidade. Seu pensamento dialético precisamente via na diversidade também a unidade, porque no fluir se une o diverso e no interior das coisas mesmas e do pensamento está o fluir.

Em suas belas palavras:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (HEGEL, 2002, p. 26).

A contradição é então um momento necessário, um momento da unidade orgânica que deve ser superada para que o processo de desenvolvimento não cesse.

Nesse sentido é interessante resgatar o conceito trabalhado por Luft de contradição como insuficiência.

Gostaria de iniciar, portanto, com a seguinte precisão semântica: “contradição” vem a ser, para Hegel, ou insuficiência, ou insuficiência superada (contradição-na-síntese), ou ruptura. Cada um desses sentidos pode ter tanto uma aplicação à esfera do pensamento e da linguagem como à esfera do real. No âmbito do pensamento, insuficiência é a característica de um determinado termo considerado em si mesmo. Se “ser” é um conceito que semanticamente depende de sua inserção em um dado campo de sentido – aquele constituído pela teia semântica que unifica “ser”, “nada” e “devir” -, então, considerado em si mesmo, o termo é semanticamente insuficiente. Esta insuficiência pode ser resolvida ao inserirmos o termo em seu respectivo campo: enquanto ele constitui um momento na tríade “ser”-“nada”-“devir”, sua insuficiência semântica é superada (aufgehoben). Respectivamente, se e quando o conceito é considerado fora de sua inserção no referido campo semântico, ocorre a ruptura, ou seja, a ruptura da unidade de seu sentido em geral (ou perda do seu sentido originário). (LUFT, 2001, p.151)

Usando os conceitos de Luft e passando da esfera do pensamento e da linguagem para das relações sociais, podemos nos antecipar e usar este mesmo conceito de contradição para a formulação de Marx de que, na história das sociedades até nossos dias, as lutas entre as classes antagônicas (e o sentido de uma classe social somente se estabelece sua relação com a outra classe social) terminam ou com a superação do modo de produção característico deste antagonismo, ou com a destruição de ambas as classes em luta e o colapso da sociedade. Este último caso foi o exemplo da Roma antiga. Na primeira opção teríamos a superação da insuficiência, da contradição por insuficiência, e na outra teríamos a ruptura.

Voltando à leitura de Luft, acerca do conceito de contradição em Hegel, o autor corretamente aponta o que para ele é o resumo da teoria hegeliana da contradição:

Cada ser efetivo é uma unidade de determinações opostas. Contendo em si o seu oposto, o ser efetivo apresenta nele mesmo a insuficiência (contradição=Mangel). A vida não é caracterizada pela eliminação dessa insuficiência; ela é, pelo contrário, o processo de automovimento e autoconservação que constitui a vitalidade do ser vivo (insuficiência superada). Se e quando esse processo deixa de se realizar, a insuficiência não é mais superada e desenvolve-se em disrupção: no caso do ser vivo, a morte (LUFT, 2001, p.153).

No seu livro sobre a crítica imanente do Sistema de Hegel, depois de argumentar com base em Platão a favor do caminho defendido por Cirne Lima, acerca do que seria a confusão de Hegel entre contraditórios e contrários, Luft apresenta outra discussão que consideramos fundamental para a compreensão da dialética hegeliana. Ele mostra que a contradição está no interior mesmo do ser, é interna e não externa. Em seu artigo sobre “A questão filosófica da autocausação na Ciência da Lógica” (LIMA; RODDEN, 2003), Marcelo Aquino reforça o argumento de Luft. Segundo Aquino (2003), Hegel retoma a organização kantiana da categoria de “relação”, inscrevendo-a nos quadros do idealismo absoluto. Nesse sentido, “a relação absoluta denota o abandono tanto da oposição de um ser a um outro ser, quanto da oposição de uma existência a uma outra existência. Ela conota, igualmente, uma relação que, tanto no plano do conteúdo quanto no da forma, é o ato de se referir negativamente a si.” (AQUINO, 2003, p.167). Trata-se do ser e da negação do próprio ser em si mesmo. Uma negação, portanto, no interior do ser absoluto de Platão.

Hegel deixa ainda mais claro que a identidade é composta, envolve um todo, uma relação de elementos, o um e seu contrário.

O particular, o concreto, só é enquanto que em seu conceito vai implícito seu contrário em si. A subjetividade, por exemplo, é o outro com respeito à objetividade e não com respeito a um pedaço de papel, suponhamos, o qual seria absurdo; e enquanto cada coisa é o outro do outro como de seu outro, e nisso vai implícita sua identidade. (HEGEL, 2005, p.264)

O pensamento de Hegel era que a ideia em geral é a unidade concreta, espiritual, mas o entendimento consiste em apreender as determinações-de-conceito somente em sua abstração, e por isso em sua unilateralidade e finitude. E na identidade abstrata, carente de espírito, a diferença não está presente. Por isso, ao não trazer a diferença, é unilateral, isto é, sem a diferença não existe a unidade concreta.

No fundo, a discussão sobre a contradição está no conceito de identidade e de como se define. Por que a identidade de Aristóteles estava errada?

4.4 HEGEL COMO SEGUIDOR DE HERÁCLITO

Suas elaborações foram resgatar os gregos e o início da filosofia ocidental. A própria dialética surgiu com os gregos. O livro de Cirne Lima, *Dialética para principiantes*, conduz aos seus primórdios. Segundo Cirne Lima, Parmênides, pensador pré-socrático, foi o pai intelectual de toda a verdade filosófica. Foi ele que inspirou Aristóteles. Segundo Parmênides, a “realidade realmente real é apenas o ser imóvel”. (LIMA, 2002, p.19). Este ser imóvel, puro repouso, sem nenhum movimento, é simbolizado pela esfera que não tem limites, onde o “dedo corre sem chegar a um começo ou a um fim” (Idem, p.19). As coisas que se movem são um doxa, mera aparência. E as aparências enganam. Então, Parmênides que considerava o ser como o todo, o uno, foi o primeiro que pensou, segundo Cirne Lima, a unidade da razão e do ser.

Enquanto Parmênides não conseguiu pensar o não-ser como algo que de certo modo é, Heráclito definiu que tudo está em constante movimento, num fluir contínuo. O que para os Eleatas “era doxa, mera aparência e ilusão, agora é a própria realidade realmente real” (LIMA, 2002, p. 21). A realidade não é apenas Ser, ela não é, por igual, apenas Não-Ser. A realidade realmente real é uma tensão que liga ambos. Aqui é a primeira vez que aparece a dialética na história da filosofia. Antes dele, entretanto, o sistema de números de Pitágoras trazia certas categorias tais como a unidade, a contraposição e a síntese. Em termos de números seria o 1, que seria contraposto pelo 2 e no qual o 3 seria a síntese.

É bem compreensível, dessa forma, que a filosofia de Hegel retome conceitos da antiguidade grega. Ser de Parmênides, não-ser de Górgias e devir de Heráclito, como se a filosofia de Hegel superasse e conservasse cada uma destas escolas. Hegel reivindica, sobretudo, a obra de Heráclito. E este é justamente o autor criticado por Aristóteles em seu livro IV da *Metafísica*. Usando o próprio Aristóteles como fonte, Hegel afirma que Heráclito foi o primeiro que pronunciou estas profundas palavras: “o ser e o não ser é um e o mesmo; tudo é e não é”. Hegel interpreta Heráclito afirmando que o absoluto é a unidade do ser e do não ser. Fica claro, então, que Hegel reafirma um dos filósofos criticados por Aristóteles.

Hegel, em suas considerações sobre Heráclito, explica ainda que a harmonia não vem de um único tom, da repetição dele. A harmonia requer a diferença, uma determinada

contraposição. “O essencial é que cada som difira de outro, porém não abstratamente de outro qualquer, mas de outro seu, de tal modo que, ademais de diferir, possa unir-se”. (HEGEL, 2005, p.264).

Retoma igualmente a definição de Heráclito também citada em Platão: “Tudo flui, nada permanece nem persiste nunca o mesmo.” (HEGEL, 2005, p.262). É conhecida a metáfora de Heráclito segundo a qual ninguém pode tomar banho duas vezes no mesmo rio, já que cada vez que entramos nele são águas diferentes. Aristóteles ainda lembra que os sucessores de Heráclito afirmaram que nem sequer poderia banhar-se uma vez no mesmo rio, tendo em vista que a mudança é instantânea.

Não é à toa que Heráclito é definido por Hegel como um pensador profundo, do qual aproveitou todas as proposições em sua própria lógica; um pensador obscuro para o entendimento que tende a “considerar por si mesmo e separadamente o ser e o não ser, o subjetivo e o objetivo, o real e o ideal” (Hegel, 2005, p.264). Foi nas pegadas de Heráclito, portanto, que elaborou a lógica do movimento, reivindicando o papel determinante das contradições.

Segundo Paulo Arantes, “costuma-se apresentar toda a mudança graças a um par de contrários, pelo menos na tradição da normalização aristotélica” (ARANTES, 1981, p.82). A contradição é então o motor da mudança e do desenvolvimento. “A mudança aparece como uma relação entre um certo estado-de-coisa inicial e um estado-de-coisa final. Estes dois termos da relação devem opor-se. Só se pode dizer que há mudança na passagem de A a B se esses dois estados são mutuamente exclusivos, isto é, se sua conjunção implica uma contradição lógica; a mudança de A a B resolve-se, assim, em duas mudanças elementares, uma de A a não-A, outra de não-B a B.

4.5 HEGEL APROVEITANDO PLATÃO

Cabe ressaltar uma questão fundamental que unia o pensamento de Heráclito e de Parmênides: a definição da identidade entre o ser e o pensar. Hegel parte desta definição – segundo ele demonstrava na Fenomenologia do Espírito – em sua Grande Lógica. Assim, para Hegel, a estrutura lógica do pensamento era idêntica à estrutura lógica do mundo.

Aristóteles também tinha uma compreensão de que a estrutura lógica do pensamento tinha uma correspondência com a estrutura do real. E para descobrir esta estrutura pensava a relação entre o mundo e a linguagem. Como se sabe o Estagirita tinha a visão de cada coisa

separada, tomada isoladamente. Ele passou a vida catalogando animais, plantas, espécies de movimento, formas de raciocínio, ou seja, foi o mestre da análise, o estudioso do singular. Este rigor produziu um salto em várias áreas do saber, a exemplo da Biologia.

Seu conceito de substância, por exemplo, era o de unidade, cuja definição era da coisa dada por sua essência imutável. Na concepção de Aristóteles, segundo Manfredo (1996, p.31), para a “comunicação ser possível, é necessário pressupor um fundamento objetivo”. Trata-se de uma reflexão correta de Aristóteles e que Hegel assinava embaixo. Manfredo (1996) continua explicando que “essa unidade objetiva que fundamenta a unidade de significação das palavras recebe em Aristóteles o nome de essência (ousia) ou aquilo que é (tó ti esti). É o que dissemos antes melhor explicado. Já neste ponto Hegel teria seu contraponto. Mas daí Manfredo (1996) encaminha um raciocínio que explica a conclusão em que chega a lógica de Aristóteles, da qual Hegel irá se separar mais claramente ainda.

Diz Manfredo explicando Aristóteles:

O que garante à palavra cão uma significação una é o mesmo que faz o cão ser cão. Numa palavra, a permanência da essência é pressuposta como fundamento da unidade do sentido: é porque as coisas têm uma essência que as palavras tem sentido. A análise dos fundamentos da linguagem desemboca numa ontologia, pois, em última análise, é a unidade do que é que legitima a unidade da significação. Surge então a correspondência entre exigência linguística de unidade e princípio ontológico de unidade. Por isso o princípio não só lógico, mas ontológico de contradição é condição de possibilidade de linguagem humana (MANFREDO, 1996, p.31).

Vejamos então onde Hegel se separa da conclusão de Aristóteles. Em Hegel, a substância, ao invés de ser a unidade da coisa definida pela sua essência, é o sujeito que se autodetermina num processo relacional. Em outras palavras, não há substância como unidade. Aqui, portanto, está a diferença. Enquanto Aristóteles busca uma base ontológica para afirmar o princípio da contradição, Hegel vê precisamente aí a base objetiva da impossibilidade da lógica formal abarcar a riqueza do real. O real é uma rede de relações e a lógica necessita buscar abarcar esta rede.

Por isso, assim como não se pode examinar uma substância como unidade isolada, tampouco se pode analisar uma proposição isoladamente. Por isso, a lógica de Hegel não era uma lógica proposicional, mas de categorias e conceitos.

Assim, para Hegel era fundamental apreender o real como um processo relacional, no qual o todo está acima das partes, não como uma soma delas. A importância da compreensão do real como rede de relações ganhou uma forma mais clara desde Platão.

Conforme seu pensamento, a identidade de um ser não podia ser definida isoladamente, como átomo isolado. Platão tampouco elaborou a partir do zero.

Segundo Hegel, Platão foi um grande estudioso da obra de Heráclito. O filósofo de Éfeso foi o mestre de Platão, nas palavras do próprio Hegel em sua história da filosofia (2005).

O professor Carlos Cirne-Lima explicou de modo genial o conceito de relações segundo Hegel. Consoante sua brilhante exposição, em Hegel o universo é uma substância única em movimento, que se dobra e se desdobra sem romper sua unidade.

Neste tipo de sistema Só existem relações, e não coisas ou substâncias. Aquilo que pensamos ser coisas, entidades substanciais, na dialética são apenas configurações de relações. As relações existem antes de qualquer coisa ou substância; o que chamamos de coisas ou substâncias, são configurações de relações que por serem mais ou menos estáveis, nos parecem como sendo coisas (CIRNE-LIMA, 2005, p. 21).

Quando Alain (1993) explica o conceito de relações o exemplifica com a natureza da força. Diz que a força é algo como que o interior do movimento, mas que vista mais de perto ela se dissolve em relações. Segundo ele, a força de gravitação não está nem no corpo que cai nem na terra, está entre os dois, depende dos dois.

A ideia de que tudo é uma rede de relações já está contida, como vimos antes, no conceito de qualidade e quantidade, conceitos fundamentais da dialética. Uma coisa é iluminada, outra é pesada e azul, uma terceira é quente. Cada uma destas determinações são qualidades do ser. Mas a luz somente pode ser compreendida se for relacionada com a escuridão. Não existe nada pesado sem algo leve. Nem o quente se não for conhecido o frio. Uma cor determinada nega a outra. Se ela é azul é porque não é vermelha. É azul dentro de determinados limites.

Uma determinação significa, portanto, um limite, uma negação, como dizia Spinoza, lembrado por Hegel – e eu com ele – inúmeras vezes. Um corpo somente pode estar frio em comparação com o outro corpo, e uma cor somente pode ser definida na comparação com outras cores. Tudo está relacionado. As coisas, os fenômenos, os processos, os indivíduos, tudo deve ser relacionado com algo, com os outros, enfim, tudo é relativo. O único absoluto é que tudo é relativo – o que lembra a frase de Engels na qual a única lei que não muda é a lei segundo o qual tudo muda. Ou seja, somente é absoluta a totalidade do movimento, o universo enquanto um todo.

Para darmos um exemplo atual e científico do conceito de relações na dialética da natureza, pedimos novamente ajuda ao professor Cirne-Lima para apresentar sua expressão na ciência moderna.

A modernidade nos trouxe a Química moderna com seus 104 elementos (hoje alguns mais que só surgem nos acelerados lineares) e nos deu uma visão do mundo extremamente racional. A combinação de 104 elementos explica todo e qualquer corpo que existe no Universo. Os elementos da Química, num seguinte passo, foram decompostos em átomos, e o modelo atômico de Niels e Rutherford parecia ser o ponto máximo de dissolução da coisa em seus elementos ou forças. Veio então a Mecânica Quântica e um número sempre crescente de partículas subatômicas. A coisa se dissolveu, veio o quark. Mas também o quark se decompôs, e hoje temos a teoria ainda não confirmada experimentalmente das supercordas. A corda que vibrando em dez dimensões, engendra as partículas subatômicas. A coisa, como em Hegel, foi dissolvida numa relação, a vibração de algo, que não é uma partícula, num espaço pluridimensional, que também não é nada senão uma rede de relações. Hegel, nesse ponto, antecipou a Física contemporânea: não é a coisa que existe, mas uma rede de relações (CIRNE-LIMA2006, p.127)

Não tenho competência para julgar se Carlos Cirne-Lima exagera ao dizer que não há coisas já que toda relação pressupõe os relatos. Esta discussão nos remeteria no terreno científico para a física quântica e no campo da filosofia para as mônadas de Leibniz. Nesse sentido, vale lembrar autores como Lee Smolin que divulgam as ideias de correntes de físicos que definem claramente que: “as propriedades de cada partícula deviam ser compreendidas como emergindo de suas potenciais interações com todas as outras” (SMOLIN, 2004, p.77). Segundo Smolin estes físicos não se limitaram a abraçar a filosofia leibniziana de que todas as propriedades surgem a partir de relações, mas postularam “que essa ideia, juntamente com o princípio da relatividade e da teoria quântica, devia ser suficiente para explicar todas as propriedades das muitas partículas elementares” (Idem, p.77).

Enfim, todas estas discussões reforçam a correção e a atualidade da lógica relacional, da lógica hegeliana, superando, portanto, a ideia da substância isolada, encarando o real como um todo, com suas múltiplas determinações e unidade do diverso.

4.6 HÖSLE COMO INTÉRPRETE DO CONCEITO DE CONTRADIÇÃO EM HEGEL

O trabalho de Vittorio Hösle é um importante aporte para interpretar o pensamento de Hegel sobre a questão da contradição. Ele insiste que se pode mostrar concretamente a compreensão de Hegel sobre a questão a partir de dois pontos: a) Hegel aceita a versão lógico-argumentativa do princípio de contradição; b) ele rejeita a versão ontológica deste princípio, e assim está convencido de que há o existente que se contradiz. Hösle diz que se

pode censurar a Hegel por não ter se dado conta dessas diferenciações, mas, segundo ele, esta é a abordagem adequada na sustentação da dialética.

Tal esclarecimento de Hösle é fundamental para um posicionamento numa discussão que se arrasta a muitas décadas, iniciada já em vida do próprio Hegel: de que seu método nega a racionalidade do discurso ao não levar em conta o princípio aristotélico da contradição. Cirne-Lima, como disse, indica que Hegel se mantém firme nele, mas insiste num debate sobre lógica-argumentativa, deixando de dar a hierarquia necessária para os limites da lógica de Aristóteles.

Hösle concede, corretamente, que uma teoria que não se dá por refutada, mesmo quando se demonstram suas autocontradições, não é aceitável. Mas, como veremos, esta crítica não se aplica a Hegel. Para mostrar que Hegel reconhece o princípio lógico-argumentativo da contradição, Hösle se apoia no próprio Hegel que questionava, por exemplo, a filosofia moral de Kant por ser um ninho de contradições. Poderia ter mencionado que Hegel sabia que o homem não é um barco, como citei antes. Ademais, o método de refutação de Hegel nas preleções sobre a história da filosofia, lembra o autor, consiste fundamentalmente em mostrar as contradições de seus predecessores. Assim, é evidente que Hartmann e Popper não perceberam o conjunto dos desdobramentos e reflexões inseridas na lógica de Hegel, não perceberam que Hegel não negava a lógica formal, embora claramente apontasse seus limites.

Hösle vai mostrar que o pensamento de Hegel encontra guarida e permitiu um desenvolvimento do próprio pensamento lógico. Começa afirmando a validade iniludível do princípio da contradição, como a condição de possibilidade de qualquer crítica, o que ele chama de princípio lógico-argumentativo. Mas como se expressa exatamente este princípio? Sua forma lógica não deixa lugar a dúvida: “quando uma teoria afirma algo como verdadeiro, mas, ao mesmo tempo, decorre de seus pressupostos que essa afirmação necessariamente é falsa (ou, em todo o caso, necessariamente tem como “verdadeiro” um outro valor de verdade)”. (HÖSLE, 2007, p.187).

Estaríamos, neste caso, negando a lógica expressa na *Modus Tollens*. E em seguida Hösle (2007, p.187) completa: “a proposição segundo a qual não há nenhuma verdade pressupõe para si mesma necessariamente a verdade; ela, portanto, se contradiz e assim, é falsa”.

Depois desta definição, que ele considera a mais geral, há outra versão que “declara como em princípio falsas as proposições que tem a estrutura A e não-A” (HÖSLE, 2007, p 187,). Aqui os críticos de Hegel já levantam a voz para acusá-lo. E efetivamente a lógica de

Hegel trabalha com esta estrutura de proposições. De fato, se A e não-A são ambos verdadeiros, reconhece Hösle, e eu com ele, a crítica torna-se impossível porque “todas as declarações sobre determinado âmbito de objetos são verdadeiras” (HÖSLE, 2007, p 187). Esta visão era a dos sofistas, que diziam que tanto A quanto não A podiam ser verdadeiros. No caso de Hegel, porém, sua lógica definia que tanto A quanto não-A eram falsos, considerados isoladamente. Aqui entra Hösle mostrando um desenvolvimento deste raciocínio. A impossibilidade da crítica e o princípio da contradição valem apenas para uma lógica de dois valores.

São pensáveis cálculos consistentes nos quais proposições da estrutura A e não-A são verdadeiras, nas quais, porém, o “e” diferentemente do habitual conjuntivo – é definido de tal modo que da expressão “A e não-A” não podem mais ser deduzidas as expressões isoladas “A e não-A”. Se quiséssemos interpretar tal cálculo na linguagem corrente, seria natural que se designassem as proposições isoladas como unilaterais (e neste sentido não verdadeiras). (HÖSLE, 2007, p. 187)

Este era precisamente o pensamento de Hegel, que Hösle reafirma e desenvolve melhor ainda na nota de rodapé:

É claro que tal lógica deveria ter (pelo menos) três valores de verdade, dos quais os dois primeiros representariam modo diverso de unilateralidade; um terceiro valor de verdade – aquele da verdade – seria reservado à proposição que pudesse ser interpretada como conjunção de duas proposições parciais, às quais conviria cada vez um dos dois valores de verdade citados inicialmente. Todavia, seria inevitável em tal cálculo abordar o conteúdo das proposições parciais; com efeito, elas teriam que ser complementares em termos de conteúdo, para que sua ligação pudesse produzir uma proposição verdadeira. Tal cálculo não seria uma oposição ao da lógica de dois valores; ele seria apenas uma ampliação dela. (HÖSLE, 2007, p. 187, nota 9).

Justamente o que dizia Hegel, ou seja, que tanto A quanto não-A são posições unilaterais, são falsas, mas mesmo no falso há verdade, que devem ser guardadas e superadas na síntese, a verdade na complementaridade de A e não-A.

Sendo assim seria possível exercer a crítica interna ao pensamento exposto. Se demonstrar, por exemplo, que A e apenas A é verdadeiro, ou que apenas não-A é verdadeiro, de tal forma que seria “refutada a proposição “A e não-A”, já que a verdade das proposições parciais isoladas não decorreria de sua verdade” (HÖSLE, 2007, p.188).

Depois deste desenvolvimento e da afirmação de uma lógica de três valores, Hösle afirma a convicção de Hegel segundo a qual haveria existente que se contradiz. E de fato é assim. Ocorre que é preciso separar o princípio ontológico da contradição e o princípio lógico-argumentativo. Hegel aponta a contradição no primeiro, hierarquizando como

fundamental na compreensão do real. E aponta a inconsistência da existência da contradição no segundo, ou melhor, da necessidade do segundo não ter a contradição como garantia de sua racionalidade. Hösle, aliás, mostra que o próprio sentido do princípio da contradição na versão lógico-argumentativa, ao ser aplicado, anula sua existência na versão ontológica. Afinal, se ele se aplica deve haver teorias que são falsas por se contradizerem. Ou seja, existem, pelo menos, teorias falsas. Sendo assim a contradição já não é impossível no terreno do ser. E Hösle logo completa:

Do fato de que há pelo menos alguma coisa existente (teorias) que se contradiz não decorre, de maneira nenhuma, que tudo se contradiz, pois neste caso, o princípio correspondente deveria igualmente se contradizer – e, assim, ser ele próprio falso, com base no princípio lógico-argumentativo da contradição (HÖSLE, 2007, p. 189).

Se fosse assim, por óbvio, tudo seria falso, porque se tudo se contradiz então estaríamos ao mesmo tempo afirmando que não é verdade que tudo se contradiz; já que se tudo se contradiz estamos dizendo que o que está sendo afirmado também se contradiz. Estaríamos no caso típico das antinomias, das aporias, já que o verdadeiro seria falso e o falso seria verdadeiro. Esta não é a lógica de Hegel, visto que em Hegel as contradições são superadas.

Para Hegel as contradições são algo negativo que devem ser superadas, nas quais não se pode permanecer. Hösle ainda explica que para Hegel se este negativo é uma teoria, ou seja, se uma teoria se contradiz ela deve ser abandonada. E apenas se Hegel abandonasse a ideia de que há uma teoria – uma teoria que fala sobre as outras – que deve pretender não se contradizer é que ele estaria abandonando aquele princípio da contradição e da racionalidade. Mas é precisamente Hegel que reivindica que sua teoria é uma superação das anteriores, uma superação das contradições das teorias anteriores.

Hösle (2007, p. 191) vai mais adiante e cita uma carta de Hegel sobre o realismo ideal de Ohlert, onde ele diz: “O senhor autor deveria ser proclamado um felizardo por jamais terem lhe ocorrido contradições no mundo, na natureza e nos feitos e no pensar das pessoas, por jamais lhe terem ocorrido existências que se contradizem a si mesmas”. Hegel ainda sustenta que a contradição suprassume a si mesma, mas de que isso não decorre que ela não exista. Não há nada em que não exista alguma contradição. E de igual modo, todas as contradições existentes se suprassumem. Esta era a base da qual partia Hegel.

As conclusões defendidas por Hösle foram defendidas por Karl Korsch nos anos 30. Ele afirmava: “seria uma ideia estranha a de que Hegel ignorasse ou violasse habitualmente

por descuido qualquer das regras tradicionais da escolástica” (KORSCH, 1979, p.158). Tal esclarecimento da posição de Hegel era, segundo Korsch, uma coisa elementar, agregando em seguida que “devemos pensar as oposições da dialética não como afirmações colocadas em contraste e sim como objetos em contrastes”. (KORSCH, 1979, p.158), o que é apenas outra forma de dizer a mesma coisa que foi dito depois por Hosle, a saber, que a contradição é ontológica, não semântico-argumentativa. Nestas oposições uma não elimina a outra e da sua união não surge um nada, mas um algo, um algo pensável que pode ser definido e existente, concluía Korsch.

Finalmente, é preciso ser dito que, mesmo aceitando o princípio da contradição do ponto de vista lógico-argumentativo, Hegel também mostrava que a riqueza das contradições também atingia a linguagem, quando mostrava que havia palavras com mais de um sentido. Para ele isso era expressão da riqueza especulativa da língua, especialmente da riqueza do idioma alemão para o pensamento filosófico, à medida que muitas das suas palavras não apenas têm a propriedade de ser usada para diferentes significados, mas que até têm significados opostos.

Pode ser uma alegria para o pensamento encontrar-se com tais palavras e verse na presença da união dos contrários, contida de maneira ingênua e segundo o léxico de uma só palavra de significados opostos; cuja união é um resultado da especulação apesar de ser contraditória para o intelecto (HEGEL, 1968, p.32).

Estas observações de Hegel no mínimo devem nos fazer refletir até que ponto a própria interpretação de Höhle, acerca da aplicação do princípio da contradição na lógica argumentativa, deve ser mantida. Se com tal interpretação não estaríamos de novo introduzindo um dualismo entre ser e pensar, introduzindo agora “uma ternura para com o pensamento” inversa àquela “ternura para com as coisas” denunciada por Hegel como presente nos analíticos. Na verdade, a disrupção é *possível* em ambos os casos, embora os processos auto-organizacionais estejam orientados para evitá-la. Isso por si só mostra que este debate não é conclusivo. A última palavra ainda não foi dada.

II O DESDOBRAMENTO DO CONCEITO DE CONTRADIÇÃO NA OBRA DE MARX

5 O MARXISMO COMO EXPRESSÃO DA REVOLUÇÃO PROLETÁRIA E O MÉTODO EM MARX

Se fosse certa a posição de Hegel de que uma filosofia deve incorporar as demais, então o marxismo incorporou o hegelianismo e pode ser visto como sua superação, o que quer dizer que negou e manteve a obra desta escola. Mas a relação mais apropriada parece ser esta: se Hegel refletia a revolução burguesa, Marx refletiu a revolução proletária, com suas idas e vindas, seus saltos, retrocessos e recomeços. E nesta comparação deve-se agregar que o objetivo não concluído da revolução defendida por Marx sempre se manteve marcado pela abolição de toda a forma de dominação de classes, de modo que seu método foi ainda mais profundo, crítico, prático e revolucionário que o de Hegel.

No terreno filosófico, o corte mais claro de Marx com o hegelianismo veio através da influência do materialismo de Feuerbach (veremos depois a diferença entre o próprio Marx e Feuerbach), também influenciado pelo universo intelectual de Hegel. Diante do idealismo e da ideia tão em voga na época de que o espírito domina o mundo, de que a ideia forma a realidade, o pensamento determina o ser, a filosofia materialista é a antítese que afirma o primado da matéria sobre o espírito. Nas suas teses provisórias para a reforma da filosofia, Feuerbach explanava:

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição entre pensar e ser, como em especial Kant a expressou, porém, observe-se bem, somente a supressão desta contradição – dentro de um elemento, dentro do pensar. Em Hegel, o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado (FEUERBACH, 1969, p.46).

E em seguida completa: “A verdadeira relação do pensar com o ser é unicamente esta: o ser é o sujeito e o pensar o predicado. O pensar provém do ser, porém não o ser do pensar” (FEUERBACH, 1969, p.47). O desdobramento destas teses em Marx foi sua definição de que o ser social é que determina a consciência, não o contrário. Este ponto de ruptura com Hegel foi determinante em toda a compreensão de Marx.

5.1 O ENCONTRO COM A ECONOMIA POLÍTICA

Embora tenha escrito, sobretudo em sua juventude, obras cujo centro foi a filosofia, entre as quais sua tese de doutorado sobre as diferenças entre as filosofias de Demócrito e Epicuro, os estudos que tomaram mais tempo de Marx foram os estudos históricos e econômicos. Ele mesmo explicou a evolução de seu pensamento. Relatou como chegou à conclusão acerca da necessidade de estudar a economia política, esforço a partir do qual atingiu a elaboração de sua principal obra, a qual dedicou 30 anos de trabalho, *O capital*.

Seus estudos de economia política iniciaram poucos anos antes de escrever o Manifesto Comunista – uma das sínteses mais poderosas de seu pensamento – justamente quando vivenciou seu primeiro conflito de classes. A primeira vez que se encontrou na obrigação de dar uma opinião sobre os chamados interesses materiais foi durante os anos de 1842-43, quando era redator-chefe de um jornal chamado *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana). Nascido em 1818, não havia completado ainda 25 anos.

O assunto em questão dizia respeito às deliberações do parlamento renano sobre a divisão da propriedade imobiliária. Até então os camponeses gozavam do direito consuetudinário da exploração da madeira como bem público. A nova legislação proibia o aproveitamento comum das madeiras, estabelecendo o direito de propriedade. Vale dizer que madeira significava, nesta época, garantia de aquecimento e de alimentação. O presidente do Estado renano saiu em defesa da nova legislação e da perseguição aos camponeses que insistissem em desrespeitar a propriedade; desde então estariam praticando roubos de lenha. Marx saiu em defesa dos camponeses e comprou a briga. Vendo de frente pela primeira vez o confronto de classes, percebeu, na legislação, dispositivos favoráveis aos proprietários, vendo ruir, na medida em que o Estado estava defendendo o monopólio privado sobre um bem comum, sua própria concepção de Estado deste momento, segundo o qual, seguindo os passos de Hegel, o Estado seria a encarnação do interesse geral.

Quando Marx começou a ter como eixo de sua concepção da história a luta entre as classes, seu passo seguinte, dedicado a esclarecer seus próprios pensamentos, foi debruçar-se sobre a Filosofia do Direito de Hegel. Chegou à conclusão de que as formas do Estado não podem ser entendidas por si mesmas, tampouco pelo que Marx (2003) chamou de dita evolução geral do espírito humano. Teriam que ser entendidas pelas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia o conjunto pela designação de sociedade civil. Definiu assim que a anatomia da sociedade civil deve ser encontrada na economia política e redirecionou neste sentido os seus estudos.

A conclusão fundamental veio em seguida: conceituou que o Estado não era a realização da razão, como pensava Hegel, mas o instrumento de dominação de classes, sendo a existência de uma classe oprimida a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo entre classes. Em seu estudo acerca do capitalismo, concluiu com a definição de que a classe dos capitalistas produzia seus próprios coveiros, a classe operária, filha da grande indústria. Esta posição é um dos pilares básicos do marxismo. A partir deste fato social, concluiu que a classe laboriosa substituiria, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluiria as classes e seu antagonismo, e não haveria mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil.

Abrindo um parêntese, é curioso observar a inspiração do romantismo e do idealismo alemão, mesmo que de modo indireto. O chamado “Programa Sistemático”, um manuscrito curto que ficou conhecido como o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão (escrito em 1796 não se sabe se por Hegel, Schelling, ou Hordelin) trazia claramente:

Com a Ideia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma Ideia do Estado, porque o Estado é algo mecânico, assim como não há Ideia de uma máquina. Somente o que é objeto da liberdade se chama Ideia. Temos, pois, de ultrapassar o Estado! – Pois todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve cessar. (SCHELLING, 1980, p.42)

É claro que a concepção de Estado em Marx foi uma superação de todos os pensadores do idealismo. Nenhum deles adotou uma concepção de Estado como defensor dos interesses de classe. Nem tampouco refletiam os desdobramentos provocados no Estado pelos processos econômicos de produção. Para Marx, a substituição do poder do Estado pela associação de homens livres, para viabilizar-se, teria que vir precedida não apenas de uma poderosa luta de classes, onde os trabalhadores ganhariam consciência de seus interesses históricos, mas também de um desenvolvimento da capacidade produtiva humana, que permitisse a superação da escassez, com a inauguração de uma produção abundante que permitisse a cada um contribuir com a sociedade de acordo com sua capacidade e recebesse da sociedade de acordo com suas necessidades. Este foi o ponto em que Marx definiu o caráter progressista do capitalismo, à medida que o capitalismo revoluciona constantemente as forças produtivas e aumenta a produtividade do trabalho, garantindo, assim, as condições materiais para a socialização da produção e o fim da exploração de classe.

Marx (Engels chegou a mesma conclusão por outras vias, pela experiência concreta no movimento operário inglês e na administração da fábrica de seu pai) se convenceu então de que para compreender as bases da evolução histórica devia estudar antes de tudo a existência material da humanidade, a economia política. Daí em diante, até o final da vida, este foi o centro das suas elaborações científicas.

5.2 A DIALÉTICA EM O CAPITAL

Em toda sua trajetória, Marx reivindicou sempre o método dialético. Em sua maturidade intelectual mencionou inclusive sua intenção de escrever em algumas páginas o que considerava fundamental, racional e útil na dialética de Hegel. Sua promessa, contudo, nunca foi levada adiante. Marx não escreveu um livro de lógica, mas aplicou a lógica a sua principal obra. Por isso, são também viáveis e necessárias leituras filosóficas de *O capital*, este multifacetado trabalho científico.

Como veremos, a lógica desta obra é uma aplicação da dialética, marcada pela fluidez, pelas contradições que provocam movimentos constantes, num processo de expansão e de aumento das determinações, em direção a uma totalidade cada vez mais rica. Dessa forma, também mais do que uma interpretação do real a partir do estudo de causas e efeitos, veremos em *O capital* que as coisas e os processos para Marx estão ligados por relações dialéticas. A influência fundamental de Hegel encontra-se aí. Mas enquanto em Hegel a lógica era a do conceito, em Marx era a lógica material.

Por isso Lênin disse certa vez que não se podia entender *O capital* sem ter lido e estudado toda a Lógica de Hegel. Completou dizendo que nenhum marxista o havia entendido. Embora este aforismo contenha certo exagero, não há dúvida de que a estrutura metodológica desenvolvida por Hegel foi muito útil na elaboração de Marx, e ajuda muito a entender as relações sociais capitalistas, enquanto uma totalidade em movimento, por um processo de contradições cada vez maiores e determinações mais completas; um processo de automovimento. Marx mesmo reconheceu isso quando escreveu para Engels o seguinte: “No método de tratamento, o fato de que por mero acidente voltasse a folhar a Lógica de Hegel, me foi de grande utilidade” (MARX; ENGELS, 1987, p.91).

Ao examinar *O capital*, se percebe que de fato o tratamento dado por Marx, sobretudo nos primeiros capítulos do livro, tem uma estrutura que lembra as tríades hegelianas e se apresenta como um sistema organizado de categorias, em que a exposição parte de uma

categoria inicial mais simples, a partir da qual as demais categorias podem ser derivadas. As contradições e tensões da categoria inicial vão chamando para o sistema outras categorias e conceitos, que se articulam num todo estruturado cada vez mais complexo.

5.3 POR ONDE COMEÇAR?

Foi também com Hegel que Marx aprendeu que não basta a verificação empírica dos fatos para se chegar à ciência. Considerou os fatos como fenômenos necessários para analisar, mas também que devemos descobrir neles, por trás das aparências, as leis internas. Na formação social capitalista regem as leis expostas por Marx no “Capital”, leis cuja compreensão permite perceber a racionalidade existente na evolução social atual e se impõe aos indivíduos singulares determinando seu lugar na produção social.

A existência de leis econômicas significa dizer que a economia em Marx tem caráter científico. E é claro que a obra de Marx não surgiu no vazio. Teve como fonte a obra de David Ricardo e de Adam Smith. Depois deles, a economia burguesa perdeu seu caráter científico. Para Marx (1985, p. 10) “a economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas”.

Cita o exemplo da Inglaterra, mostrando que a economia clássica surge quando a luta de classes não estava ainda desenvolvida.

Ricardo, seu último grande representante, toma, por fim, conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a oposição entre os interesses de classe, entre salário e lucro, entre o lucro e a renda da terra, considerando, ingenuamente, essa ocorrência uma lei perene e natural da sociedade. (MARX, 1985, p.10).

Deixa claro que Ricardo partia das contradições e via nelas um caráter natural. Mas a burguesia não pode levar adiante este raciocínio. Eram os anos 20 e 30 do século XIX. Depois disso, a burguesia conquistara poder político na França. Na Inglaterra, a luta de classes se intensificou; a verdade passou a deixar de ser importante para a classe dominante. Souo o dobre de finados da ciência economia burguesa, nas palavras de Marx. A partir de então a economia burguesa assumiu a ideologia da harmonia, de que o modo de produção capitalista, além de natural, tende ao equilíbrio e à estabilidade.

Vale ressaltar uma questão para evitar confusões muito comuns em críticos de Marx que não leram sua obra, algo infelizmente muito frequente. Marx defendeu a existência de leis econômicas. Mas definiu que as leis econômicas não eram naturais nem eternas. Portanto, a economia tem leis, embora, segundo o marxismo, leis válidas por períodos determinados da evolução social, base a partir da qual se pode entender como se desenvolvem as forças produtivas de cada época e as relações de produção. A regularidade econômica é então datada. Nisso se diferenciava claramente de Ricardo. Daí a enorme importância da dialética de Hegel. Em sua racionalidade, a dialética afirma o existente e ao mesmo tempo sua negação. Por isso, a dialética causa tanto horror e escândalo à burguesia, porque aprende, “de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, por sua essência, crítica e revolucionária” (MARX, 1985, p.17).

Apenas em decorrência da crise de 1929 o pensamento econômico burguês teve um novo progresso, com a obra de Keynes, para quem a economia de mercado até poderia conduzir ao equilíbrio, mas tal processo se configuraria apenas no longo prazo (e no longo prazo estaremos todos mortos, dizia Keynes). Keynes reivindicou ser discípulo de Malthus, cuja obra, aliás, Marx definiu ao afirmar que:

O único mérito de Malthus, em face dos miseráveis mestres de harmonia da economia burguesa, é justamente o destaque acentuado das desarmonias, nenhuma delas descobertas por ele, mas as quais em todo caso apreende, adorna e divulga com cínica e satisfeita beatice (MARX, 1983, p.552)

Marx, então, assumia a defesa do caráter revolucionário e científico de sua obra. E ressaltou mais de uma vez a importância da dialética na sua concepção. Em Marx, portanto, a dialética teve aplicação concreta. E o pensamento dialético teve especial importância para compreender a realidade social da produção capitalista. Em *O capital* Marx tratou das leis do modo de produção capitalista, as leis de seu nascimento, desenvolvimento e crise. Este foi seu objeto. E aqui aplicou o conceito de contradição como motor do desenvolvimento, como a lógica interna do movimento econômico.

Como veremos, para Marx as contradições de classes, no caso do modo de produção capitalista, eram acompanhadas por uma contradição no interior do próprio funcionamento do sistema do capital. Apresentou o apontamento destas contradições como objetivos, como expressão do próprio movimento de seu objeto de estudo.

A questão, então, posta também para Marx foi por onde deveria começar para expor esta lógica interna. Qual categoria a partir da qual a estrutura do todo se articularia num processo de desenvolvimento das contradições?

Se apoiando na elaboração acerca da teoria do valor dos clássicos da economia, Marx resolveu começar sua obra pela análise da mercadoria. Adotou esta decisão após muitas reflexões e várias tentativas. Marx atribuía muita importância a esta questão. Para ele o começo era fundamental para quem quisesse compreender a ciência. Ele deixa claro esta questão no prefácio, onde assinala também a importância da abstração para o desenvolvimento do pensamento e a apreensão do real, do concreto como concreto pensado. Suas palavras eram estas: “Todo o começo é difícil em qualquer ciência”.

Por isso, o Capítulo I é o que oferece maior dificuldade à compreensão, notadamente a seção que contém a análise da mercadoria. Nele procurei expor, com maior clareza possível, o que concerne especialmente à análise da substância e da magnitude do valor. A forma do valor, a qual tem no dinheiro sua figura acabada, é muito vazia e simples. Apesar disso, tem o espírito humano, há mais de dois mil anos, tentado em vão devassá-la, embora conseguisse analisar, pelo menos com aproximação, formas muito mais complexas e ricas de conteúdo. Por quê? Porque é mais fácil estudar o organismo, como um todo, do que suas células. Além disso, na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade da abstração substitui esses meios. A célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria. Sua análise parece, ao profano, pura maquinação de minuciosidades. Trata-se, realmente, de minuciosidades, mas análogas àquelas da anatomia microscópica (MARX, 1985, p.16).

Aqui fica visível também como era rica a colaboração de Marx e Engels. Parece óbvio que a consideração de Marx sobre o estudo da célula teve inspiração em Engels. Bem antes da conclusão do Capital, o velho amigo escreveu para Marx uma carta entusiasmado:

O microscópio conduziu a resultado ainda mais importante que a química; a principal coisa que revolucionou na fisiologia enquanto um todo, e que fez possível pela primeira vez a fisiologia comparada, é o descobrimento da célula (nas plantas por Schleiden e nos animais por Schwann, ao redor de 1836). Tudo é célula. A célula é o ser em-si-mesmo de Hegel, e seu desenvolvimento segue exatamente o processo hegeliano, terminando na Ideia, isto é, em cada organismo completo (ENGELS, 1987, p. 100).

Em Marx a célula passou a ser a mercadoria no interior da qual seu desenvolvimento leva até ao Capital, isto é, o equivalente à ideia em Hegel, caso queiramos manter a analogia de Engels. A importância desta descoberta não é menor. Marx ficou muito tempo pensando antes de decidir por onde começar. Encontrar no modo de produção capitalista o equivalente da célula na biologia somente foi possível com o aprendizado anterior do ser em si de Hegel.

O conceito do ser em si em Hegel foi muito bem explicado pelo próprio em sua monumental história da filosofia.

O que agora se nos apresenta na evolução é que deve existir algo que é desenvolvido, logo algo envolvido, o germen, a aptidão, a potência, é o que Aristóteles chama dynamis, isto é a possibilidade (mas a possibilidade real, não, por certo, uma possibilidade superficial), ou, como é chamada, e em si, aquilo que é em si e só imediatamente assim (HEGEL, 1976, p.33).

E segue na mesma explicação definindo que se trata ainda de uma abstração. E é isso mesmo que Marx explica ao começar pela mercadoria, a necessidade de começar pelo mais simples, mas que tem no seu interior as determinações da totalidade. Hegel diz:

Do que é em si tem-se ordinariamente a alta opinião de que é o verdadeiro. Aprender a conhecer Deus e o mundo, quer dizer: conhecê-los em si. Mas o que é em si, não é ainda o verdadeiro, mas o abstrato; é o germe do verdadeiro, a aptidão, o ser em si do verdadeiro. É alguma coisa simples, sem dúvida, o que contém o que possui as qualidades do múltiplo em si, mas na forma de simplicidade, um conteúdo que ainda está envolto. (HEGEL, 1976, p.33)

A importância do conceito de “ser em si” e da dinâmica nele implicada é ainda reforçada:

Um exemplo disso é o germe. O germe é simples, quase um ponto. Até por meio do microscópio, descobre-se pouca coisa nele. Mas este simples contém todas as qualidades da árvore. No germe está contida toda a árvore, seu tronco, seus ramos, suas folhas, suas cores, o cheiro, o sabor, etc. Entretanto, este simples, o germe, não é a árvore. Esta diversidade ainda não existia. É essencial saber isto: que algo que contém uma diversidade em si, mas que ainda não existia por si. (HEGEL, 1976, p.33).

É óbvio que Marx teve como alicerce estas definições quando sustentou que a mercadoria era a célula da produção burguesa, e no seu interior encontram-se todas as determinações do capital, mas que a mercadoria não é ainda o capital.

Deduzir todo o capitalismo a partir da estrutura da mercadoria e da necessidade que o trabalho provado tem de se representar como trabalho social não é um procedimento “filosófico” que pudesse ser substituído por outros procedimentos porventura mais “potentes”. Trata-se antes de um procedimento que reproduz a verdadeira estrutura da sociedade mercantil desenvolvida (JAPPE, 2006, p. 174).

Jappe corretamente sustenta que captar os “conceitos essências da sociedade mercantil permite compreender-lhe o mecanismo sem ter que lhe examinar todos os pormenores empíricos” (JAPPE, 2006, p. 174).

A leitura a seguir partirá deste mesmo argumento.

Uma vez dadas as categorias de base, toda a evolução do capitalismo, até a respectiva saída de cena, está já programada ao longo das contradições que decorrem da primeira. A contradição originária entre trabalho concreto e trabalho abstrato, entre valor de uso e valor, comporta o nascimento de formas novas, as quais, por seu turno, se revelam contraditórias, suscitando, portanto, outras formas novas, e assim por diante, num movimento aparentemente sem fim (JAPPE, 2006, p.175).

O conceito, neste caso o *capital*, se desenvolve através de contradições. Por isso veremos mais de perto algumas das categorias básicas e seus desdobramentos. Mas antes disso, vale a pena ainda algumas considerações sobre o método em Marx.

5.4 AINDA SOBRE O MÉTODO E A QUESTÃO DO ABSTRATO E CONCRETO

Como vimos, a ciência deve ir além do dado. É preciso sair da superfície, mergulhar no material analisado e buscar neste todo ainda caótico, neste geral, as razões internas dos processos, quais os conceitos fundamentais (buscar o fundamento do conjunto), e somente a partir daí se pode retornar a superfície e reconstruir o todo como uma totalidade articulada.

Mas para entendermos melhor esta questão faz falta uma parada na discussão sobre o método específico, com o qual abordou seus estudos econômicos e sociais propriamente ditos. No posfácio da segunda edição, Marx diferenciou o método de exposição do método de investigação.

A investigação tem de apropriar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção a priori (MARX, 1987, p. 28).

Então, em Marx a investigação exige entrar nos pormenores da matéria, o estudo empírico, histórico, a análise, a divisão de cada parte, e ao fazer esta análise buscar a conexão dos processos. Mas a exposição é diferente. Como Marx fez a sua? Sabe-se que Hegel começou sua exposição pelo ser, o mais simples e abstrato, sem determinações. Como vimos, Marx descobriu a importância do conceito de valor e utilizou a categoria da mercadoria para constituir o todo a partir de sua expansão. O valor de troca historicamente surgiu antes do Capital. Estava presente, conforme Marx, nos porões da sociedade burguesa. Foi um processo

histórico que levou o valor de troca a ser incorporado em determinações mais complexas, a ir cumprindo um papel dominante com o desenvolvimento do próprio capitalismo. Trata-se da impressão de uma construção a priori, porque de fato Marx descortina o real a partir de uma exposição que vai do mais simples ao mais complexo e que, começando pela mercadoria, segue sua exposição pela expansão das determinações da própria mercadoria, num movimento que se desenvolve pelas contradições contidas em seu interior. É começando sua exposição pelo abstrato que Marx, seguindo Hegel, defendeu que deveria ir-se construindo o concreto como um concreto pensado.

Como explicou muito bem Karel Kosik (2011, p. 181), Marx sabe que a mercadoria é “a forma concreta do produto do trabalho”, o “concreto econômico mais simples”, “a forma celular”, na qual “se contém, de modo oculto, não desenvolvido e abstrato todas as determinações fundamentais da economia capitalista” porque já havia estudado o capitalismo em sua totalidade, no seu conjunto de determinações desenvolvidas.

A mercadoria pode servir de ponto de partida da exposição científica porque já se conhecia o capitalismo em seu conjunto. Do ponto de vista metodológico isto significa o descobrimento de uma conexão dialética entre um elemento e a totalidade, entre um embrião não desenvolvido e o sistema desenvolvido e em funcionamento. A legitimidade e a necessidade da mercadoria como ponto de partida da análise do capitalismo é demonstrada nos primeiros três livros de O Capital, isto é sua parte teórica (KOSIK, 2011, 181).

Fica aqui claro não apenas a relação entre a exposição e a investigação e também que a demonstração do começo se encontra no conjunto da obra. Nela veremos a odisseia da mercadoria, como se fosse o sujeito da história, vendo a estrutura do mundo capitalista tal como seu movimento real a cria, acompanhando suas leis de movimento, suas aparências e desdobramentos, que quer dizer também o desenvolvimento de suas contradições, que envolve não apenas a economia, mas a atividade social e política, a própria luta de classes.

A importância da abstração remete à discussão sobre o círculo do concreto-abstrato-concreto. O concreto é o verdadeiro ponto de partida, dizia Marx. Parece concreto e real, objetivo, começar pelo estudo da população. Trata-se de quem realiza a atividade social. Mas como compreender a população? A população embora pareça ser o mais concreto, é uma abstração sem as classes sociais que a compõem. Por sua vez, é uma generalidade falar de classes sem referir-se às relações de propriedade, como é distribuído o produto social, o que envolve discutir o capital e o trabalho assalariado, o que supõe a produção de mercadorias, a troca, o dinheiro, etc. Estas são lições de Marx que lhe levava a concluir que o começo pela população era apenas uma representação caótica do todo.

Então, quando se começa a investigação temos a representação caótica do todo. O desafio é compreender este todo e para tanto é preciso analisar, separar, ou seja, é preciso começar abstraindo. Ao mesmo tempo é preciso ver a conexão entre os processos, as leis internas do seu desenvolvimento. Este é o segredo da investigação, a combinação de tarefas na mesma. Como explicou Adelmo Genro Filho (1986,) a dialética envolve dois esforços simultâneos, opostos e complementares: separar e analisar a totalidade percebida, depois unir, refundir racionalmente as partes numa totalidade concreta apanhada pelo conceito.

Para se chegar ao concreto pensado se necessita, se pressupõe a abstração. A percepção do objeto pelo sujeito já é uma primeira abstração que precisa se desenvolver para que o pensamento apreenda o concreto, reproduza o concreto como concreto pensado. O concreto pensado, sendo um resultado, é uma nova abstração para o desenvolvimento do pensamento, que vai do simples para o complexo, em totalizações mais ricas num processo de aproximação sucessiva do real. Abstrato e concreto são também, como tudo em Hegel, termos relativos, já que o concreto como resultado é o abstrato que serve de base para uma nova elaboração. Para tanto tem que fazer análises e separações, novas abstrações.

Por tudo isso para Hegel o concreto era a uma síntese de múltiplas determinações, portanto, exige, para ser pensado, múltiplas abstrações. Ao mesmo tempo, o entendimento, que separa, que corta por abstrações as relações dos seres entre si, deve ser superado pela razão dialética que une os contrários, une o diverso, que sintetiza numa totalidade. Assim, o movimento do pensamento, mesmo que o concreto seja o ponto de partida da realidade e da intuição sensível, necessita da abstração. Lênin defendia esta posição com as seguintes palavras:

Hegel tem toda a razão no essencial contra Kant. O pensamento, subindo do concreto ao abstrato não se afasta – se ele é correto – (e Kant, como todos os filósofos, fala do pensamento correto) – da verdade, antes se aproxima dela. A abstração da matéria, da lei da natureza, a abstração do valor, etc., numa palavra, todas as abstrações científicas (corretas, sérias, não absurdas) refletem a natureza mais profundamente, mais fielmente, mais completamente. Da intuição viva ao pensar abstrato e dele à prática – tal é o caminho do conhecimento da verdade, do conhecimento, da realidade objetiva. (LÊNIN, 1989, p.155)

Muito clara a posição de Lênin, embora se equivoque com sua sequência “intuição-abstração-prática”, precisamente porque a prática deve ser encarada como ação que cruza e constitui o conhecimento que se viabiliza com as abstrações, os conceitos e se desenvolve com a linguagem e a continuidade da própria prática. Neste ponto foi Piaget quem esclareceu que o pensamento é formado pela ação interiorizada, via abstrações, por meio do qual

construímos no pensamento a objetividade do mundo. Em suas palavras, “a observação e a experiência combinadas parecem demonstrar que a noção de objeto, longe de ser inata ou dada pronta na experiência, se constrói pouco a pouco” (PIAGET, 2008, p.24). Não vou relatar suas observações, mas delas se deduz que o pensamento surge da ação, sendo uma das expressões desta ação a manipulação pela criança dos objetos.

Em seus cadernos filosóficos Lênin ainda cita Hegel aprovando a seguinte ideia:

A lógica é a doutrina do conhecimento. O conhecimento é o reflexo da natureza pelo homem. Mas não é um reflexo simples, imediato, total, mas o processo de uma série de abstrações, da formação, da constituição dos conceitos, leis, etc. E em seguida completa: “O homem não pode abarcar = refletir = representar a natureza toda, inteiramente, a sua “totalidade imediata”, pode apenas perpetuamente aproximar-se disso, criando abstrações, conceitos, leis, um quadro científico do mundo, etc., etc. (LÊNIN, 1989, p.166).

Uma palavra a mais sobre a apreensão do real e a questão da abstração vale ser dita para percebemos como Marx utilizava a obra de Hegel e seu método. Sabe-se que Marx (2011) definia que era útil se referir à produção em geral, mas ao mesmo tempo deixava claro que era preciso avançar em suas determinações específicas para compreender a realidade concreta. Ele dizia que todas as épocas têm características em comum, determinações em comum e que a produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição.

Em outras palavras, a produção em geral não é a produção em seus momentos históricos, em sua concretude, em sua especificidade, mas há neste conceito, isto é na produção em geral, traços de todos estes momentos. O conceito de produção, contudo, exige uma aproximação do concreto via sua particularização. Esta era a convicção de Marx. É evidente que Marx adotou esta conclusão bebendo do método de Hegel, cujas palavras eram claras: “o conceito é um saber verdadeiro”. E em seguida completava: “O conceito é o universal que se particulariza a si mesmo (por exemplo, o animal como mamífero, acrescenta isso à determinação exterior do animal) “ (HEGEL, 1976, p.29). Nas categorias de Marx a produção em geral se particulariza a si mesmo na produção capitalista.

E Hegel ainda explicava:

O fato de ser o pensamento não já abstrato, mas determinado, ao determinar-se a si mesmo, o resumimos na palavra “concreto”. O pensamento se deu um conteúdo, tornou-se concreto, isto é, se unificou ao desenvolver-se. Donde se conceberam e se uniram inseparavelmente várias determinações na unidade. (HEGEL, 1976, p.29)

Ensinava, ainda, que a abstração do pensamento é o universal e o conceito o determinante de si, que se particulariza. E o particular que vamos analisar, seguindo Marx, é a produção capitalista.

Antes de visitarmos a obra econômica de Marx é importante, contudo, que se considere que ele não substancializava o lógico, mas buscava qual a lógica do processo material e concreto. Por isso, enquanto as categorias de Hegel eram filosóficas, as categorias em Marx, que são determinações do ser, eram econômicas e sociais.

Sua dialética não era o movimento abstrato do espírito, mas o movimento de forças econômicas e sociais, e mais especificamente o movimento – e, portanto, suas contradições – do regime do capital. Assim, a dialética de Marx foi muito diferente da dialética de Hegel, à medida que foi uma dialética materialista, cujos movimentos e a história não foram uma aplicação da dialética abstrata. Nos *Grundrisse*, no qual as expressões e reflexões derivadas de Hegel foram mais abundantes do que em *O capital*, Marx chegou a dizer sobre uma parte de sua própria exposição, sobretudo quando afirmava que o produto devém mercadoria, a mercadoria devém valor de troca, o valor de troca dinheiro, que precisaria “corrigir o modo idealista da apresentação que produz a aparência de que se trata simplesmente das determinações conceituais e da dialética destes conceitos” (MARX, 2011, p.100).

Ele mesmo fez questão de relacionar brevemente, de modo descritivo, algumas das interpretações dialéticas e materialistas do processo histórico. A negação da propriedade privada, por exemplo, está na origem do capitalismo, que surgiu transformando os escravos e servos em assalariados, dissolvendo a pequena propriedade privada baseada no trabalho pessoal dos camponeses, dos mestres e artesãos e expropriando desta forma os produtores diretos. Neste ponto, Marx apontou a primeira negação, neste caso da pequena propriedade, criando a propriedade privada capitalista.

Segundo Marx, a partir de então se abre uma nova etapa onde quem começa a ser expropriado não é o trabalhador independente, mas o capitalista. E esta expropriação começa pela ação das próprias leis imanentes à produção capitalista, com a centralização do capital, onde cada capitalista elimina outros. A concentração do capital por um lado, e a transformação da produção em uma ação cada vez mais coletiva, mais social, por outro, empurra em direção à expropriação dos expropriadores, isto é a transformação da propriedade privada capitalista em propriedade social. Seria a negação da negação. Por sua vez, a força negativa fundamental para alterar as relações sociais vigentes, para Marx, era a classe trabalhadora assalariada. Se para os pensadores burgueses o indivíduo livre era o cidadão com propriedade, base da realização da razão, então o proletariado, sem nenhuma propriedade, não

tinha liberdade, sendo a negação da ordem burguesa a continuidade da luta por realizar a razão. Aqui tratava de compreender as relações sociais como uma unidade de opostos, isto é, concretamente, as classes sociais com suas relações de identidades e de oposição.

O método de Marx, portanto, combinou a síntese e a análise, o histórico e o estrutural, consciente de que não se pode descobrir a lei e desprezar o fenômeno e, ao mesmo tempo, não se pode conhecer os fenômenos sem teoria. Marx, seguindo Hegel, buscou o conceito de lei como um reflexo da realidade, da essência do fenômeno, reconhecendo, por sua vez, que o fenômeno é mais rico que a lei. O fenômeno é a totalidade, contém a lei e mais do que isso, o movimento de conjunto, em suas concretizações, sua vida, de tal forma que a essência aparece no desenvolvimento do fenômeno. E neste ponto também Marx se manteve hegeliano.

Façamos agora uma visita às elaborações básicas das determinações de *O capital* de Marx. Vejamos aí como as contradições aparecem e se desdobram.

6 A CONTRADIÇÃO NO MOVIMENTO INTERNO DA DOUTRINA ECONÔMICA DE MARX

A doutrina econômica de Marx começa definindo que a produção capitalista é a produção generalizada de mercadorias. Em primeiro lugar a mercadoria precisa ter utilidade. A utilidade é o valor de uso que os trabalhadores produzem, a saber, objeto útil para atender às diversas necessidades humanas e base material da riqueza em qualquer sociedade. Mas no capitalismo o valor de uso produzido tem como objetivo ser vendido, isto é, um produto para ser trocado. Isso quer dizer que a mercadoria pressupõe o valor de troca, a produção para ser vendida no mercado.

6.1 VALOR DE USO E VALOR DE TROCA

A mercadoria, portanto, é o produto do trabalho humano cuja destinação é a venda. Todas as pessoas já tiveram experiência com a mercadoria; todos os dias todos nós estamos às voltas com elas. E a produção de mercadoria é uma determinada forma histórica de trabalho social. Cabe ser dito que o desenvolvimento do capitalismo significa, por consequência, uma expansão da mercantilização da produção. E como Marx mesmo dirá, o capitalismo fará com que tenha preço até mesmo aquilo que não é produto do trabalho humano, como a honra, a consciência e também a terra (hoje podemos acrescentar a água). Então, Marx começa com uma abstração teórica ao começar pela mercadoria. O desenvolvimento da obra de Marx parte desta categoria e dos desdobramentos das contradições nela embutidas; sua exposição começa com a célula da sociedade burguesa.

Ao falar de valor de uso e valor de troca nos remetemos aos conceitos tão importantes em Hegel: qualidade e quantidade. O valor de uso envolve qualidade; sua produção demanda um determinado tipo de trabalho, com determinada capacidade técnica, específica, que produz um objeto determinado, com determinada utilidade, com uma qualidade concreta. Seja um carro, um computador, ou, para usar o exemplo típico de Marx, um casaco. Mas a mercadoria é produzida para ser trocada. Para a produção de valor de troca o valor de uso é apenas sua substância material. O valor de troca envolve quantidade, e revela-se, segundo Marx, na relação de troca, relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam as mercadorias sujeitas a mudanças constantes no tempo e no espaço.

Mas como estabelecemos a relação de troca, a proporção entre os produtos no mercado? É lógico que para serem trocados os valores de troca precisam ser comparados, e, portanto, ter algo em comum. Não pode ser sua utilidade concreta. Não há porque trocar valores de qualidade igual. Não tem porque se trocar uma gravata por outra gravata igual. O certo é que alguém vende algo de que não tenha necessidade imediata e compra aquilo que tem necessidade.

Assim, a mercadoria que é um não valor de uso para o proprietário, que detém a mercadoria para ser vendida, é valor de uso para o não proprietário que necessita comprar a mercadoria. Logo, sua qualidade comum não pode ser seu valor de uso concreto, já que a utilidade diferente delas é o que motiva a troca. Marx chega à conclusão de que a qualidade que as mercadorias têm em comum, o que permite que as mesmas sejam comparadas, comensuráveis, é ser produto do trabalho humano, dispêndio humano de músculos, nervos, inteligência, energia.

Nas palavras do professor Christian Iber:

O valor de troca consiste na relação quantitativa de troca entre dois bens úteis que está baseada na equiparação das coisas mais diferentes e que pressupõe um “terceiro termo comum”, a saber, o valor. Este último não resulta nem do valor de uso nem da avaliação subjetiva dos participantes. O valor é a qualidade idêntica que mensura a relação quantitativa da troca dos bens. É, portanto, a medida imanente de suas relações de troca (IBER, 2011, segunda lição).

Chegamos ao conceito fundamental de Marx: o conceito de valor. O valor é o trabalho humano despendido para produzir. É a partir dele que se pode comparar mercadorias diferentes. Mas qual a medida do valor? A mesma é medida em tempo de trabalho. É este tempo de trabalho que se expressa, que se manifesta no valor de troca da mercadoria. O valor de troca de uma mercadoria é medido em tempo de trabalho. A mercadoria é um determinado valor cuja medida é o tempo de trabalho humano gasto em sua produção, mas não um tempo particular, específico, de cada mercadoria. Marx explica que não é qualquer tempo, mas o tempo de trabalho socialmente necessário, isto é, o tempo de trabalho social médio necessário para produzi-la nas condições de produção socialmente normais. Isso quer dizer que uma mercadoria que é produzida em 2 horas, enquanto a média social da produção desta mesma mercadoria é de 1 hora, teve 1 hora de trabalho desperdiçado. No mercado, o que vale é a produção média.

A esta questão é agregada a definição de que o valor de uso apenas realiza no consumo, sem o qual o trabalho empregado na sua produção revela-se trabalho inútil,

improdutivo. Ou seja, o tempo de trabalho social implica também que a mercadoria se realize no consumo, para que não seja considerado desperdício de trabalho humano.

O valor então significa tempo de trabalho socialmente necessário. Podemos visualizar Marx utilizando a tríade de Hegel. O valor surge da combinação, da unidade entre dois termos, o valor de uso e o valor de troca. Estes dois conceitos, no caso, o valor de uso e o valor de troca, correspondem a dois tipos de trabalho, o trabalho concreto e o trabalho abstrato, respectivamente. Por um lado o trabalho concreto, que dá a especificidade do trabalho realizado. Por outro lado o trabalho abstrato, que expressa o dispêndio de trabalho em geral, em força humana geral, não específica, medido em tempo. O tempo de trabalho socialmente necessário é a combinação de valor de uso e de valor de troca que por sua vez são resultados do trabalho concreto e do trabalho abstrato.

O valor de uso e o valor de troca, o trabalho concreto e abstrato, se unem no conceito de valor. O valor de troca representa o valor que tem como base material, como pressuposto ter valor de uso. Podemos dizer que mais uma vez aqui se expressa o

Procedimento dialético de Hegel, que separa teoricamente a totalidade do mundo da experiência imediatamente dado em pares de conceitos opostos para depois, da contraoposição e união dos conceitos abstratos que se negam reciprocamente, voltar novamente a esta totalidade concreta, agora, entretanto, como totalidade conceitual (KORSCH, 1979, p.158).

Neste duplo aspecto do valor está internalizada a contradição que irá se desenvolver em escala cada vez mais ampliada. A diferença entre o valor de uso e o valor de troca se converterá em contradição, e em oposição entre ambas, até chegar depois na contradição e até no antagonismo entre a mercadoria e o dinheiro.

Nesta contradição básica entre valor de uso e valor de troca está posta a primeira possibilidade da crise, embora as condições completas para a mesma ainda não possam se desenvolver no nível da produção simples.

O comprador passa a ter a mercadoria, o vendedor o dinheiro, isto é, uma mercadoria que entra em circulação a qualquer tempo. Ninguém pode vender sem que alguém compre. Mas ninguém é obrigado a comprar imediatamente, apenas por ter vendido. A circulação rompe com as limitações do tempo, de lugar, e individuais, impostas pela troca de produtos, ao dissociar a identidade imediata que, nesta última, une a alienação do produto próprio e a aquisição do alheio, gerando a antítese entre venda e compra (MARX, 1987, p.128).

Vejamos como se expressa esta contradição, nas palavras do professor Christian Iber (2011): “entre o valor de uso e o valor de troca se estabelece uma relação de oposição: visto

que sem o valor de uso não há nenhum valor de troca, o que significa, inversamente, então que sem a realização do valor não se tem acesso aos bens úteis”.

Uma questão mais deve ser dita. O conceito de valor, isto é, de tempo de trabalho socialmente necessário não é um conceito material. Trata-se de uma relação social. Não se pode ver a relação; ela pode ser representada pela mercadoria, mas o tempo de trabalho socialmente necessário não é a mercadoria x nem y . Ele se estabelece a partir de uma relação social entre pessoas no processo de produção. E varia, aumenta ou diminui de acordo com este processo. É uma relação fluida, dinâmica, que se altera constantemente. Se a produtividade aumenta o tempo de trabalho socialmente necessário diminui. O valor, portanto, se reduz. Se a produtiva cai, aumenta o valor. Assim Marx, que pelo pensamento vulgar é considerado um pensador materialista que não atribui importância nem ao sujeito nem a linguagem, tem como conceito fundamental, sua base, um conceito imaterial, isto é, o valor. Um conceito imaterial, mas objetivo, real. Uma relação social objetiva, real, mas que em si mesma não é material. Esta é uma questão fundamental e também está conectada com a compreensão de Hegel de que as relações são a base do real.

Abrimos aqui um parêntese para comentar os erros acerca da compreensão sobre a mercadoria na posição daquelas correntes marxistas que negaram que a contradição é um conceito que reflete o real. Pierre Macherey sustenta que as contradições no conceito de mercadoria são apenas aparentes, na realidade não existem. Pontua, por exemplo, que “a mercadoria não pode aparecer como valor: pelo contrário, é o valor que surge na forma da troca de mercadorias” (ALTHUSSER; RANCIÈRE; MACHEREY, 1979, p.192). Ora, isso não tem nada que ver com a doutrina de Marx. A mercadoria é valor de troca, se não fosse valor de troca seria apenas valor de uso, produto. O valor não surge na troca. Na troca os valores são comparados, eles se realizam, mas existem antes desta realização. A troca é a forma em que no capitalismo os valores de uso podem ser consumidos. E precisamente o fato de o valor de uso somente poder ser consumido se tiver valor de troca é uma das contradições reais do capitalismo, uma contradição entre a produção crescente combinada com a miséria de milhões.

Vamos nos adiantar um pouco em direção ao conceito de dinheiro na obra de Marx. Ele explicava que o dinheiro é a forma comum na qual se transformam todas as mercadorias como valores de troca. O dinheiro não nasce por convenção, mas da troca, num processo espontâneo e natural. Em sua origem, a mercadoria usada como dinheiro era a mais procurada, cuja demanda e a oferta eram maiores. Assim, peles, sal, gado e escravos foram mercadorias que cumpriram o papel de equivalente geral, de medida de valor e de troca. Neste

caso a mercadoria transformava-se em dinheiro devido ao seu valor de uso. Marx mostrara que no curso do desenvolvimento passou a ocorrer o oposto: surgira uma mercadoria cujo valor de uso principal seria justamente o de ser dinheiro.

“Durabilidade, inalterabilidade, divisibilidade, e reconvertibilidade, transporte relativamente fácil por conter elevado valor de troca em pequeno espaço, tudo isso torna os metais preciosos particularmente apropriados para o último estágio” (MARX, 2011, p. 113). Marx (2011) em seguida completa afirmando que no decorrer do desenvolvimento que o valor de troca do dinheiro pode assumir ainda uma forma diferente, uma existência separada de sua matéria, como ocorre no papel-moeda.

Assim, o que temos visto até aqui é que quando as mercadorias entram no processo de troca o dinheiro aparece como a manifestação mais clara e acabada deste processo. Gerado pelo processo de troca, o dinheiro, então, serve para equiparar os diferentes produtos do trabalho, já que todas as mercadorias, antes de poderem se realizar como valores de uso, necessitam se realizar como valores através da troca entre equivalentes. Aí se produz a separação entre a mercadoria e o dinheiro e a oposição imanente da mercadoria entre o valor de uso e o valor de troca. “Essa dupla existência distinta tem de continuar até a diferença, a antítese e a contradição” (MARX, 2011, p.96). “Tão logo o dinheiro seja uma coisa exterior ao lado da mercadoria, a permutabilidade da mercadoria por dinheiro está imediatamente ligada a condições externas que podem se verificar ou não”, completava (MARX, 2011, p.96).

Estas contradições, envolvendo a existência do dinheiro, ao lado das mercadorias marcarão o conjunto do desenvolvimento do capital. Os atos de troca se decompõem em dois atos, compra e venda, mutuamente independentes entre si, espacial e temporalmente. E o movimento das trocas faz surgir um estamento mercantil que se interpõe entre os próprios produtores. Dessa forma, “a autonomização do valor de troca no dinheiro, destacado dos produtos, corresponde a autonomização da troca (comércio) como função destacada dos trocadores” (MARX, 2011, p.97). Marx em seguida mostrará que a finalidade do comércio não é diretamente o consumo, mas o valor de troca mesmo, o que provoca uma nova escalada nas contradições, as colocam em uma nova proporção, à medida que o estamento mercantil e os consumidores, embora tenham relações condicionadas mutuamente, têm motivações diversas. Por fim, teremos uma nova fonte de contradições quando o negócio do dinheiro se separar do comércio de mercadorias e assumir a forma de negócios exclusivos sobre dinheiro.

Nada do que vimos até aqui nega a importância do surgimento do dinheiro. Ao contrário, sua origem e desenvolvimento foi expressão do desenvolvimento das relações sociais. Sua introdução nas relações humanas representou, é óbvio, um grande progresso. Sem

o dinheiro as sociedades não poderiam realizar a troca das mercadorias de modo sistemático e generalizado. Para que um produtor pudesse trocar sua mercadoria por outra teria que encontrar no mercado alguém que tivesse necessidade de sua mercadoria e fosse possuidor de uma mercadoria na qual produtor estivesse interessado. Nas condições simples, portanto, a troca era entre mercadoria e mercadoria (M-M). Com o dinheiro, o ato de troca pode ser dividido em duas partes. Não precisa, para efetuar a troca, encontrar alguém que tenha o produto que ele quer adquirir e, ao mesmo tempo, queira adquirir o produto que ele produziu. O dinheiro passa a ser o intermediário. O produtor pode vender seu produto em troca de dinheiro e comprar outro produto com o dinheiro que recebeu. Na linguagem de Marx, trata-se do M-D-M, a venda da mercadoria em troca do dinheiro e o dinheiro comprando a mercadoria.

Como vimos acima, segundo Marx, nesta ampliação da troca já está a possibilidade da crise. Afinal, com a separação entre o ato de venda e de compra está a possibilidade de que ao ato de venda não se suceda um de compra. Por algum motivo, qualquer que seja interrompida a circulação de mercadorias, teríamos um quadro de mercadorias inventáveis. Mas esta é a questão mais simples. Trata-se apenas da possibilidade da crise, mas não da sua explicação, ou pelo menos de sua explicação completa.

Encerramos com um resumo apresentado pelo próprio Marx

A função do dinheiro como meio de pagamento envolve uma contradição direta. Enquanto os pagamentos se compensam, ele serve apenas idealmente de dinheiro de conta ou de medida dos valores. Quando têm de ser efetuados pagamentos reais, a função do dinheiro deixa de ser a de meio de circulação, de forma transitória e intermediária do intercâmbio das coisas materiais, para ser a de encarnar o trabalho social, a existência independente do valor de troca, a mercadoria absoluta. Esta contradição manifesta-se na fase especial das crises industriais e comerciais, chamada de crise de dinheiro. Ela só ocorre onde se desenvolveram plenamente uma cadeia de pagamentos simultâneos e um sistema de liquidá-los por compensação. Havendo perturbações gerais no funcionamento desse mecanismo, seja qual for a origem delas, deixa o dinheiro súbita e diretamente a forma ideal, de conta, para virar dinheiro em espécie. Não é mais substituível por mercadorias profanas. O valor de uso da mercadoria não interessa mais, e o valor dela desaparece diante da forma independente do valor. Ainda há pouco, inebriado pela prosperidade e jactando-se de seu racionalismo, o burguês declarava ser o dinheiro mera ilusão. Só a mercadoria é dinheiro. Mas agora, se proclama por toda parte: só o dinheiro é mercadoria. E sua alma implora por dinheiro, a única riqueza, como o gado, na seca, brama por água. Na crise, a oposição entre a mercadoria e a forma valor dela, o dinheiro, extrema-se numa contradição absoluta. (MARX, 1987, p.165)

Finalmente, é preciso se abordar como se realiza a acumulação capitalista. Marx ensinou que apenas num determinado estágio de desenvolvimento da produção de mercadorias o dinheiro se transforma em capital. A fórmula da circulação de mercadorias no

estágio inicial da produção mercantil, que era M (mercadoria) – D (dinheiro) – M (mercadoria), isto é a necessidade de vender uma mercadoria para poder comprar outra, passa a ser agora D-M-D', isto é, compra para a venda com lucro. Este aumento não pode vir da circulação, porque a troca de mercadorias se dá entre equivalentes. O ganho não pode ter vindo do fato do comprador comprar a mercadoria abaixo do seu valor, nem de tê-la vendido acima do seu valor. Neste caso, perderia por um lado o que ganharia por outro, já que o comprador é também vendedor e vice versa. Então, como o capitalista entra na produção com uma quantidade x de dinheiro e sai dela com x + x'? Como o dinheiro se converte em capital?

É interessante observar aqui as repercussões da obra de Hegel também no conceito de dinheiro, sobretudo do dinheiro que se transforma em capital. Para usar os conceitos de Hegel, neste caso é quando a substância se transforma em sujeito que se automovimenta: “O movimento pelo qual adquire valor excedente é seu próprio movimento, sua expansão, logo sua expansão automática. Por ser valor, adquiriu a propriedade oculta de gerar valor. Costuma parir ou pelo menos põe ovos de ouro” (MARX, 1987, p.185).

Vejamos brevemente como estes ovos são postos. Como o movimento de autovalorização se concretiza.

6.2 MAIS-VALIA

Como se viu até aqui a obra de Marx começa definindo que a forma da produção de riqueza é a produção generalizada de mercadorias, produção de valor de troca. A produção no capitalismo não tem como objetivo o consumo, mas o lucro. Sem lucro, portanto, os capitalistas não têm motivos para investir. O tempo de trabalho socialmente necessário como medida do valor é que regula a troca dos produtos. No regime de propriedade privada a força de trabalho, sem nenhuma propriedade de meios de produção, sobrevive apenas se submetendo ao capital e produzindo em troca do salário.

A superação da obra de Ricardo e de Adam Smith se deu precisamente no conceito de força de trabalho. Os dois fundadores da economia política corretamente apontavam que os capitalistas no mercado trocam as mercadorias pelo seu valor. E definiam que os empresários, possuindo os meios de produção, contratavam os trabalhadores pelo valor dos seus trabalhos, como se os operários possuíssem o trabalho. Acontece que ninguém possui trabalho, o trabalho é uma atividade; o que os trabalhadores possuem é força de trabalho – e é a força de trabalho que é comprada. Esta força de trabalho pode realizar uma atividade de dez horas, de

cinco horas, ou de quantas horas for possível, de acordo com os limites físicos do trabalhador e os limites morais e culturais da sociedade. Substituir o equivocado conceito de trabalho por força de trabalho foi uma descoberta de Marx.

Tendo comprado a força de trabalho, o proprietário dos meios de produção pode usufruir desta força, consumi-la ao máximo. Quando compra a força de trabalho, o marxismo admite que o capitalista possa comprá-la pelo seu valor de mercado. E qual o valor da força de trabalho? Como toda a mercadoria, vale o tempo necessário para garantir sua produção (e reprodução, para que novos assalariados substituam os antigos na velhice e na invalidez); quer dizer, vale o equivalente ao valor das mercadorias necessárias para o trabalhador restabelecer suas forças e poder voltar a vender sua força de trabalho, garantindo o mínimo para sua família. São, portanto, as mercadorias ligadas à alimentação, ao vestuário, aos transportes, moradia, etc., as fundamentais na determinação do valor da força de trabalho.

O segredo da exploração, porém, está já no pagamento da força de trabalho mesmo que seja por seu real valor, na medida em que os capitalistas sugam ao máximo os trabalhadores na produção, para além da reposição dos salários. Com seu trabalho, o trabalhador restitui ao capitalista o equivalente ao seu salário, pago pelo capitalista, e ainda lhe garante um valor a mais, um trabalho que excede o tempo necessário para reproduzir o valor de sua própria força de trabalho: eis aí a mais-valia. Ou seja, dada uma jornada de trabalho de 8 horas, digamos que em quatro horas o trabalhador produza o equivalente ao que recebe como salário, as quatro horas restantes representam o trabalho excedente, a mais-valia do capitalista. Eis aí o segredo da exploração, que no capitalismo aparece como se fosse uma troca de equivalentes entre a força de trabalho e o salário, ocultando aos trabalhadores a produção excedente apropriada pelo capitalista. Agora o valor varia. A força de trabalho produz este “milagre”, faz o capital variar, ser acrescido de mais-valia.

Esta foi a genial descoberta de Marx, a partir da qual, segundo Engels, o socialismo adquiriu um caráter científico, por ter desvendado o segredo da acumulação capitalista, qual seja, a exploração da única mercadoria que tem como valor de uso a propriedade de criar valor: a força de trabalho humana. As demais mercadorias transferem seu valor para o produto, mas não criam novo valor; somente a força de trabalho cria valor. Aí se encontra a base do lucro. Marx mostrou que o lucro, no regime capitalista, não pode normalmente ser garantido pela venda da mercadoria a um valor maior do que ela realmente vale porque os capitalistas que vendem também compram, de tal forma que ganhando ao vender mais caro perderiam em seguida ao comprar mais caro. Não podem, portanto, lucrar enganando-se mutuamente. É pela exploração da força de trabalho que o lucro é viabilizado.

A produção capitalista se realiza e se reproduz apenas se os salários pagos são uma parte da produção total que os trabalhadores executam em troca do salário. É importante, para o objetivo de nosso trabalho, perceber que também o salário tem em si mesmo a contradição. Para o trabalhador ele é um meio de subsistência, um meio para garantir seu consumo e a vida. Mas esta é a aparência. Nesse sentido, se pode dizer que é um momento do que é o salário. Indo além deste momento, se vê que o salário é o meio em torno do qual o capital garante que o trabalhador produza a mais-valia e, garantida, então, a acumulação do capital. Por isso o salário é na verdade o capital variável.

Abre-se um parêntese para dizer que o lucro total existente num determinado momento não se divide em partes iguais entre os distintos setores da burguesia. Há um lucro médio, e há setores que estão acima ou abaixo desta média. Mas o lucro geral, a soma total da lucratividade vem da exploração da força de trabalho, porque a força de trabalho é a única fonte geradora de mais valor, ou seja, do valor que se acrescenta em relação a si mesmo, isto é, de lucro, com a diferença que a taxa de mais-valia é calculada sobre a base do valor empregada na contratação da força de trabalho e a taxa de lucro é calculada sobre a base dos gastos no conjunto do capital, tanto a força de trabalho quanto em matéria-prima, maquinarias, etc. As diferenças na produtividade e na técnica entre as forças empregadas pelo capital alteram a divisão do lucro global entre as distintas facções da burguesia. Os que investem em tecnologia muitas vezes recebem superlucros, quando saem na frente, antes que todas as empresas tenham incorporado a tecnologia nova. Assim, cada capitalista tenta produzir pelo menor valor, portanto, trata de aumentar sempre sua produtividade, revolucionando para isso o processo de produção, aumentando a organização e a técnica do processo de trabalho, abrindo uma contradição entre a produção cada vez mais socializada e a apropriação privada.

6.3 OS LIMITES DO CAPITAL

Nas determinações anteriores visualiza-se uma contradição fatal. Ela está relacionada com a medida que o capital tem de sua própria valorização. Nas escolas de economia dirigidas por Nahuel Moreno, o pensador e militante político argentino ensinava como Marx pescava de Hegel para entender o conceito de medida, fundamental na definição do valor e das contradições do capital. Em Hegel a medida é justamente a síntese da qualidade e da quantidade. Moreno explicava que um sujeito não pode ir ao armazém e pedir simplesmente

açúcar: “quero açúcar”, sem dizer quanto, é um pedido sem sentido. Da mesma forma não pode simplesmente dizer quero 1k, sem dizer 1k do que. Então, a medida é unidade da quantidade e da qualidade. Assim, a mercadoria tem que ter qualidade e quantidade para ter medida. E o tempo de trabalho consiste justamente na medida de valorização do capital, isto é, quanto maior o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção das mercadorias maior é seu valor.

Aqui começamos a nos aproximar da relação entre estes conceitos e a existência das crises. O que estes conceitos têm a ver com a crise? Eis a questão. O capital é um regime de produção cujo objetivo é sua autovalorização e que tem como contradição, justamente, o fato de que seu desenvolvimento tende a sua desvalorização. Vejamos melhor.

Partimos de que é a utilização específica da força de trabalho, sua exploração como mercadoria, que valoriza o capital, isto é, que garante a produção com lucro. O valor do capital aumenta com a ação do trabalho vivo, na mesma proporção em que se reduz o trabalho necessário que o trabalhador realiza para si mesmo, pois a mais-valia nasce do mais trabalho, do trabalho que excede o trabalho necessário. Assim, para o capitalista aumentar a exploração das forças de trabalho necessita reduzir o valor da força de trabalho em relação ao conjunto da produção; precisa reduzir o valor desta mercadoria que é a única que gera valor.

Quanto mais reduzidos os gastos com a força de trabalho e, portanto, quanto menor o valor do tempo de trabalho necessário para que os trabalhadores continuem produzindo e se reproduzindo, melhor para o capitalista. Mas o que é bom para o capitalista individual não é bom para a continuidade do sistema enquanto um todo. Esta contradição, entre o interesse particular do capitalista e o resultado desta ação individual para o conjunto dos capitalistas, é o que Jon Elster (2006) chamou de contrafinalidade, conceito, segundo ele, que é expressão de uma contradição social real.

Além disso, o capital precisa produzir sempre mais valor porque os capitalistas concorrem entre si. E a concorrência, ao mesmo tempo, exige que os capitalistas desvalorizem sua força de trabalho. Os que param de acumular perdem lugar no mercado. Por isso exploram ao máximo a única mercadoria que produz valor: a força de trabalho. Esta maior exploração da força de trabalho se realiza pela extração da chamada mais-valia absoluta, quando os capitalistas usam mais horas dos trabalhadores para sua acumulação ou via mais-valia relativa, quando o capital investe na técnica para aumentar a produtividade do trabalho.

A complicação para o sistema é que com a redução crescente do valor da força de trabalho, a única que cria valor, a valorização ou a acumulação do capital tem seus limites: “o capital não pode se apropriar de toda a jornada, pois uma parte dela precisa ser permutada

pelo trabalho objetivado no trabalhador” (ROSDOLSKY, 2001, p.198). Ou seja, uma parte do tempo do trabalho necessariamente tem que ir para o trabalhador seguir vivendo, seguir trabalhando. Mas antes disso e mais importante é considerar que:

Quanto menor for a fração que corresponde ao trabalho necessário e maior a que corresponde ao mais-trabalho, menor será a redução do trabalho necessário proporcionada pelo incremento da força produtiva, até o ponto de não reduzi-lo sensivelmente, pois o denominador cresceu enormemente (ROSDOLSKY, 2001, p.198).

Ao mesmo tempo, também, para vencer a concorrência dos demais, para não perder e ganhar mercado, os capitalistas não podem parar de aumentar a produtividade do seu próprio capital, buscando sempre diminuir o trabalho necessário e, portanto, aumentar o trabalho excedente. Desta forma, aumenta a massa de mercadorias produzidas e aumenta a produção do chamado capital constante, isto é, os gastos em máquinas, equipamentos, matérias-primas e auxiliares, relativamente ao gasto em salários. Diante da concorrência, porém, os capitalistas necessitam não apenas a redução dos custos com a mão de obra, mas também reduzir o tempo de trabalho gasto na produção das mercadorias, de todas as mercadorias, na produção das matérias-primas, nos equipamentos, máquinas e matérias auxiliares. Produzir mercadorias com preços cada vez mais reduzidos, aliás, é considerada por Ernest Mandel, na esteira de Marx, a missão civilização do capital, embora a existência dos monopólios relativize esta tendência.

Sendo seu objetivo limitado se valorizar, tem que para tanto aumentar sempre, constantemente, de modo ilimitado, sua capacidade de produção, cuja resultante é a diminuição cada vez maior do tempo de trabalho necessário para completar o processo de produção. Ocorre que assim o capital não tem como escapar de sua antinomia básica, justamente a de ter o tempo de trabalho como medida de riqueza, como medida de valor das mercadorias e ter que reduzir o valor de tudo o que é produzido e da própria força de trabalho que cria valor. Pode apenas ultrapassar seus limites por meios que lhes impõe estes limites de forma ainda mais potente.

Um regime de produção que necessita aumentar a produtividade, ou o que é apenas outra forma de dizer a mesma coisa, que tem que reduzir o tempo de trabalho necessário para a produção de mercadorias e, ao mesmo tempo, tem o tempo de trabalho como medida de riqueza sofre a contradição de produzir e se desvalorizar simultaneamente. Tem que produzir para poder se valorizar e novamente se desvaloriza na medida em que produz em tempo de trabalho cada vez menor, isto é, com cada vez menor medida de sua valorização e riqueza.

Uma contradição que se agrava mais sempre que o capital se reproduz de modo ampliado, reduzindo sua própria medida de riqueza.

Marx dizia claramente: “O Capital mesmo é a contradição em processo, pelo fato de que tende a reduzir a um mínimo o tempo de trabalho, enquanto por outro lado põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza” (MARX, 1972, p.229). Aqui reside a lei interna mais importante do desenvolvimento do capital, base do seu desenvolvimento e de seu limite.

As crises, portanto, são funcionais à existência do capital. É na crise justamente o momento em que os capitais se desvalorizam de modo rápido e de modo qualitativo, uma queima de capitais e de valor em proporção capaz de permitir novamente a valorização do capital. As crises destroem capital para que o capital possa novamente ser produzido. De cada crise, segundo Marx, aumenta a concentração e a centralização dos capitais nas mãos de um número mais reduzido de capitalistas que, além de explorarem os trabalhadores, expropriaram os capitalistas mais fracos. Ao mesmo tempo, é nas crises do capital que se evidencia o caráter reacionário e irracional do sistema, do ponto de vista dos interesses da humanidade, quando se evidencia a existência comum da superprodução de capitais e mercadorias de um lado, e a miséria das massas de outro.

Chama atenção nesta questão que Hegel, mesmo que de modo não muito claro, bebendo provavelmente de David Ricardo e Adam Smith, autores que estudou já em sua juventude, apontava indícios de um conhecimento inicial, ainda não científico, do subconsumo e da superprodução. Em sua Filosofia do Direito dizia o seguinte:

Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra; - ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia. Aqui aparece que a sociedade civil burguesa, apesar do seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população (HEGEL, 2010, p.223)

E Hegel ainda mostra as contradições econômicas e sociais entre a riqueza produzida e a pobreza e limitações das massas.

Pela universalização da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a acumulação das riquezas, de uma parte – pois desta dupla universalidade resulta o maior ganho – enquanto que, de outra parte, aumentam também o isolamento e a delimitação do trabalho particular, e, com isso, a dependência e a miséria da classe ligada a este trabalho (HEGEL, 2010, p.222).

Não é de se admirar que Marx tenha sido tão influenciado por Hegel e o conceito de contradição cruzasse toda sua obra. As contradições do capitalismo, em Marx, se apresentavam até mesmo no desenvolvimento da maquinaria.

A maquinaria, como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho, facilita o trabalho; é uma vitória do homem sobre as forças naturais; aumenta a riqueza dos que realmente produzem; mas, com sua aplicação capitalista, gera resultados opostos: prolonga o tempo de trabalho, aumenta sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza os verdadeiros produtores. (MARX, 1987, p.503).

6.4 A QUEDA TENDENCIAL DA TAXA DE LUCRO

É a partir da compreensão acerca dos limites do capital que Marx percebe uma das determinações mais relevantes na explicação da crise: a tendência à taxa de lucro se reduzir. O desenvolvimento crescente da produtividade do trabalho, das forças produtivas, leva a uma expansão cada vez maior do investimento em capital constante, em máquinas, equipamentos, matérias-primas e, relativamente, a uma redução do capital variável, isto é uma redução dos gastos com mão de obra, fator que valoriza o capital e que garante o lucro, razão pela qual leva o nome de variável, especificação do fato de que são os trabalhadores que fazem variar o capital, mais concretamente aumentando seu valor. Como a taxa de lucro é a razão entre a mais-valia e a soma dos gastos com capital variável, isto é, os gastos com salários, mais os gastos com capital constante, sua tendência é cair à medida que aumenta a acumulação do capital e em que aumenta, portanto, o trabalho excedente em relação ao trabalho necessário. E a concorrência entre os capitalistas os obriga a produzir em menor tempo, portanto, reduzindo o trabalho necessário.

Os fatores contrarrestantes, as contratendências a esta lei, como o aumento da exploração do trabalho, a superpopulação relativa, o comércio internacional, o capital por ações e o desenvolvimento técnico com os quais a produtividade do trabalho aumenta a quantidade de mercadorias e reduz o valor unitário das mesmas, e logo, do próprio capital constante, adiam a efetivação da lei, podem ajudar na retomada do crescimento e da acumulação do capital, mas não anulam a lei. O desenvolvimento do capital não se explica

sem esta busca crescente da taxa de lucro mais elevada ou a tentativa permanente de superar sua tendência à queda.

Além do constante crescimento do capital constante em relação ao variável, há uma segunda determinação fundamental da contradição do capital. Marx nunca sustentou uma explicação monocausal para as crises capitalistas. Também a ausência de demanda efetiva está na raiz das crises. À medida que a produtividade aumenta, aumentando a quantidade de capital e, portanto, de mercadorias, crescem as dificuldades da realização da mais-valia, isto é, a realização do lucro. Não basta produzir valor de uso. É preciso produzir valor de troca, ou seja, produtos para a venda. E a mercadoria não se realiza sem o consumo. “A razão última de toda verdadeira crise é sempre a pobreza e a capacidade restringida de consumo das massas, com o que contrasta a tendência da produção capitalista a desenvolver as forças produtivas como se só tivessem por limite a capacidade absoluta do consumo da sociedade”, afirmava Marx.

6.5 A DEMANDA INSUFICIENTE

O capitalismo tem uma característica fundamental cujos desdobramentos produzem a crise. Sobre este ponto, a explicação de Lauro Campos parece excelente:

Marx afirma que a demanda é insuficiente porque é capitalista: a remuneração dos trabalhadores (V) e o pagamento aos outros empresários (C) criam rendas monetárias que podem designar-se por D1 e D2. Os empresários criam demanda monetária correspondente a D1 + D2 quando incorrem em seus custos de produção (preço de custo). Mas, como a produção é capitalista, ainda que o total de dinheiro lançado pelos empresários em circulação, como pagamento aos fatores e aos outros empresários retornasse como demanda efetiva, ela seria insuficiente. Será insuficiente porque as mercadorias são compostas do valor pago (C + V) e do valor não pago (S), a mais-valia, correspondente à valorização do capital, ao lucro líquido. O lucro é lucro porque não tem custo, não corresponde a nenhum pagamento e, portanto, não gera demanda alguma (CAMPOS, 2001, p.158).

O que Lauro Campos está dizendo é simples: o que os trabalhadores produzem a mais do que recebem, isto é, a mais-valia é o valor que falta para a realização da demanda das mercadorias.

O valor da mercadoria é igual a C+V+S do qual apenas os dois primeiros têm uma contrapartida monetária, um preço, que poderá ser usado na demanda de valor equivalente (C+V). Mas falta a demanda monetária para realizar, para adquirir, o valor de S – da mais-valia – valor não pago. (CAMPOS, 2001, p. 158)

Para tentar compensar a falta de demanda operária, a troca entre os capitalistas tem que aumentar sempre, sendo a indústria a fonte de demanda da própria indústria, aumentando as contradições de uma expansão produtiva que, cedo ou tarde, esbarra na limitada capacidade de consumo solvente. O keynesianismo, hoje novamente a corrente dominante da economia mundial, sempre chamado a socorrer o capitalismo nos momentos de graves crises, tratou de responder precisamente a esta contradição entre a capacidade ilimitada da produção e a limitada capacidade de demanda efetiva, isto é, da demanda que responde não às necessidades em absoluto, mas às necessidades com real poder de compra. Além da troca entre os capitalistas, em última instância, a demanda deveria vir do Estado, da moeda inconvertível e da dívida pública. Dessa forma se estaria ampliando a capacidade de demanda, com a criação do Departamento III, de mercadorias – como a produção armamentista e a espacial, por exemplo – cuja absorção maior é garantida pelo próprio Estado. Por isso, haverá cada vez mais crises vinculadas com as dívidas públicas.

6.6 A COMBINAÇÃO ENTRE OS DOIS LIMITADORES

Conforme vimos até aqui o capitalismo, para prevenir uma redução de sua rentabilidade, deve acumular capital de forma ininterrupta, aumentando sempre a produtividade do trabalho. Isso quer dizer obter mais-valia crescente, o que pressupõe aumentar e revolucionar a produção, conquistando também novos mercados. E neste processo, à medida que o capital se acumula, o desenvolvimento e o funcionamento do sistema vão ficando mais difíceis.

Em outras palavras, à medida que aumenta a capacidade de produção aumenta na produção total a quantidade de capital constante, isto é, que não varia, que não agrega valor. Aumenta o trabalho morto em relação ao trabalho vivo. Esta mudança na composição técnica se reflete na composição de valor. A lei mais famosa explicada em *O capital* vem à tona: à medida que se acumula e que aumenta a proporção do trabalho morto sobre vivo o capital tende à redução das taxas de lucro – vão matando a galinha dos ovos de ouro.

Trocando em miúdos, o capitalismo desenvolve uma contradição que tem dois aspectos: por um lado a tendência à redução da taxa de lucro; por outro lado sua impossibilidade de aumentar de modo consistente a demanda efetiva.

Para superar esta tendência de redução da taxa de lucro, e pela pressão da concorrência, os capitalistas precisam apostar em mais do mesmo, quer dizer, aumentar a

produtividade, isto é, reduzir o tempo de trabalho necessário. Ocorre que no seu desenvolvimento o capital aumenta sua capacidade de produção – aumenta a composição orgânica do capital – pressionando a taxa de lucro para baixo, ao mesmo tempo em que esbarra na limitada capacidade de demanda efetiva, conduzindo à superprodução de mercadorias. Nesse sentido vale lembrar o que afirmava Marx:

Outra contradição: as épocas em que a produção capitalista emprega todas as suas forças revelam-se, em regra épocas de superprodução, pois as forças de produção nunca podem ser empregadas além do ponto em que, além de se produzir mais valor, é possível realizá-lo; a venda das mercadorias, a realização do capital mercadoria e, portanto, da mais-valia, está, porém, limitada, não pelas próprias necessidades de consumo da sociedade, mas pelas necessidades de consumo de uma sociedade em que a maioria é pobre e está sempre condenada à pobreza (MARX, 1985, p. 359, nota 32).

Se quando se instalasse a crise o capital pudesse aumentar os salários de modo generalizado não teríamos a superprodução. Na mesma nota 32, Marx referia:

Contradição do modo de produção capitalista: os trabalhadores são importantes para o mercado, enquanto compradores de mercadorias. Mas, como vendedores de sua mercadoria, a força de trabalho tem a sociedade capitalista a tendência para rebaixá-los ao menor preço possível (MARX, 1985, p. 359).

Sobretudo no momento de crise, o capital não pode, por óbvio, aumentar a demanda com o aumento do valor da força de trabalho, porque no aumento da exploração da força de trabalho está a lucratividade. Sem poder aumentar a demanda, para não comprimir os lucros, seu movimento é como uma fuga para frente realizada com a própria crise, quando capitais são queimados, capitalistas maiores absorvem os menores e o capital se concentra e se centraliza para recomeçar a acumulação num novo patamar. Ou seja, a violenta aniquilação do capital nas crises é a condição para sua autoconservação. Trata-se de um movimento cíclico.

A dívida pública e todos os mecanismos de crédito são fatores fundamentais para manter uma demanda efetiva capaz de garantir a acumulação do capital e adiar a eclosão das crises. Mas quanto mais as crises demoram a aparecer, adiadas por mecanismos de crédito, por exemplo, mais graves elas estouram.

7 A CONTRADIÇÃO ENTRE FORÇAS PRODUTIVAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

Em Hegel, os indivíduos devem ser vistos enquanto inseridos em relações. Para Weber, na obra de Hegel “está claro que o indivíduo não pode realizar-se isoladamente. As instâncias mediadoras do universal, que aparecem como “meios para os indivíduos”, são as classes sociais e as corporações” (WEBER, 2009, p.147). E foi de Hegel também o conceito fundamental de sociedade civil, relações sociais onde o social e o econômico estão ligados. Marx partiu destas bases; a partir daí sustentou que para compreender a evolução histórica deveria se estudar, antes de tudo, a existência material da humanidade, a luta que os homens travam com a natureza, para a garantia desta existência: os instrumentos e as técnicas utilizadas na produção, o modo em que produziam e as relações estabelecidas entre eles para produzir. Como veremos, este ponto foi uma de suas diferenças com Hegel, cujo pensamento sustentava que na sociedade burguesa o critério de participação nas classes sociais era político, não econômico, e que os indivíduos tinham liberdade de escolha. (WEBER, 2009). Nas palavras do próprio Hegel (2010, p.201) “a que estamento particular o indivíduo pertence, nisso têm sua influência o natural, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na opinião subjetiva e no arbítrio particular...”.

Com Marx, a revolução no pensamento social e na concepção da história foi total. Estava se inaugurando um novo continente do saber: a ciência da História. A teoria de Marx parte da explicação de que os homens atuam em condições determinadas, não escolhidas por eles mesmos, herdadas pelo passado. Foi num longo processo da produção material e do avanço da divisão do trabalho que se configurou a diferenciação da humanidade em grupos sociais em disputa, lutando por seus interesses próprios. Em outras palavras, à medida que progredia a capacidade produtiva material surgiu o excedente econômico, criando assim as bases para que alguns pudessem ser proprietários deste trabalho acumulado e outros não, já que sem excedente todos eram obrigados a trabalhar.

Tal excedente, esta produção extra, numa formação social marcada pela escassez, surge em primeiro lugar do aproveitamento das sementes e da criação da agricultura. A partir da existência do excedente e da escassez ao mesmo tempo estabelece-se a luta pela distribuição deste excedente. Os meios determinantes na satisfação das necessidades já podiam ser convertidos em finalidade não apenas do desejo como da posse. Logo, do avanço da capacidade de trabalho humano se desdobra a divisão do trabalho, a separação do trabalho manual e intelectual, a separação das cidades e do campo e a estratificação social entre os

homens. Das comunidades primitivas, das tribos de caçadores e coletores se passava a sociedade dividida em opressores e oprimidos, explorados e exploradores, castas, estamentos e classes sociais.

A imagem força de abertura do *Manifesto comunista*, uma das obras mais influentes da literatura universal, forneceu numa poderosa síntese a chave da madura concepção da história de Marx (embora o autor apenas tivesse 29 anos), marcada pelo conflito de interesses de classes antagônicas, pelas contradições de classe.

A história de toda a sociedade até agora tem sido a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, membro das corporações e aprendiz, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em contraposição um aos outros e envolvidos em uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre com a transformação revolucionária da sociedade ou com o declínio comum das classes em conflito. (MARX, 1997, p.8)

Compreender em sua concepção da história a luta entre as classes foi um dos elementos distintivos fundamentais na sua obra. Ou seja, estabeleceu a existência da contradição, neste caso a contradição entre as classes sociais, como o motor do movimento histórico. Embora outros autores, como os historiadores da Restauração Thierry, Mignet, Guizot, tenham reconhecido a luta entre as classes, enquanto ordenadora do desenvolvimento histórico, não extraíram daí todas as consequências, nem tiveram a profundidade para a apreciação do conjunto das relações sociais derivadas desta conclusão.

Ao mesmo tempo, a obra de Marx apontou como fundamental a existência da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Estamos, portanto, diante de duas contradições fundamentais e relacionadas. Como se estabelece esta relação? Qual a importância de cada uma delas? O que é mais importante na determinação do desenvolvimento histórico? As forças produtivas ou a luta de classes? Os homens fazem a história? Estas são questões fundamentais. Afinal, estamos trabalhando sobre a obra de um autor que via a possibilidade de superação de um modo de produção determinado a partir do desenvolvimento de suas contradições. Em suas próprias palavras, “o desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção é o único caminho de sua dissolução e do estabelecimento de uma forma nova” (MARX, 1987, p.553); contradições cujas maiores expressões – que formam o núcleo da obra de Marx – é a existente entre forças produtivas e as relações de produção e entre exploradores e explorados de modo geral e da burguesia com o proletariado em particular. Neste caso, a burguesia e a propriedade privada dos meios de

produção são o positivo, o proletariado e a oposição à propriedade burguesa são os pólos negativos de uma totalidade comum.

7.1 MATERIALISMO HISTÓRICO E PRÁXIS

O trabalho dos homens sobre a natureza constrói os meios de produção (matérias-primas e instrumentos de produção, isto é, máquinas, ferramentas, materiais, instrumentais) e os meios de subsistência (aliás, muitas vezes são também meios de produção), que formam, junto com as ciências (quando relevantes para a produção), a técnica, a natureza e a própria força de trabalho humana o que denominamos de forças produtivas. E a relação dos homens entre si para trabalhar, ou seja, as relações de poder e de propriedade que se estabelecem entre os homens na produção material, o marxismo denomina relações de produção. A título de exemplo, tanto na formação social escravista quanto na capitalista, uma parte dos homens – a grande maioria deles – não tem a propriedade dos meios de produção, sendo que no escravismo o homem escravo é propriedade do senhor, isto é, não possui nem mesmo sua força de trabalho, e nesta condição produz, enquanto no capitalismo o trabalhador possui apenas sua força de trabalho e a vende por um período para o proprietário dos meios de produção.

No início da história, os homens atuam quase como animais, impotentes diante das forças da natureza, conhecendo muito pouco suas próprias forças. Seu trabalho – acumulado em ferramentas, na técnica e na ciência, em construções e máquinas – forma, junto com a própria natureza, a base da história, a partir da qual se desenvolve o gênero humano. É com estas forças produtivas determinadas que os homens, a principal e mais ativa força produtiva, ao satisfazerem suas necessidades, modificam a natureza e modificam a si mesmos, criando novas necessidades, interesses e possibilidades.

É supérfluo dizer que os homens não são livres para escolher suas forças produtivas – que são a base de toda a história – porque toda força produtiva é uma força adquirida, o produto de uma atividade anterior. Assim, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas esta própria energia está determinada pelas condições em que se encontram os homens, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social preexistente, que eles não criaram e que é o produto da geração anterior. (MARX, 1987)

Sobre esta mesma questão, isto é, a importância das forças produtivas para a evolução da vida social em geral, demos a palavra ao fundador do marxismo na Rússia, Jorge Plekhanov, que deixou uma ilustração ainda mais clara acerca desta implicação:

A existência do selvagem australiano depende do seu boomerang, do mesmo modo que a da Inglaterra contemporânea depende das máquinas deste país. Tirai ao australiano o boomerang, fazei dele um agricultor, e ele vai modificar necessariamente todo o seu gênero de vida, todos os seus hábitos, todos os seus modos de pensamento, toda a sua 'natureza. (PLEKHANOV, 1976, p.147).

Na Ideologia Alemã, Marx e Engels explicam ainda o modo materialista de abordar o desenvolvimento da própria história das representações e do pensamento humano:

Devemos lembrar a existência de um primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, a saber, que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de 'fazer história'. Mas, para viver, é necessário, antes de mais nada, beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se, etc. O primeiro fato histórico é pois a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material. (MARX; ENGELS, 1980, p.33)

Como vimos, todo o marxismo parte desta base. Elementos deste modo de pensar já podiam ser encontrados em Aristóteles, quando afirmava, em sua *Metafísica* (2006), que apenas depois de haver alcançado quase todo o necessário, o que pertence à comodidade e às relações da vida, começou o homem a preocupar-se com o conhecimento filosófico. Ou seja, o marxismo é materialista e por isso define:

As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando seu modo de ganhar a vida, eles transformam todas as suas relações sociais. O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor dá-nos a sociedade com o capitalismo industrial. (MARX, 1982, p.106)

Marx (1982, p. 106) insistia em que “suas relações materiais – as relações materiais dos homens – estão na base de todas as suas outras relações”. Logo, quando se alteram as forças produtivas, também são pressionadas para se modificar as relações sociais, como no exemplo do moinho. “Pela descoberta de um novo engenho de guerra, a arma de fogo, toda a organização interna do exército foi modificada”, afirmava também (Ibidem, p. 106). Alguns pensadores do campo marxista viam nestas definições uma posição equivocada. O mais ilustre foi Sartre, que jogava sua pergunta: “Como se deve entender que o homem faz a história, se, por outro lado, é a história que o faz?” (SARTRE, 1979, p.149)

Diante da afirmação de Marx sobre o exército, Sartre começa sua resposta dizendo que a “superioridade parece estar do lado da arma”, como se Marx estivesse sustentando neste caso que os homens não fazem a história, que são produtos passivos da história, reflexos condicionados. Retomaremos mais adiante esta questão, mas antecipamos que aqui Sartre

parece não ter percebido que são os próprios homens, ao longo da história, que se objetivam ao construir suas forças de produção – também são os homens que descobrem os engenhos de arma e constroem os moinhos (a história não faz nada, dizia muito bem Engels).

Agora, como foi dito acima, as forças produtivas adquiridas são construídas por gerações anteriores e legadas para a atuação das gerações presentes, que as modificam e as incrementam. Esta é a base, sem a qual a atividade humana se realizaria nas nuvens.

Comentando a importância da tecnologia, Marx escreve uma nota em *O capital*:

Darwin interessou-nos na história da tecnologia natural, na formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção necessários à vida das plantas e dos animais. Não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, que constituem a base material de toda a organização social? E não seria mais fácil reconstituí-la, uma vez que, como diz Vico, a história humana se distingue da história natural, por termos feito uma e não termos feito a outra? A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção de sua vida e assim elucida as condições de sua vida social e as concepções mentais que dela decorrem. (MARX, 1987, p.425)

Mais uma vez aqui se reforça a ideia de que as forças produtivas são fundamentais e atuam sobre o conjunto das relações sociais. Mas são apenas elas que ditam o rumo histórico? Por enquanto, afirma-se apenas que o marxismo sustenta que as relações sociais, enquanto totalidade em movimento, não se desenvolve no vazio. Elas se realizam em determinadas condições objetivas, técnicas, materiais, que ditam um campo de pressão, com seus limites e possibilidades. Limites tanto maiores quanto mais naturais forem os instrumentos de produção, quanto mais próximas forem as relações sociais da comunidade primitiva e, portanto, mais submetido à natureza estiverem estas relações sociais. Em contrapartida, nas sociedades em que os instrumentos de produção não são naturais, mas construídos e desenvolvidos pela civilização, de tal forma que a submissão dos homens passa a ser ao produto do trabalho, não tanto à natureza (o que nos tempos atuais quer dizer submissão ao trabalho acumulado como capital), aumentam simultaneamente as possibilidades de controle deste próprio produto.

Ao mesmo tempo igualmente insistimos na definição de Marx de que são os homens que fazem a história. São eles que se objetivam nas forças produtivas que atuam sobre as relações sociais de produção e, por esta via, sobre o conjunto das relações sociais, à medida que, para o marxismo, sobre a base destas relações sociais de produção a atividade humana ergue um conjunto de superestruturas objetivas e subjetivas, isto é, instituições e ideologias, que por sua vez atuam sobre as relações de produção e sobre as forças produtivas.

Trata-se de precisar como se realiza a interação perpétua entre o sujeito (o pensamento, o homem que conhece) e o objeto (os seres conhecidos). A crítica de Marx ao materialismo de Feuerbach é justamente que, neste materialismo mecanicista, o objeto só é apreendido como objeto, não como atividade humana, sensível, prática. Por isso, como refere Marx, em sua I tese sobre Feuerbach, este autor apenas considera a teoria como atividade autenticamente humana, não apreende a atividade humana como atividade objetiva. E esta atividade quer dizer que os homens se objetivam nas forças produtivas. Assim, Marx inaugurou um conceito fundamental, que desempenha a função da negação hegeliana, o conceito de práxis, mediação material ativa, “ação teleológica que contraria e transforma os fatos materiais dados” (SAMPAIO; FREDERICO, 2009, p. 57).

É interessante seguir a explicação que Mondolfo apresenta acerca do pensamento de Marx:

O homem é um ser social; o indivíduo concreto não existe mais do que na relação de associação, que constitui sua mesma essência humana. Porém, se homem e sociedade são termos recíprocos, não menos que sujeito e objeto, a práxis é a realidade da vida social não menos que a existência do sujeito. Por consequência, toda determinada forma social não é mais que um momento no processo dialético da práxis, o qual, pela contradição que entra consigo mesmo, origina o desenvolvimento. E os homens, enquanto em certos aspectos são produtos do ambiente social, são também, pela inversão da práxis, seus produtores, gerando as variações; e ao desenvolver-se do mundo, desenvolvendo a oposição consigo mesmo, provoca a necessidade de mudá-lo; e a interpretação da sociedade burguesa, isto é, a compreensão da contradição, suscita a tendência revolucionária em direção à sociedade humana (MONDOLFO, 2006, p.25).

Vemos então que em Marx o sujeito deve ser concebido como uma dupla determinação. Nas palavras de Lefebvre:

A relação entre o “eu” e o “mundo” não pode ser concebida no estranho e no alheio, sem o outro e o outrem, o próximo e o longínquo, que são mesmos (dois aspectos da mesma relação). O mundo chega a esse “eu”, que sou eu, por dois caminhos: a história inteira, o passado, o tempo biológico e social – e a biografia individual, o tempo singular (LEFEBVRE, 1983, p. 23).

Segundo Lefebvre a consciência e o inconsciente seriam a dupla determinação da mesma identidade concreta, uma identidade da diversidade, uma expressão da dialética e da lógica das contradições.

O materialismo de Marx, portanto, não significava desvalorizar o papel ativo do sujeito. Ao contrário, reconhecia aí um mérito do idealismo. Ele explicava a base para que Hegel e os idealistas acreditassem que as ideias dominavam o mundo. O mais ilustrativo é o

exemplo dado por Marx mais tarde, em *O capital*, sobre a diferença entre a aranha e o arquiteto; enquanto a abelha faz sua teia perfeita, sem pensar, sem planejar, mas apenas a executa, o arquiteto tem o projeto da casa, ou da construção seja ela qual for, na cabeça, nas ideias, antes da sua realização material. Daí derivou, segundo Marx, a ilusão de filósofos como Hegel que viam nelas o demiurgo, a construtora da realidade. Soma-se a isso, explicava Marx, o fato de que Hegel mostrou que o concreto aparece no pensamento como síntese, como resultado, não sendo, portanto, apreendido imediatamente, pelas sensações, como pensa o senso comum, mas via uma construção do sujeito.

Assim, podemos dizer que há uma unidade de contrários e que a história é feita na síntese entre a ação e o determinismo, no interior mesmo desta tensão. Na esteira de Nahuel Moreno (2007), podemos dizer que se constroem desta forma interações humanas, uma totalidade social, estruturas no sentido de Piaget, isto é, um sistema de transformações, que implicam leis como sistema (por oposição às propriedades dos elementos) e que se conserva ou se enriquece pelo próprio jogo das transformações, sem que estas ultrapassem suas fronteiras ou recorram a elementos exteriores. Vale agregar que, para Piaget, como lembra Nahuel Moreno, nas características de toda a estrutura existe também a gênese, isto é, a passagem de uma estrutura a outra, seu desaparecimento ou superação. Moreno acrescenta ainda uma posição que se considera correta, alterando a hierarquia dada por Piaget.

Se as leis da estrutura se referem ao que existe, as da gênese ou movimento são-no do que vai desaparecer ou nascer. Mas, se estas últimas não são, e não podem ser, só no momento do fim ou do nascimento, mas do processo que leva a morte do velho e do novo, as leis do que existe estão-lhe dialeticamente sujeitas. (MORENO, 2007, p.50).

O marxismo, portanto, não reduz a realidade social à economia nem as forças produtivas. Ao contrário, para Marx, eram os economistas burgueses, por exemplo, que reduziam o trabalho a uma categoria econômica. Neste sentido, assinalou Vazquez:

O trabalho, para a economia política burguesa, é uma categoria meramente econômica: trabalhar é produzir mercadorias, riquezas. Porém, se o trabalho afeta negativamente o homem – e se, por outro lado, o afeta vitalmente – isso quer dizer que tem uma dimensão mais profunda que a meramente econômica (VAZQUEZ, 2011, p.124).

Não ter uma posição reducionista não significa, não obstante, perder de vista que a economia é um marco no qual está enquadrada a análise de Marx, sem o qual caímos numa posição idealista. Trata-se de um marco a partir do qual se estabelece um campo de

muitíssimas possibilidades de escolhas, ideológicas, culturais, políticas, influenciadas por muitíssimas circunstâncias, até mesmo, como exceção e no limite, por decisões individuais. Hegel (2010) já aduzia corretamente que nada de grande acontece no mundo sem paixão. Mas a paixão, os interesses, a consciência humana não se desenvolvem no vazio. O impulso do ser e de suas atividades está, antes de qualquer coisa, ligado a garantia de sua existência, com seu pensamento se desenvolvendo no sentido de pensar a reprodução desta existência.

Em outras palavras, Marx afirma – e eu com ele – que as leis da economia são também leis da estrutura social, e que a estrutura da sociedade, qualquer que seja sua forma, é uma totalidade concreta, produto da ação recíproca dos homens, embora os homens não sejam livres de condicionantes, não atuam em condições escolhidas por eles mesmos.

Posto isso, nos aproximamos da concepção da história do marxismo, centrada na combinação de dois processos: o grau de desenvolvimento das forças produtivas e o conflito de classes que se desenvolve nas relações de produção, cujo período mais intenso de luta social e política se expressa precisamente quando as forças produtivas entram em contradição com as relações de produção.

7.2 A CONTRADIÇÃO ENTRE FORÇAS PRODUTIVAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO DE ÉPOCA HISTÓRICA

Numa carta a Paul V. Annenkov, Marx apresenta ainda um exemplo ilustrativo da interação entre as forças produtivas – com a economia sendo uma expressão particular destas forças produtivas – e a luta de classes, dos seus pesos diferenciados na determinação da história e, portanto, do seu movimento:

Pode-se dizer que até 1825 – o período da primeira crise universal – as necessidades do consumo, em geral, cresceram mais rapidamente do que a produção, e o desenvolvimento das máquinas foi uma consequência obrigatória das atividades do mercado. A partir de 1825, a invenção e a aplicação das máquinas não foram mais que um resultado da guerra entre patrões e empregados. Mas isso só é válido com referência à Inglaterra. Quanto às nações européias, viram-se obrigadas a empregar as máquinas em função da concorrência que lhes faziam os ingleses, tanto em seus próprios mercados quanto no mercado mundial. (MARX, 1982, p.209)

Logo, até 1825, foi a economia que determinou o desenvolvimento das máquinas na Inglaterra. Após 1825, este desenvolvimento foi produto da luta de classes, não da lógica econômica; e fora da Inglaterra foram também razões de natureza econômica, a saber, a pressão da própria concorrência inglesa.

Para situar o peso da economia e das forças produtivas e sua inter-relação com as classes e seus conflitos, vale a pena usar uma ilustração mais próxima. Passemos os olhos pela formação do Brasil. Não se pode entender a industrialização sem o peso que adquiriu a produção cafeeira no país. Ainda durante a escravidão, a produção do café foi a novidade na economia brasileira do século XIX. Iniciada no final do século XVIII, sua expansão foi essencialmente vinculada com a exportação, sendo a responsável pelo deslocamento definitivo do polo dinâmico do país ao Centro-sul, deixando ao Nordeste um papel econômico secundário. Antes disso, a descoberta de ouro e prata em Minas Gerais havia cumprido o mesmo papel, com o crescimento populacional de Minas, razão pela qual foi uma das províncias com mais peso político parlamentar na Primeira República.

Foi o desenvolvimento destas forças produtivas no final do século XIX – e a partir do excedente econômico obtido pelos investimentos na produção de café – que iniciou a industrialização brasileira, com os senhores do café investindo na indústria e criando uma relação de simbiose entre os latifundiários e os capitalistas industriais. Esta configuração, onde muitas vezes o industrial era também o latifundiário, constituiu as bases de uma relação entre os setores rurais, latifundiários e industriais, de complementariedade, não de graves contradições como ocorreu com a industrialização da Europa, pressionando pela migração massiva de europeus, fazendo crescer o peso das cidades.

O fluxo de espanhóis, alemães, poloneses, japoneses, libaneses, portugueses e, sobretudo, com a chegada maciça dos italianos no final do século XIX, deu um novo desenho às relações sociais no país. Logo, foram as novas forças produtivas que deram uma nova configuração à estrutura de classes. O fluxo migratório alimentou também a formação da nova classe dominante, a emergente burguesia urbana. Por sua vez, foram estes novos sujeitos sociais vindos de fora que engrossaram as classes trabalhadoras assalariadas, cujas lideranças em inúmeras greves e conflitos operários, dos dois primeiros decênios do século XX, garantiram o advento e o fortalecimento rápido do movimento anarquista e comunista no início da Primeira República.

Sem estas greves e conflitos não se conquistaria muitas das reivindicações trabalhistas, que depois Getúlio Vargas reconheceu como leis na CLT, em 1943, ou as conquistadas anteriores, logo depois da Revolução de 30, como a limitação da jornada de trabalho. Foi a partir daí que começou a surgir um incipiente mercado interno que, no hiato entre a dominação inglesa e norte-americana, durante o período entre as duas guerras mundiais, permitiu um novo desenvolvimento das forças produtivas, com o início da indústria de bens de consumo duráveis e até uma elementar indústria de base.

Logo, as forças produtivas e a luta de classes se combinam, se alimentam, se influenciam mutuamente, ajudando a definir as leis do movimento e da gênese histórica. O resumo mais conhecido que Marx fez de sua posição é este:

Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De forma de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em seus entraves. Surge então uma época de revolução social (MARX, 2003, p.5).

Trata-se aqui de uma poderosa síntese do pensamento de Marx e de sua concepção de uma nova época história como produto de imensas contradições na vida material e dos conflitos entre as forças produtivas e as relações de produção. Desta definição fica claro que o marxismo rejeita a utopia reacionária, daqueles que querem atuar na contramão do desenvolvimento das forças de produção, a exemplo dos que quiseram manter o poder feudal e da Igreja contra as forças da burguesia em ascensão, empurradas pela industrialização.

Por outro lado, o marxismo rejeita a utopia revolucionária, daqueles que acreditam que podem lutar pelo poder em todo o momento, sem examinar a totalidade das condições objetivas, isto é, o quadro das forças produtivas e das relações de produção. Marx mesmo teve momentos de luta política contra posições utópicas, mais precisamente posições esquerdistas que já na sua época existiam no movimento operário. A ata de uma reunião do Comitê Central da Liga dos Comunistas, em Londres, de 15 de novembro de 1850, relata a posição de Marx contra a fração de Willich e Schapper. “A minoria substitui a posição crítica pela intuição dogmática, a intuição materialista pela idealista”, (MARX, 1973, p.120). E completava:

Para ela a roda da revolução não são as circunstâncias reais, mas a simples vontade. Enquanto nós dizemos aos operários: tens que passar por quinze, vinte, cinquenta anos de guerras civis e lutas de povos, e não somente para mudar as circunstâncias, sim para mudar a vocês mesmos, os preparando para o poder, vocês dizem todo o contrário: é necessário que conquistemos imediatamente o poder, ou se não, podemos ir dormir. (MARX, 1973, p.120)

Marx rejeita, então, a ideia de que pela simples vontade política se possa decidir fazer uma revolução sem levar em conta as condições objetivas, e tampouco a ideia de que as

forças produtivas em si mesmas resolvam os impasses que as ações dos homens não tenham capacidade para resolver.

Atualmente, as forças produtivas seguem sua marcha. Em seu desenvolvimento, vão aumentar as dificuldades dos que querem manter a apropriação privada de uma produção cada vez mais socializada. Assim, em última análise, as forças produtivas, ao se desenvolverem, condicionam e empurram o desenvolvimento histórico em determinada direção, embora em si mesmas não possam determiná-lo, abstraindo as classes e suas lutas, seus desafios e resultados, como acreditam posições fatalistas que nada tem a ver com o marxismo.

Neste ponto, o marxismo resgata um conceito dialético formulado por Leibniz: o conceito de tendência. Como se sabe este autor foi o inventor do cálculo diferencial, o conceito de repouso como movimento infinitamente pequeno e o de igualdade como de desigualdade que tende a desaparecer. Ernst Bloch ensina que a tendência para Leibniz era uma modalidade de existência da atividade entorpecida, uma inquietude pousante, fazendo uma analogia com a tendência expansiva dos corpos comprimidos, como é o caso da compressão dos gases e sua tendência cada vez mais expansiva quanto mais aumenta sua compressão até que fará saltar pelos ares as paredes da velha caldeira. “Assim como, ao comprimir um corpo elástico, encontramos sua dimensão maior como tendência, assim encontra a mônada seu estado futuro” (BLOCH, 1949, p.107). E completa com uma frase de Leibniz que no conteúdo essencial será muito usada por outros autores depois, entre eles Marx: “Caberia afirmar que na alma, como em todas as partes, o presente leva em sua entranha o futuro” (BLOCH, 1949, p.107).

As sociedades de classes são marcadas por tendências variadas e opostas. E as forças produtivas indicam tendências fundamentais. Em cada entrave que o regime de propriedade vigente, isto é, as relações de produção promovam no avanço das forças de produção, quanto mais o regime de propriedade que corresponde a estas relações comprimam as forças produtivas, mais se fortalecem tendências de que saltem pelos ares as paredes deste regime de propriedade burguesa e se desenvolvam, portanto, não apenas situações revolucionárias, mas revoluções sociais. São as brechas mais claras para a luta por uma mudança da estrutura social.

É importante informar que o pensamento de Marx não separa as relações de produção da superestrutura política como se fossem blocos sem interligação, sem interação, isto é, relações de reciprocidade, que consistem precisamente em efeitos que são reciprocamente causas, e causas que inversamente são também efeitos.

Marx sabia das relações de imbricações das forças produtivas, das relações de produção e das superestruturas, o quanto as superestruturas podem ser determinantes em situações concretas e decisivas. Não poucas vezes os homens com suas superestruturas objetivas e subjetivas, seus partidos, suas representações e paixões, modificam as relações de produção e atuam sobre as forças produtivas. E isto está em sintonia com a letra do prefácio. A política surgindo da economia e incidindo sobre a economia.

Por outro lado podemos dizer que há momentos em que as relações de produção acabam se impondo por mais tempo, aumentando o período de não correspondência entre forças produtivas e relações de produção, isto é, momentos em que as relações de produção são cada vez mais antagônicas ao desenvolvimento das forças produtivas, impedindo um maior desenvolvimento das mesmas ou conduzindo-as à estagnação. Trata-se também da superestrutura humana atuando, só que desta vez, ao invés de revolucionando, conservando. Em função da própria manutenção de uma ideologia conservadora, ou por uma debilidade mais prolongada ou pela falta de uma consciência de classe das classes dominadas, e até pela ausência de uma direção revolucionária para a sociedade, as relações de propriedade acabam entravando por mais tempo o desenvolvimento do conjunto das forças produtivas. É aí que as forças produtivas começam a se converter em seu contrário, em forças destrutivas.

Então, nem sempre há correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção, havendo também não correspondência, tempos discordantes – expressão do filósofo argentino Milcíades Peña – quando a contradição entre forças produtivas e relações de produção não logra ser superada, quando um impasse se arrasta.

Correspondências e não correspondências, tempos discordantes, combinações e desigualdades. Forças produtivas que se convertem em forças destrutivas. Ideologias do passado e tradições preservadas. São questões que exigem mais do que simples fórmulas. Marx não foi alheio a estas possibilidades. Para o marxismo, compreender a história exige hierarquizar as relações de imbricações, as influências mútuas, ação e reação, percebendo a realidade social como um sistema relacional, para usar a expressão de Piaget.

Porém – sempre há um porém – a base destas relações encontra-se na economia, e está nas contradições objetivas desta base a origem do desencadeamento das mudanças revolucionárias. Em uma carta dirigida a um camarada, Marx explica que as relações sociais da Idade Média, por exemplo, correspondiam às forças produtivas e ao estado social anterior, do qual emergiram as corporações, os privilégios, as instituições dos grêmios, enfim, todo o regime regulamentado.

Sob a tutela do regime corporativo e regulamentado, acumularam-se capitais, desenvolveu-se o comércio marítimo, fundaram-se colônias; e os homens teriam perdido estes frutos da sua atividade se se tivessem empenhado em conservar a sombra das quais aqueles frutos amadureceram. Daí o ruído de dois trovões: as revoluções de 1640 e 1688. (MARX, 1982, p.207)

Ou seja, as forças produtivas, num quadro determinado de relações de propriedade e de produção, ganharam impulso até que as relações de produção passaram a ser freios para seu posterior desenvolvimento e a exigência posta passou a ser a superação destas relações de propriedade e de produção. Neste caso as revoluções burguesas vieram para destruir o regime corporativo e conquistar liberdade para o capital. Os trovões de que fala Marx.

Quais serão os desdobramentos desta nova contradição, entre as forças produtivas e as relações de produção inauguradas com a atual crise mundial do capitalismo, iniciada em 2007? Do único que não temos como duvidar é que serão tempos de imensas incertezas. O certo é que a crise econômica do final do século XIX conduziu à primeira guerra mundial e logo à revolução russa. A grande crise de 1929, muito superior, provocou inúmeros conflitos sociais e terminou resultando na segunda grande guerra mundial. Não creio que a tendência, pelo menos no médio prazo, seja uma nova guerra de proporções mundiais como ocorreu antes, mas o estado da situação está indicando um aumento das guerras regionais e a retomada das revoluções. Tudo isso é razão de sobra para nos perguntarmos se a crise atual tem a força de realmente abrir uma nova época histórica. São interrogações abertas para as quais a busca por respostas, mesmo que aproximadas, nos exige seguir investigando e trabalhando.

8 CONCLUSÃO

Teleologia forte e seu impacto na ciência social ou a crítica a Hegel e sua utilidade na renovação do marxismo

Chegamos ao final deste trabalho. Argumentamos que o conceito de contradição em Hegel esteve no centro de sua dialética e de que Marx bebeu deste conceito para desenvolver suas reflexões, em particular sobre a lógica de desenvolvimento do modo de produção capitalista. Embora a dialética de Marx não fosse a mesma dialética de Hegel, é evidente que sua obra foi marcada por esta influência como foi reconhecido inúmeras vezes pelos seus principais colaboradores e discípulos, ao definirem o idealismo como uma das fontes constitutivas do marxismo.

Passado 144 anos da primeira edição de *O capital* e quando em menos de dez anos completaremos 200 anos do nascimento de Marx, qual balanço, qual avaliação crítica deve ser feita desta herança? Assim como a herança de Hegel deve ser discutida e sua obra submetida a uma crítica interna, não é o caso de se fazer o mesmo com o marxismo? A chamada crise do marxismo sobre o qual tanto se menciona mostra que esta é uma necessidade. A reflexão sobre o próprio marxismo é ainda mais urgente, para quem queira seguir suas lições fundamentais e não aceite a fossilização e a transformação em dogma de uma teoria que surgiu reivindicando a dialética como uma de suas fontes constitutivas. Por isso não se pode concluir sem apontar desafios de elaboração que estão postos para todos que se interessam pela dialética, e pelo marxismo em particular.

Se quisermos seriamente avaliar a obra de Marx, não é útil apreciar os pontos da crítica a Hegel que possam ser aplicados também à obra de Marx? Numa conclusão de um trabalho sobre dialética e contradição não se pode, obviamente, avançar muito nesta direção, entretanto não se pode deixar de assinalar brevemente algumas linhas de pesquisa para futuras empreitadas.

Para efeitos de comparação, vale lembrar duas críticas internas feitas ao sistema hegeliano. Em Cirne Lima, sua crítica teve como centro a lógica das modalidades, tentando demonstrar que em Hegel o tratamento da contingência foi insuficiente. Segundo Cirne Lima, o sistema hegeliano na dialética entre necessidade e contingência praticamente anulou a contingência e tal déficit conduziu a um déficit acerca da liberdade de escolha humana, o que se desdobrou na concepção teórica totalitária de Estado, cuja expressão prática teria sido,

décadas depois, os próprios Estados totalitários que reivindicavam o marxismo. Ao mesmo tempo, para Cirne Lima, com a correção deste déficit, o sistema hegeliano de conjunto se mantém. Eduardo Luft vai além, e define que o furo em Hegel não está no déficit no tratamento da contingência, mas no erro da teoria do conceito. Para Luft, a teleologia forte é que explica a concepção de Hegel acerca da inevitabilidade da realização do conceito, a realização necessária do absoluto. E caindo a teleologia do conceito, para ele, o sistema hegeliano não fica em pé.

Embora o marxismo não seja o hegelianismo, há em Marx elaborações que possam nos fazer pensar as questões nos termos postos por Cirne Lima e Luft? De minha parte não incorporei nenhuma delas por inteiro na crítica interna ao texto de Marx, mas creio que podemos utilizar estas críticas e traçar analogias em nossas próprias reflexões. Minha hipótese privilegiada será dialogar com o texto de Eduardo Luft, cujo desenvolvimento teórico, depois de sua crítica a teleologia forte de Hegel, conduziu à formulação de uma ontologia deflacionária. Como indico nas linhas gerais a seguir – cujo esforço de demonstração me dedicarei noutra oportunidade – minha compreensão acerca da obra de Marx não conduz ao abandono da teleologia forte, mas lhe apresenta uma natureza negativa. Vejamos isso mais de perto, ainda que brevemente.

Não há dúvida de que surgiram correntes políticas marxistas que adotaram uma posição alicerçada na teleologia forte e, portanto, na necessária realização do conceito. Embora tenha muita utilidade a busca de uma definição conceitual adequada, para que se possa ter uma apreciação verdadeira do real, a teleologia forte efetivamente tende a conduzir ao dogmatismo. Este tipo de característica se manifesta quando uma determinada definição conceitual é defendida como realizável de modo inevitável, independentemente dos processos de experiência, das contingências, ou melhor, que todas as experiências apenas conduzem para a realização do conceito, como se o próprio conceito não tivesse possibilidade de alterar-se no interior dos choques e das lutas concretas. Se tal característica marca correntes marxistas, é claro que algo dela aparece na obra do próprio Marx.

A questão posta é se podemos definir o pensamento de Marx como um pensamento essencialmente marcado por uma teleologia do conceito. Aqui, a questão é mais controversa. É visível que possamos estabelecer paralelos entre Marx e Hegel. Na obra de Marx, por exemplo, é clara a compreensão de que a classe trabalhadora, enquanto sujeito da revolução social, atinge a consciência de classe, ou seja, a consciência da necessidade da revolução socialista, através de um processo de experiência que iria de uma consciência sensível, imediata, atingindo estágios cada vez mais avançados, à medida que a experiência com o

capitalismo fosse se realizando. Aceitando um caminho especulativo e estabelecendo a analogia com Hegel, seria uma fenomenologia da consciência socialista, uma experiência desta consciência. Por sua vez, a efetivação da consciência de classe na obra de Marx seria o partido operário, cuja comparação, na fenomenologia do espírito de Hegel, seria quando a consciência atinge o saber absoluto.

Deixando a fenomenologia do espírito e nos dirigindo para a Lógica, paralelos podem também ser estabelecidos. Há duas opções possíveis: numa delas a classe trabalhadora seria o ser. Os desdobramentos do ser em Hegel chegam até o absoluto. É por demais tentador citar Marx, quando na *Sagrada família*, livro precursor da Ideologia Alemã, definiu: “Não se trata de saber qual a finalidade se configura no momento para este ou aquele proletário, ou nem mesmo para o proletariado em seu todo. Trata-se de saber o que o proletariado é e o que ele será obrigado a fazer, de acordo com este ser”. (MARX, 1974)

Nos desdobramentos da obra de Marx o proletariado, de acordo com o seu ser, construiria seu próprio partido. Este seria o partido dirigente da revolução proletária. A burguesia seria derrotada e a classe trabalhadora construiria um novo Estado e, num processo de desenvolvimento econômico, social, político e cultural a supressão das contradições de classe realizar-se-ia, extinguindo-se as razões – do ponto de vista da teoria marxista – da existência do próprio Estado, a saber, a repressão de classe. Então, o ser do início da Lógica seria o proletariado, enquanto sujeito, e o absoluto do final da Lógica seria o partido político do proletariado ou ainda a realização plena deste ser se daria na extinção do Estado. O absoluto, portanto, seria o partido ou o fim do Estado.

Se mergulharmos nessas conclusões, podemos considerar que o Estado tem realmente condições de desaparecer? Esta era a posição de Marx. Neste caso, a sociedade não teria mais conflitos? A obra de um autor que defendeu como meta a extinção do Estado pode ser reivindicada por quem na prática defendeu e defende Estados cada vez mais fortes e até totalitários? Não parece ser factível a ideia de que defensores da dialética possam acreditar que os conflitos se extinguiriam, base da própria dialética. Neste caso a dialética se autodissolveria. Sartre disse que neste momento o marxismo seria superado e daria lugar para uma filosofia da liberdade. Mas esta filosofia da liberdade não exigiria apesar disso algum tipo de árbitro, de autoridade, de poder político? Gramsci aduzia que seria o momento em que a administração sobre as pessoas daria lugar a administração sobre as coisas. Este pode ser um bom caminho de uma discussão aberta, ou reaberta, que deve exigir elaborações no campo da política e do direito.

As questões não se esgotariam por aí. Sustenta-se ou não a ideia de que a classe trabalhadora irá inevitavelmente, pela lógica de seu movimento interno, adquirir consciência de classe em defesa do socialismo? O socialismo era mesmo inevitável? Era isso que Marx defendia? Teria Marx uma concepção determinista, como se inevitavelmente o sujeito enquanto conceito deve realizar-se, expressão da teleologia forte hegeliana sujeita à mesma refutação?

É claro que com tantas comparações entre a obra de Marx e de Hegel estamos indo muito além do que foi diretamente autorizado pelos escritos de Marx. Já esclarecemos que Marx não faz uma logicização do real. Suas categorias são econômicas e sociais, não filosóficas, como ocorre em Hegel. Mas ir além dos textos de Marx para buscar possibilidades de influências não declaradas nos seus raciocínios não é um exercício em vão. Ainda mais quando se sabe que o dogmatismo foi um marca de importantes correntes que reivindicaram o marxismo.

No interior do movimento operário e socialista surgiu não apenas correntes dogmáticas, mas um aparelho, uma máquina repressiva político-estatal: o estalinismo. No caso do estalinismo, a teoria transformou-se em dogma cuja defesa foi realizada por um Estado não apenas com os instrumentos teóricos da ideologia oficial, mas com repressão, prisão, exílio, tortura e assassinato dos oponentes. O dogmatismo transformado em Estado buscou sua justificativa também em elaborações de Marx.

Ao longo dos anos, por exemplo, os stalinistas, e antes deles os líderes europeus da II Internacional da Alemanha, sustentaram que a obra de Marx concebia o desenvolvimento histórico como uma sequência linear de épocas, sucessão de modos de produção como se todos os países tivessem que passar do comunismo primitivo, passando pelo escravismo, feudalismo, chegando ao capitalismo e finalmente ao socialismo. Abstraíram, assim, a existência de inúmeros modos de produção ou de combinações deles, tendo que deixar de lado, por exemplo, por não entrar neste esquema, o reconhecido modo de produção asiático, isto é o modo de produção marcante na Índia e em parte importante da América pré-colombiana, onde a sociedade era dirigida por uma casta, mas sem a propriedade privada dos meios de produção. Marx não desconhecia estas formações sociais. Mas com base na teoria da sucessão dos modos de produção o Estado Soviético e muitos Partidos Comunistas elaboraram suas estratégias políticas no mundo todo durante toda a primeira metade do século XX.

Todavia, efetivamente, pode encontrar-se em uma ou outra passagem de Marx guardada para tal elaboração. Neste caso, a transformação de uma ideia de Marx num dogma

teve dificuldades de concretizar-se, contudo, porque a primeira revolução socialista ocorreu num país atrasado negando, na prática, rapidamente, a ideia de Marx de que os países avançados assinalariam o futuro dos países atrasados, já que um país atrasado, a Rússia, se adiantou e produziu um salto no desenvolvimento histórico. Foram os próprios marxistas que desmontaram este dogma, hoje totalmente esquecido como elaboração de peso do ponto de vista teórico. Assim, as indagações para mergulharmos nesta crítica interna, com espírito científico e disposição em aplicar o método dialético a si mesmo, não requerem imparcialidade ou ausência de posição. No caso deste trabalho é de uma posição no campo marxista. E em se tratando de filosofia, as escolhas são também políticas.

Nesta pesquisa partimos da reivindicação de que o colapso dos Estados do chamado socialismo real não representou o colapso do marxismo. O marxismo não é um Estado, nem um bloco deles. Surgiu como um movimento social crítico ao capitalismo. Trata-se de um movimento vivo, real, cujo desenvolvimento produziu a manifestação de um conjunto de ideias que levaram este nome. Sua existência é o reflexo dialético do próprio sistema capitalista, seu oposto, sua negação. Mas é sua negação como movimento, não como Estado.

Sendo a expressão prático-teórica, no terreno da ação e das ideias do movimento real das classes, em particular da classe trabalhadora, que surge e se desenvolve no próprio advento e desenvolvimento do Capital, o marxismo é o oposto complementar do capitalismo. Por isso Jean Paul Sartre chegou a dizer – posição com a qual concordo – que o marxismo é a filosofia insuperável do nosso tempo porque as condições que o engendraram ainda não foram superadas. E estas condições são justamente o regime de produção capitalista de mercadorias, um regime atualmente ainda mais generalizado hoje do que no passado. E este regime de produção, como vimos, carrega a crise como seu desdobramento intrínseco.

E aqui bate o ponto da hipótese que parece mais produtiva na analogia entre a obra de Marx com a Lógica de Hegel, a saber, a consideração do ser como a mercadoria, justamente como sustentamos no decorrer deste trabalho (embora a mercadoria em Marx é um conceito com determinações, enquanto o ser inicial de Hegel é indeterminado, é também um nada). Neste caso o absoluto, ou seja, o desdobramento da mercadoria seria o Capital. Esta opção parece ser a mais útil metodologicamente e desemboca no que se chamaria numa teleologia forte negativa, isto é, na consideração de que o Capital carrega em si a crise. Neste caso, portanto, estamos abrindo uma hipótese de que a teleologia forte marxiana estaria centrada no movimento do capital. Poderíamos também, neste caso, atribuir a esta visão uma natureza dogmática? Não nos parece que seja assim, à medida que a lógica do desenvolvimento do Capital poderia ser considerada, no terreno das ciências sociais

contemporânea, como o princípio mínimo da coerência, que Eduardo Luft sustentou em sua ontologia deflacionária.

Logo, concluimos, para não concluir, com interrogantes e a necessidade de novas pesquisas. A hipótese lançada e que buscarei percorrer é que o marxismo tem uma teleologia forte negativa, mas deve ser aberto acerca do resultado do processo. Para ser mais específico, há uma dinâmica inevitável de crise do Capital, mas a solução socialista desta crise é apenas uma possibilidade, produto de escolhas e lutas nas quais não está escrito em lugar nenhum seus resultados.

REFERÊNCIAS

- ALAIN. *Ideias*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ALTHUSSER, Louis. *Lenine e a filosofia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.
- ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Para Ler O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.
- ARANTES, Paulo. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos I*. São Paulo: Loyola, 2010.
- BLOCH, Ernst. *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- CABRERA, Júlio; FILHO, Olavo Leopoldino da Silva. *Inferências lexicais e interpretação de redes de predicado*. Brasília: Ed. UnB, 2007.
- CAMPOS, Lauro. *A crise completa*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1968.
- COLOBER, Eusebi. *O pensamento alemão de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1986.
- COSSETIN, Vânia Fischer. *Entre uma ilusão e um enigma*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2006.
- ELSTER, Jon. *Lógica e sociedade*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A, 2006.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)
- FEURBACH, Ludwig. *La filosofía del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.
- FILHO, Adelmo Genro. *Marxismo filosofia profana*. Porto Alegre: TCHÊ!, 1986.
- GADAMER, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.
- HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Mandarim, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar y Libreria Hachette, 1968.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1969. V. I.
- _____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1976.

- HEGEL, G. W. F. *Propedêutica filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. A filosofia do espírito. Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____. *Filosofia da história*. Brasília-DF: Ed. UnB, 2008.
- _____. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007.
- IBER, Christian. *Handout para a segunda lição*, 2011.
- IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfred Araújo de. *Metafísica contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: Para uma nova crítica do valor*. Portugal: Antígona, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- KEYNES, John Maynard. *Breve tratado sobre la reforma monetaria*. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1992.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- KORSCH, Karl. *Teoría marxista y acción política*. México: PYP, 1979.
- LÉNINE, V. I. *Obras escolhidas*. Lisboa: Edições Avante, 1989. Tomo VI.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal e lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- LIMA, Carlos Cirne. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Dialética para principiantes*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2002.
- LIMA, Carlos Cirne; ROHDEN, Luiz. *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.

_____; HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz. *Dialética, caos e complexidade*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004.

_____. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____; HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz. *Dialética e natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

_____. Dialética. In: BRITO, Adriano Naves de. (Org.) *Sistema & objeções*. São Leopoldo/RS: Ed. UNISINOS, 2009.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

_____. *De la liga de los justos al partido comunista*. México: Roca, 1973.

_____. *A ideologia alemã I*. São Paulo: Martins Fontes/Presença, 1980.

_____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.

_____. *Teorias da mais-valia*. São Paulo: DIFEL, 1983. Volume II. Livro IV

_____. *O capital*. O processo global de produção. São Paulo: DIFEL, 1985. Livro III, v. IV e V.

_____. *O capital*. São Paulo: DIFEL, 1985. Livro II.

_____; ENGELS, Friedrich. *Correspondência Marx e Engels*. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1987.

_____. *O capital*. São Paulo: Bertrand Brasil/DIFEL, 1987, Livro I.

_____. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. Carta a Paul V. São Paulo: Annenkov. Moraes, 1987.

_____; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Rio de Janeiro: Presença, 1974.

_____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MONDOLFO, Rodolfo. *Feuerbach y Marx*. Buenos Aires: Claridad, 2006.

MORENO, Nahuel. *Lógica marxista e ciências modernas*. São Paulo: Sundermann, 2007.

NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Dialética hoje*. São Paulo: Loyola, 2004.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PIAGET, Jean. *A construção do real na criança*. São Paulo: Ática, 2008.

PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.

PLEKHANOV, Jorge. *Ensaio sobre o desenvolvimento da concepção monista da história*. Lisboa: Editorial Estampa, 1976.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

ROSENFELD, Denis. *Hegel. Filosofia passo a passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e materialismo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

SARTRE, Jean Paul. *Questão do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

SHELLING, Friedrich Von. *O "Programa Sistemático"*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Sobre o dogmatismo e o criticismo*.: Nova Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

SMOLIN, Lee. *A vida do cosmos*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004.

VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.