

# Dialética Marxista, Dialética Hegeliana

## *O Capital e a Lógica de Hegel\**

Ruy Fausto\*\*

**Resumo:** Este ensaio visa elucidar as relações entre Marx e Hegel a partir da análise de questões que diferenciam a “dialética limitada” do primeiro frente à dialética e à especulação do segundo. Essa diferença é destacada no estudo do problema do “entendimento”, da “imaginação”, do “tempo, da “matéria” e da “negação”.

**Palavras-chave:** dialética – hegelianismo – marxismo – entendimento – imaginação – tempo – matéria.

Num texto anterior<sup>(1)</sup>, tentei definir a diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana a partir da relação que cada uma delas tem com o entendimento. Contra a imputação usual de dogmatismo dirigida contra a dialética hegeliana, insistiram bons intérpretes de Hegel sobre o fato de que a dialética hegeliana deixa intacto o discurso da ciência positiva (que é o discurso do entendimento). À ciência positiva, ele acrescenta um discurso dialético, que é, além do da *Lógica*, o discurso de uma ciência *filosófica* real. O discurso dialético não questiona assim a legitimidade do discurso do entendimento, nem em geral concorre com ele. Por isso ele não é dogmático. Tentei mostrar que se isto é verdade (e acrescentei *de direito*, porque de fato Hegel intervém e nem sempre bem — ver certos aspectos da sua relação com a ciência

\* Este texto é parte de um outro a ser incluído num dos volumes restantes de *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética* (Fausto 6).

\*\* Professor da Universidade Paris VIII.

newtoniana), esse antidogmatismo tem um preço. Se separar (relativamente) a razão dialética do discurso do entendimento protege este último de eventuais usurpações da primeira, a separação implica ao mesmo tempo a idéia de uma dialética que, a rigor, não presta contas ao entendimento. E isto, por positiva que seja em geral a atitude de Hegel em relação ao entendimento. E mesmo se é verdade que ele supõe uma relação de descontinuidade-continuidade entre razão dialética e entendimento. Por outras palavras, o antidogmatismo de Hegel corre o risco de se inverter em dogmatismo. Inversamente, a dialética de Marx se apresenta como dogmática, no sentido de que ela transgride de fato o terreno do entendimento. Na realidade, a crítica da economia política não é um discurso exterior ou paralelo ao de Smith ou ao de Ricardo, à maneira dos textos sobre a economia política da *Filosofia do Direito* de Hegel, que estes sim deixam intacto o campo da economia política como ciência positiva. A crítica marxiana da economia política *compete* com Smith e Ricardo; ela *invade* o seu terreno<sup>(2)</sup>. *O Capital* pretende substituir a *Riqueza das Nações* e os *Princípios...*, pelo menos nos seus capítulos fundamentais. Mas esse dogmatismo tem as suas vantagens. Se o antidogmatismo hegeliano se inverte em dogmatismo, o dogmatismo marxista se inverte em antidogmatismo. De fato, se dessa postura *pode* resultar uma dogmatização pseudodialética da ciência positiva, dela *pode* resultar também uma abertura efetiva da dialética ao entendimento. Isto significa que o entendimento — ou se se quiser, o objeto enquanto objeto do entendimento — tem a palavra no próprio texto do discurso dialético, e se for o caso *contra a dialética*. Por outras palavras, a transgressão do campo do entendimento pela dialética pode ter como resultado não uma dogmatização da ciência positiva, mas uma *limitação* da dialética pelo entendimento<sup>(3)</sup>. O que significa: não é apenas *a dialética que transgride o domínio do entendimento, é também o entendimento que invade o terreno que seria o da dialética*. Marx não deve menos a Ricardo e a Smith do que a Hegel, embora isto não seja imediatamente visível... para os filósofos. A minha análise terminava comparando a atitude de Marx em relação à economia política com a de Hegel em relação à lógica. E a posição de Hegel em relação à economia política com a de Kant em relação à lógica. No que se refere à economia política, Marx estaria para Hegel, como Hegel para Kant no que se refere à

lógica. Kant acrescenta uma lógica transcendental a uma lógica formal que ele deixa essencialmente intacta. Hegel acrescenta uma ciência filosófica real à economia política de Ricardo e Smith que ela deixa intacta. Mas Hegel reconstrói (à sua maneira) a lógica, como Marx reconstrói a economia política.

Eu considero essa análise uma resposta nova para o problema, apesar de ela ter a aparência de uma resposta tradicional. Entretanto, não se pode ficar aí. A tese estabelece uma relação de certo modo externa — mas nisto está a sua originalidade — entre entendimento e razão. (A relação acaba sendo interna, mas a partir de uma relação externa.) Mas há também relações propriamente internas, que é preciso desenvolver. Por outro lado, o problema não se esgota com a questão da dualidade entendimento/razão.

A originalidade da relação interna que a dialética de Marx estabelece entre entendimento e razão é visível, em primeiro lugar, no ponto de chegada do que chamei de dialética interiorizante<sup>(4)</sup>. Na intersversão das relações de apropriação, a qual revela o *Hintergrund* do sistema. Na realidade, este momento não representa apenas o desenvolvimento e a crítica da economia *Aufklärer*: ele parece representar também, e num mesmo movimento, *um desenvolvimento que vai além da lógica de Hegel*. À primeira vista, isto não parece verdade. O tema da intersversão se encontra evidentemente em Hegel, e também a noção de *Hintergrund*<sup>(5)</sup>. Mas é preciso ver em que contexto essas noções se reúnem em Marx. Em primeiro lugar, se trata de um movimento posterior à lógica do conceito (sendo o conceito o capital), uma *metalógica do conceito*; e a lógica do conceito é o limite da lógica de Hegel. Além disso, a intersversão põe as *classes* enquanto totalidades em inércia: o movimento do capital aparece como absorção, por parte de uma classe, da riqueza criada por outra. A posição dos agentes — já vimos — não é excepcional mas é um momento recorrente da dialética d'*O Capital*. Entretanto, é preciso atentar para o que representa aqui a posição dos agentes: o movimento do capital se resolve pura e simplesmente em exploração de uma classe por outra. Que significa logicamente isso tudo? Significa que *existe em Marx um além-conceito, que o conceito vem a ser resolvido numa lógica que não é mais a do conceito*. Sem dúvida, essa "lógica" é em parte do registro da lógica do ser em parte do da lógica da essência. Mas a diferença é fundamental. Vejamos isto mais de perto. O capital, que era

sujeito, e que continha os momentos da mercadoria e do dinheiro, passa agora a ser *momento* de um movimento que é o da alternância trabalho-capital. Em analogia com a passagem da mercadoria ao dinheiro (ou vice-versa), essa alternância pode ser considerada como um *devir*. O trabalho cria o capital do qual se desprende uma parte que se resolve em trabalho, e assim por diante. Assim, mesmo se — ou porque — se exprime a exploração, logicamente o sujeito capital é de certo modo fraturado, e passa a ser atravessado por um devir. Ele se quebra em dois extremos, ele mesmo e o trabalho<sup>(6)</sup>, os quais entretanto não são mais pólos como anteriormente<sup>(7)</sup>. Porém, ao mesmo tempo se restabelece uma lógica que é do registro da essência, porque se vai a um *Hintergrund*, um fundamento primeiro, a um fundamento do fundamento do sistema. Se o além-conceito é assim em parte do registro do ser, ele é também e ainda mais do domínio da essência. Em terceiro lugar, percebe-se que a ruptura do conceito, na medida em que ela põe as classes e o fenômeno puro e simples da exploração (trata-se de uma espécie de “fenômeno fundamental”), ele realiza uma espécie de desmistificação do conceito, mas desmistificação que não tem caráter antropológico. Sabe-se que Marx tentou, na sua juventude, uma crítica do conceito hegeliano, mas essa crítica se revelou ilusória, na medida em que o “misticismo” que se imputava ao conceito e ao discurso hegeliano em geral era *adequado* ao “misticismo real” do objeto no capitalismo, e enquanto tal era verdadeiro. Foi preciso pôr assim o objeto “místico” — o conceito, enquanto capital. Mas uma vez posto, se vê que o objeto “místico” é entretanto objeto de uma lógica “abissal” — retorno do ser e da essência — que o “desmistifica”, pela reposição do fundamento substancial negado. O sujeito autônomo é assim posto mas ao mesmo tempo resolvido numa iluminação abissal da exploração que corresponde à posição do sistema no grau máximo da sua intensidade. *Sem essa iluminação*, o sujeito-movimento teria mesmo alguma coisa de mistificante. Ou, se se quiser, a posição do capital no grau máximo de sua intensidade o dissipa como *puro* sujeito-movimento. O realismo de Marx (no sentido medieval do termo), realismo que às vezes pode parecer chocante, termina assim por uma crítica do realismo. Se a lógica do conceito em Hegel termina pela Idéia, aqui se tem também (em Marx) a Idéia do sistema — mas a idéia *crítica* do sistema<sup>(8)</sup>, e no contexto de uma volta ao

ser e à essência. Há aí de resto um eco da noção kantiana de idéia: como observei em outro lugar, o *Hintergrund*, pelo próprio fato de representar o nível mais profundo do objeto, nos leva para fora dele: com ele se ultrapassam os limites do objeto. — Assim, o movimento de interversão das relações de apropriação não constitui apenas em si mesmo uma crítica da *Aufklärung*, ele representa também em ato uma crítica da lógica de Hegel, porque altera a ordem dos momentos (e com isto o seu conteúdo). Se a *Lógica* de Hegel tem como momentos o ser, a essência e o conceito, a lógica de Marx — a *dialética marxiana* — tem como momentos a essência, o conceito, e a essência (mas também o ser) outra vez. Vai aí uma diferença essencial entre as duas dialéticas, embora os termos pareçam ser os mesmos.

Mas se o extremo da dialética interiorizante marca uma distância em relação à *Lógica* de Hegel, os limites últimos da dialética exteriorizante<sup>(9)</sup> também vão na direção de uma transgressão do hegelianismo. Distingui dois limites últimos dessa dialética. O que representam as seções quatro e seis do livro III (capital a juro e capital bancário, e renda da terra) por um lado, e a seção sete do livro III (os rendimentos e as suas fontes) por outro. No primeiro caso, se tem a *exteriorização* das formas. O fundamento sujeito e com ele o fundamento substancial passam na exterioridade. Marx fala a respeito de “forma exteriorizada” (*äusserliche*) e de exteriorização (*Veräusserlichung*)<sup>(10)</sup>. A que isto poderia corresponder na *Lógica* de Hegel e na filosofia hegeliana em geral? Limitemo-nos por ora à *Lógica*. Não se trata evidentemente do movimento que da essência vai ao fenômeno e à efetividade; já vimos o que isto representa n’*O Capital* (o desenvolvimento do início do livro III). Há entretanto uma determinação hegeliana que está ligada à idéia de exteriorização, precisamente a noção de *reflexão exterior* (*äussere Reflexion*). E a respeito dela Hegel emprega mesmo às vezes o termo *Entäusserung*<sup>(11)</sup>. A reflexão exterior, que sucede à reflexão posicionante (*setzende Reflexion*), é um momento em que se opera uma espécie de queda da reflexão na finitude: ele corresponde precisamente às filosofias da reflexão finita. O entendimento como que emerge então na razão dialética, o que, no plano da apresentação pura das três reflexões, exige um terceiro momento, de negação da negação, a reflexão determinante (*bestimmende Reflexion*). Na apresentação geral da

essência como reflexão, primeira seção da lógica da essência, a reflexão exterior corresponde à *diversidade* (*Verschiedenheit*), que é precisamente uma determinação da reflexão de caráter exteriorizante. A diversidade se apresenta na dualidade igualdade/desigualdade, forma exteriorizada da dualidade identidade/diferença (*Unterschiedenheit*)<sup>(12)</sup>. Mas esse momento de exterioridade é reabsorvido primeiro pela oposição (unidade da diferença e da diversidade), que se desenvolve em contradição, e depois pelo fundamento que, sob um aspecto pelo menos, é uma reinteriorização da essência. As “exteriorizações” que se sucedem ao fundamento (existência, fenômeno...) representam o caminho da efetividade, e se elas remetem em certos momentos à reflexão exterior, esta é também cada vez reabsorvida<sup>(13)</sup>. A reflexão exterior nunca se autonomiza. N’ *O Capital*, a “reflexão exterior” (exteriorização) vem depois da efetividade. E ela se radicalizará com um segundo momento de exterioridade. O retorno à essência e ao ser, que caracteriza a dialética de Marx, tem assim como contrapartida o não-retorno à interioridade (a não ser como “corrupção” do sistema: interioridade não do fundamento mas do “abismo”). — O melhor símile hegeliano da exteriorização das categorias n’ *O Capital* é provavelmente a exteriorização da Idéia<sup>(14)</sup>. Aí se tem um sujeito objetivo que se coisifica e perde alguma coisa da sua (plena) racionalidade. Só que em Hegel — diferença que pode parecer secundária — a exteriorização se faz para além da *Lógica*, isto é, para além da dialética mais alta<sup>(15)</sup>, enquanto que em Marx ela é interior ao *Capital*, isto é, ao sistema de formas em sentido estrito<sup>(16)</sup>. Sem mudança de registro, isto é, no interior da dialética mais alta, as formas se coisificam.

O segundo movimento de exteriorização tem um caráter diferente. A propósito dele, Marx falará antes em alienação (*Entfremdung*) e em formas alienadas, do que em exteriorização (*Veräusserlichung*)<sup>(17)</sup>. O movimento de exteriorização poderia ser considerado, como vimos, como uma queda no entendimento, daí a possibilidade de compará-lo com a reflexão externa, que é emergência da finitude. Mas se há aí entendimento e portanto representação, trata-se de representação de ordem intelectual. Com a segunda exteriorização, a representação emerge com um caráter *imaginativo*. Nesse sentido, se disse anteriormente<sup>(18)</sup> que o limite da dialética exteriorizante representava um entendimento externo (oposto a um entendimento interno), isto é, válido para o

primeiro limite último. Para o segundo limite último, é necessário precisar e corrigir. O que chamei de entendimento externo é aqui antes a *imaginação*, ou se se quiser, ele não se separa da imaginação<sup>(19)</sup>. De fato, o que caracteriza a sétima seção do livro III não é a simples exteriorização das formas. Aqui o sistema de formas se confunde de um modo “anfibilógico” com os conteúdos materiais. Há “*brouillage*” da forma e do conteúdo material, mas “*brouillage*” inscrita no real<sup>(20)</sup>. O que se tem aqui não é assim análogo à exteriorização da Idéia na realidade, porque no caso da Idéia, se há investimento da forma numa matéria, *não há mistura* entre forma e conteúdo. Enquanto sistema de determinações puras, a *Lógica* não oferece um equivalente disto. É na *Fenomenologia do Espírito* que se poderia pensar nesse caso<sup>(21)</sup>. Mesmo se na *Fenomenologia* se encontra uma dialética da consciência e não uma dialética do conceito enquanto tal, a referência importa para a *Entfremdung*, porque a alienação do conceito é por excelência fonte de *ilusão*. Ora, a situação da consciência comum (ou natural) diante da consciência filosófica na *Fenomenologia* é precisamente a de uma experiência ilusória (em que o lado imaginativo não está ausente) diante de uma experiência científica do objeto. Nesse sentido não são apenas os textos sobre a *Entfremdung* na *Fenomenologia do Espírito* que permitem uma aproximação, mas o conjunto da *Fenomenologia*, ou algo que ocupa o conjunto da *Fenomenologia*, a diferença entre as duas consciências, a experiência ilusória da consciência natural. Porém o capítulo sobre a cultura (o espírito que se alienou a si mesmo) oferece um interesse particular, sobretudo a figura da *fé* (*Glaube*). Porque o que caracteriza a fé é a percepção do conceito como se ele fosse algo sensível, isto é, a percepção do conceito como *supra-sensível*<sup>(22)</sup>. (Cf. a mercadoria como sensível supra-sensível.) A fé une imediatamente o sensível e o inteligível num conceito alienado, a *Aufklärung* os separa abstratamente (“o objeto da fé é um pedaço de pedra, um bloco de madeira...”<sup>(23)</sup>. (Cf. a crítica *antifetichista* — convencionalista — da “economia supersticiosa” pela economia clássica.) Em Marx, o conceito alienado é também o objeto de uma “consciência natural”: a consciência dos agentes presos às malhas do sistema e a dos seus ideólogos. Deve-se observar entretanto de um modo *até certo ponto* paralelo ao do que foi dito para a *Lógica*, que, diferentemente d’*O Capital*, a *Entfremdung* da consciência na *Fenome-*

*nologia do Espírito* se resolve no Saber Absoluto e, nesse nível, se há objetivação do sujeito e subjetivação do objeto, *não há confusão* entre as duas consciências nem entre representação e conceito. É a subjetivação do objeto que poderia sugerir uma convergência. De fato, tanto no Saber Absoluto como na fórmula trinitária, há subjetivação do objeto. Só que no Saber Absoluto o objeto se subjetiva como auto-atividade, e na fórmula trinitária ele se subjetiva *pela interferência da imaginação e da representação "intelectual"*. Ou seja, a subjetivação do objeto nesse último caso não é emergência do objeto-Sujeito. O objeto se subjetiva porque se torna objeto representado e imaginado. Em resumo, no final do livro III d'*O Capital* não é a "boa" subjetividade que se objetiva, é o sujeito enquanto sujeito finito que interfere num objeto à sua maneira infinito. Por isso mesmo não há fusão (que é de resto uma dupla fusão e por isso não elimina a dualidade) mas há "*brouillage*" entre sujeito e objeto. É como se na versão marxiana do final da *Fenomenologia*, a *consciência filosófica se misturasse com a consciência natural*. — A ilusão a que remete a fórmula trinitária deve ser pensada não só a partir dos seus antecedentes hegelianos, mas também a partir dos antecedentes kantianos. A ilusão necessária da dialética transcendental de Kant não se torna aqui tão ilusória porque objetiva como ocorre na passagem de Kant a Hegel, mas ilusória e objetiva no que constituiria assim o movimento que vai de Kant a Marx. A ilusão é necessária como em Kant e objetiva como em Hegel: como em Kant, ela se conserva como ilusão<sup>(24)</sup>. O que significa também introduzir um tipo de absurdo que lembra o absurdo husserliano, e cujo modelo é o do "logaritmo amarelo"<sup>(25)</sup>. Porque também aqui se transgridem os limites de regiões diferentes, confundindo-as. O amarelo é antes de mais nada um dado sensível, o logaritmo é um conceito: "Em primeiro lugar, as pretensas fontes de riqueza anualmente disponíveis *pertencem a esferas totalmente díspares (disparaten)* e não têm a menor analogia entre si.

Elas se relacionam entre si algo assim como honorários de notário, beterraba e música"<sup>(26)</sup>.

O último problema seria o do tempo. Mas antes dele é preciso se referir à questão da matéria. Este é talvez, junto com o do tempo, o aspecto mais comentado e por isso menos conhecido da relação Marx-Hegel. Marx insiste



expressamente contra Hegel que as formas não podem se separar da matéria em termos absolutos (ou, diríamos, só deixando no “horizonte” uma matéria “suprimida”). “O conceito que é inicialmente apenas subjetivo — escreve Hegel (citado por Marx na primeira edição d’ *O Capital*) — vem (*schreitet dazu fort*) a se objetivar conforme a sua própria atividade e sem necessitar para isto de um material exterior (*äusserer Materials*) nem de matéria (*Stoff*)”<sup>(27)</sup>. E Marx comenta: “só o conceito hegeliano consegue (*bringt es fertig*) se exteriorizar (*äussern*) sem matéria exterior”<sup>(28)</sup>. Se anteriormente vimos uma dependência da forma dialética em relação às exigências do conteúdo, aqui a dependência é da forma em relação à matéria. Se no caso anterior poder-se-ia dizer que a forma aparecia como um momento subjetivo (da qual o objeto só conservava o que era inerente ao conteúdo, o que se provasse forma objetiva) — aqui tudo se passa imediatamente no plano do objeto: é a forma objetiva que depende da matéria. Nesse caso *há menos um limite da inteligibilidade do que um limite do inteligível*<sup>(29)</sup>.

Também aqui a dialética aparece como limitada, mas em sentido diferente do que se viu para a relação forma/contéudo. A matéria permanece pressuposta, porém não apenas enquanto horizonte longínquo retrospectivo como se poderia dizer para Hegel; em Marx, há sempre uma pressuposição material última imediata, que subjaz ao movimento da pressuposição e da oposição, inclusive ao movimento da pressuposição e da posição da matéria. O sistema de formas permanece sempre *inscrito* na matéria. Assim, a matéria é em Marx o lugar da inscrição das formas, não mais mas não menos do que isto. E se a matéria — pelo menos na medida em que, precisamente, ela é fixada como pressuposto — é mais da ordem do entendimento do que da razão, também aqui o entendimento limita. Porém, como anteriormente, não se pode dizer que a razão fique nos limites do entendimento: a matéria é *pressuposto*.

Nesse ponto se pode ver em que medida a expressão “materialismo dialético” — que não se encontra em Marx — é excessiva, e em que medida ela recobre uma verdade. Na realidade, se a matéria está pressuposta, na expressão “materialismo dialético”, “*dialético*” *deveria ser entendido como negando “materialismo”*. Mas se é assim, não se pode falar em *materialismo*, assim como não se pode falar em *humanismo* lá onde o homem é suprimido etc. Por

outro lado, a referência à matéria é correta, porque como vimos é a matéria que falta no idealismo hegeliano (no seu momento mais alto) e não o objeto. Marx retoma a tese do idealismo objetivo, a tese de um objeto constituído por formas (em última análise por idéias objetivas). Isto já mostra em que sentido a expressão “materialismo” é excessiva. Mas as idéias se inscrevem sempre na matéria, por onde se vê que não se trata de idealismo. *O chamado “materialismo” de Marx é assim, de certo modo, “supressão do materialismo”, isto é, afirmação negada do materialismo.* Nesse sentido, no que se refere à teoria em sentido estrito, a primeira tese sobre Feuerbach deveria ser reescrita: a diferença entre o velho e o novo materialismo não está na passagem da matéria como objeto à matéria como prática, mas sim pela *passagem da materialidade posta à materialidade pressuposta*. O idealismo representa por sua vez a negação *abstrata* da materialidade<sup>(30)</sup>. — Comparem-se essas observações sobre o “materialismo dialético” com o que escrevi em outro lugar sobre o materialismo histórico<sup>(31)</sup>. Insisti sobre o fato de que as determinações ditas superestruturais (direito, ideologia, Estado etc) “já” estão na chamada infraestrutura, mas estão em forma *pressuposta*. Como mostram os textos do cap. 2 do livro I d’*O Capital*, a relação jurídica já está na relação econômica, mas não como relação posta (pelo Estado). A passagem da chamada infra-estrutura à chamada superestrutura (denominações que não são dialéticas porque supõem níveis e não momentos) não é assim a do econômico ao jurídico *tout court*, mas a do econômico posto e jurídico pressuposto, ao econômico pressuposto (negado) e ao jurídico posto. O problema da validade e justificação da expressão “materialismo histórico” é assim semelhante ao do “materialismo dialético”. Há uma diferença: para o caso do materialismo dialético, a matéria está pressuposta, para o do “materialismo histórico”, a matéria (que é então a economia — o econômico na base sócio-econômica) está posta. O erro na leitura do “materialismo” de Marx não está neste último caso em supor que a matéria está posta quando ela está pressuposta, mas em não ver que a posição da “matéria” coexiste com a pressuposição da forma. Entretanto, na medida em que a matéria posta coexiste assim com a forma pressuposta, a diferença entre os dois casos não é tão grande: se a “base econômica” não é imediatamente negada, como a matéria no caso do “materialismo dialético”, ela é entretanto

“negante”. Ora, como o “negado”, embora de outro modo, o “negante” está também afetado pelo seu contrário. Nesse sentido, também a expressão “materialismo histórico” é excessiva.

Finalmente, o problema do tempo. Num primeiro plano, há paralelismo entre a relação com a matéria e a relação com o tempo, e o que foi dito de uma pode ser dito de outro<sup>(32)</sup>. Mas a questão do tempo tem de ser examinada na sua especificidade<sup>(33)</sup>. Para Hegel, o tempo é o ser-aí do conceito e exprime na exterioridade a *negatividade* deste<sup>(34)</sup>. Em Marx, se tem alguma coisa muito próxima disto. O problema do tempo passa também pela questão da *negatividade*. — Nem em Hegel nem em Marx há historicismo apesar de uma lenda tenaz que vem do althusserismo entre outros para o primeiro, e da leitura historicista do marxismo para o último. De fato, em nenhum dos dois há propriamente uma constituição temporal do conceito<sup>(35)</sup>. Mas nem Hegel nem Marx são propriamente *anti-historicistas*<sup>(36)</sup>. As duas respostas se situam numa zona intermediária, ou antes elas suprimem os dois extremos (mas entre outras razões porque isto vale para os dois autores, essa indicação é insuficiente). A diferença está em alguma medida num certo privilégio que ganha em Marx a *primeira negação*. Esta afirmação contradiz aparentemente o que foi visto mais acima; insistimos sobre o papel da segunda negação na construção d’*O Capital*. A ausência dela na economia clássica caracteriza mesmo em parte a distância entre a economia clássica e a crítica marxiana da economia política. Nesse sentido é evidente que a dialética de Marx não é estranha à segunda negação e mesmo mais do que isto: esta é um momento essencial da crítica. Porém há ao mesmo tempo um privilégio da primeira negação. Dir-se-ia que Marx articula a segunda negação à primeira de uma forma que não é hegeliana. O privilégio da primeira negação poderia ser mostrado se tomarmos como modelo a filosofia hegeliana do espírito. O espírito objetivo é aí a segunda negação, o espírito absoluto, que culmina com a filosofia (desenvolvida em forma pura como lógica) é a segunda negação. Ora, tudo se passa como se em Marx o espírito absoluto (em particular a filosofia, isto é, a lógica mas em outro sentido também a arte e a religião) fosse lido no nível do espírito objetivo, e nunca o ultrapassasse<sup>(37)</sup>. Porém *no interior* dessa inscrição, se têm sem dúvida duas negações, negação e negação da negação. Ora, essa inscrição do espírito

absoluto no espírito objetivo redefine uma relação com a finitude, e é através da finitude que o tempo aparece como pressuposto<sup>(38)</sup>. “O espírito objetivo — escreve Hegel na terceira parte da *Enciclopédia* — é a Idéia absoluta, mas que é somente em si; na medida em que, através disto, ele está *sobre o terreno da finitude (auf dem Boden der Endlichkeit)*, a sua racionalidade efetiva nela conserva o lado do aparecer externo”<sup>(39)</sup>. A dialética de Marx está literalmente *sobre o solo da finitude, o que não exclui que no registro deste solo se encontrem determinações “infinitas”*. Assim como em Hegel, as determinações do espírito objetivo podem ser infinitas (mas permanece a diferença: em Hegel o espírito objetivo é apenas a primeira negação).

Que a dialética de Marx desenvolva a negação da negação (a segunda negação) no registro da primeira negação, significa que ela conserva sempre uma relação com a finitude. Mas a relação com a finitude é relação com o *dever e no plano do objeto* finitude e *dever* remetem à potência do tempo. Que o capital não escape da finitude significa que a contradição que ele contém acaba por se “dissolver” (ou antes acaba por dissolvê-lo)<sup>(40)</sup>, o que conduz ao *Grund*. Mas o *Grund* é aqui — pelo menos acaba sendo — *o abismo e não apenas o fundamento*; isto tanto no plano do discurso como no plano do objeto. E para os dois casos se deve dizer que o capital — entretanto análogo do conceito — cai no movimento do *dever*, determinação da lógica do ser<sup>(41)</sup>. Ele passa do ser ao nada. E se no registro do discurso isto não significa temporalização do conceito — se não no sentido de que se constituiria assim uma *teoria* sobre o destino do conceito (do capital) enquanto conceito cujo pólo objetivo se situa no tempo — no plano do objeto significa sim *temporalização*. O capital como objeto, o qual vai ao abismo, é devorado pela potência do tempo. A estrutura não se dissolve apenas no *dever*, como no conceito enquanto determinação do lado do sujeito, mas se dissolve num *dever* que encontra o tempo. (O capital já existia “no meio do tempo” mas como uma idealidade objetiva que dominava a potência do tempo.) Assim, no que se refere à relação com o tempo, é evidente a diferença entre o capital e a Idéia. Por não dominar de um modo *absoluto* o seu momento de finitude (porque a Idéia como totalidade também contém a finitude), o capital está sempre ameaçado pelo *dever*, e pelo seu correlato objetivo, o *dever* no tempo. A Idéia não. Se ela volta ao *dever*, no sentido de

que o sistema é circular — a lógica do ser acabará por ser reposta — isto se dá porque a Idéia decidiu (*entschliessen*) se exteriorizar. Mas nela mesma o tempo só está presente como horizonte retrospectivo. E segundo o texto extremo da *Fenomenologia* (que se refere, é verdade, ao saber absoluto), o tempo foi mesmo *eliminado* (*tilgen*).

Essa dependência em relação à finitude, ao devir e também ao tempo (para o pólo objetivo) poderia ser justificada em termos hegelianos. Nessa linha de argumentação, ter-se-ia aqui *contra Hegel* uma dialetização da dialética hegeliana (assim como o primado do conteúdo radicaliza contra Hegel um tema da crítica hegeliana de Schelling). Só se nega efetivamente uma determinação pela “supressão” dela, isto é, negando-a mas ao mesmo tempo conservando-a. A *anulação* repõe pelo contrário a determinação negada. Assim, em relação ao tempo (sem dúvida na *Filosofia da História*) Hegel dirá que só aquilo que desaparece no tempo se conserva, o que é eterno está morto<sup>(42)</sup>. A mesma coisa para a relação entre o infinito e o finito. Só o infinito que contém o finito é o verdadeiro infinito e se conserva como tal: assim a Idéia hegeliana cai na finitude porque pretende se elevar inteiramente para além da finitude<sup>(43)</sup>.

Mas sob outro aspecto esse movimento não é hegeliano. Porque Hegel não nega que a Idéia contenha em si mesma o “momento” da finitude, — só que esse momento é dominado absolutamente, poderíamos dizer, *infinitamente*, pela idéia. Menos do que a presença do momento da finitude, é o caráter da relação com esse momento de finitude que está em jogo. Precisamente, trata-se de saber se a relação para com o finito é finita ou infinita. Mas o significado preciso da relação Marx/Hegel depende aqui da significação que se der ao momento final da *Lógica* de Hegel (entendido como o momento do conceito enquanto conceito e mais precisamente como o da Idéia, mas não é aí que está a ambigüidade). É que Hegel lê de duas maneiras esse momento final. Ora ele é chamado de dialético, como no parágrafo 31 da *Filosofia do Direito*<sup>(44)</sup>. Ora ele é dito *especulativo* em oposição ao segundo momento que é chamado de dialético. É, como se sabe, a perspectiva do conceito preliminar da *Enciclopédia*<sup>(45)</sup>. Nos dois caso o momento final contém um *resultado* positivo de um processo negativo. Mas na versão da *Filosofia do Direito*, pelo próprio fato que se conserva a noção de “dialética” para o momento final, a negação é

transportada para o interior deste último e nele ganha certa autonomia. Na *Enciclopédia*, onde a dialética mais alta não é mais dialética, o negativo é antes absorvido pela positividade final. Se o hegelianismo for lido a partir do texto da *Filosofia do Direito*, a dialética de Marx aparece como uma dialética negativa diante de uma dialética positiva. Se ele for lido a partir do conceito preliminar da *Enciclopédia*, a dialética de Marx aparece propriamente como *dialética* diante da *especulação* hegeliana. Porém se a especulação remete à dialética do conceito, e se o conceito não está ausente em Marx, pois o capital é precisamente a expressão dele, chega-se de novo — mas num outro plano — ao resultado: tudo se passa como se em Marx o especulativo e o dialético, o conceito, por um lado, o ser e a essência, por outro, se articulassem *de um modo não hegeliano*. De fato, o especulativo, o conceito, em Marx, está afetado pelo dialético, isto é, pelo ser e pela essência. Assim como no plano da apresentação “imóvel” do sistema, o capital conduz à lógica do ser (devir) e da essência (*Hintergrund*) através do movimento da intersversão, a apresentação do “movimento móvel” conduz ao *Grund* e ao devir (determinações da essência e do ser), — e através deles no plano do objeto, à resolução do devir no tempo<sup>(46)</sup>.

### Conclusão

I. A propósito de quase todos os tópicos anteriores apareceu, em forma cada vez diferente, a idéia de que a dialética marxista, ao contrário da de Hegel, é uma dialética *limitada*<sup>(47)</sup>. Há limitação da dialética objetiva das formas pela matéria, limitação da dialética enquanto — sob um aspecto — dialética da primeira negação (e através disso — mas só mediatamente — dialética limitada pelo tempo), há limitação pela articulação descontínua das formas (pelas transições contingentes), e sobretudo há limitação da forma da dialética por uma articulação objetiva que se lhe opõe — em parte pelo menos — e que é da ordem do entendimento. Mesmo se, por razões que já indiquei, não se pode falar aqui de uma dialética nos limites do entendimento (os limites, aqui, são de certo modo “abertos” e não delimitados), é evidente que há aí um momento anti-hegeliano e esse anti-hegelianismo tem algo a ver com Kant. Se a aproximação Marx/Kant é ilusória quando se perde de vista a relação que liga a

dialética de Marx à de Hegel, ela interessa uma vez mostrada a extração hegeliana da dialética de Marx. Marx é sem dúvida herdeiro do idealismo alemão, mas ele questiona ao mesmo tempo a autonomia absoluta da razão que está na base deste. Diria antes, paradoxalmente, que ele questiona essa espécie de continuidade (negativa embora) entre entendimento e razão — continuidade que supõe a predominância sem resto da segunda sobre o primeiro — que é afirmada por Hegel<sup>(48)</sup>. Razão e entendimento não se unificam (mesmo negativamente) na dialética de Marx, a coexistência deles não se faz em termos de uma unidade. Há entre eles uma espécie de *equilíbrio instável: é como se cada um invadissem a esfera do outro*. É esse jogo transdialético — se por dialética se entender a dialética de Hegel — e se se entender assim é em Marx que se tem “a unidade do dialético e do não dialético”<sup>(49)</sup>.

Mas não é apenas o entendimento que limita a dialética marxiana. É também, já vimos, a *imaginação*. Se a dialética de Marx é limitada pelo entendimento, que dá, em parte, a lógica do objeto, ela o é também pela imaginação. A imaginação representa a aparência do objeto, aparência que não é eliminada pela crítica (cf. o parágrafo sobre o fetichismo no cap. I do livro I) como é também o caso da dialética transcendental em Kant. Assim, a imaginação em Marx tem em parte o papel que tem a dialética em Kant. É no registro da imaginação que o objeto *aparece*, e continuará a aparecer apesar da crítica. Por outro lado, diante do conceito a imaginação representa o lado da intuição. *O Capital* reúne assim, imaginação, entendimento, razão. A imaginação é também um *limite* da dialética em Marx.

II. O segundo aspecto é o do papel da negação na dialética de Marx. Vimos que ela revela uma articulação entre a negação e a negação da negação (entre a primeira e a segunda negação) que tem características particulares. A negação da negação reconduz ao devir e à essência (como essência da essência); enquanto a primeira negação indica o registro global do discurso<sup>(50)</sup>. A dialética de Marx aparece assim como dialética negativa ou como dialética da infinidade finita. Vimos que esse privilégio da primeira negação pode ser entendida como a do *dialético* (no sentido do conceito preliminar da *Enciclopédia*), em oposição ao especulativo (segundo o mesmo texto)<sup>(51)</sup>. — A dialética negativa de

Adorno — diga-se de passagem — distingue-se da de Marx, porque *ela negativiza o que resta de positivo em Marx: os pressupostos eles mesmos — a relação homem/natureza essencialmente*. Abre-se aqui uma problemática da relação entre as três dialéticas (Hegel, Marx, Adorno) que ultrapassa os limites desse texto.

III. Um terceiro aspecto, em parte incluído no segundo como o segundo no primeiro, é o relativo privilégio, pelo menos em relação a Hegel, que ganham em Marx a lógica da essência e a lógica do ser diante da lógica do conceito. Mesmo se é ao conceito que remete o capital, a lógica do conceito não é emblemática da dialética de Marx como ela o é da dialética de Hegel. É antes a lógica da essência que é emblemática da lógica d'*O Capital*. Enquanto lógica do nada, pelo menos no seu primeiro momento, a lógica da essência se presta bem a uma inscrição na matéria. Por outro lado, na medida em que a essência é o ser suprimido, ela se comunica imediatamente com a lógica do ser e portanto com o devir. Mas há também um privilégio da lógica do ser, no sentido de que o conceito está sujeito ao devir. Assim, o “sistema” de Marx não se “fecha”<sup>(52)</sup>. O conceito não se liberta da finitude. Paradoxalmente, o fechamento em Marx, a passagem ao infinito, se faz na história, com o fim da pré-história. É em Marx, não em Hegel, que a história — enquanto pré-história — se fecha. A história em Hegel permanece aberta, embora sem interesse especulativo no que se refere ao futuro; enquanto o sistema se fecha. O fim da história — sem dúvida como pré-história — está em Marx, não em Hegel. É o fim da filosofia que se encontra em Hegel.

O problema da relação Marx/Hegel se inscreve assim na problemática: dialética/entendimento, dialética/imaginação, dialética/matéria, dialética/tempo, dialética/negação.

\*

α) Para concluir: disse que Marx separa mas integrando à sua maneira crítica hegeliana da *Aufklärung* e da “superstição”. Disse também que as críticas marxianas da *Aufklärung* e da “superstição”<sup>(53)</sup> por um lado radicalizam



a negação, por outro reabilitam de certo modo tanto a *Aufklärung* como a “superstição”. Ou antes: é num mesmo movimento que há radicalização da crítica e justificação dos objetos dela. Isto implica também numa dupla relação, de mesmo tipo, para com a crítica hegeliana da *Aufklärung* e da “superstição”. — O resultado desse trabalho de “reescritura” das duas críticas são duas noções ausentes ou secundárias no hegelianismo, e que reaparecem com um novo sentido: a de *crítica* precisamente (retomando um termo kantiano, o marxismo se apresenta como uma nova crítica) — isto corresponde ou é o resultado do trabalho visando a *Aufklärung*; e a de *ideologia*, o que corresponde à reelaboração do lugar da “superstição”. Em termos da articulação do sistema hegeliano, esse duplo trabalho e resultado implicam numa espécie de junção da *Lógica* e da *Fenomenologia do Espírito*. O obscuro em Hegel, objeto da consciência natural na *Fenomenologia*, se mantém no contexto d’*O Capital*, o equivalente da *Lógica*. A “*Lógica*” de Marx é desenvolvida no seu momento final como *Fenomenologia*.

β) Da redefinição da relação com a matéria e com o tempo que opera a dialética marxiana, resulta uma dialética que no seu momento mais alto acolhe o devir e a *crise*. A crise é a contradição que “explode” e conduz o sistema “ao abismo”. A essa dialética — *negativa* — da *matéria suprimida* corresponderia em termos de articulação do sistema hegeliano um *deslocamento da Lógica até o nível da Enciclopédia, isto é, das ciências filosóficas reais*<sup>(54)</sup>.

γ) À limitação da razão pelo entendimento corresponde finalmente uma redistribuição *das relações entre as ciências filosóficas reais e as ciências positivas*. E o que daí nasce é simplesmente a possibilidade de uma nova *economia política*. Sem dúvida uma crítica da economia política, mas aqui se deve ressaltar a economia política mais do que a crítica. O contrário anteriormente.

Assim, o que a dialética marxiana modifica ou acrescenta em relação à dialética hegeliana é: *a crítica, a noção de ideologia, o chamado “materialismo”, a negatividade* (em sentido original) da dialética, e... *a economia política*. Esses resultados dão origem a uma nova articulação do saber<sup>(55)</sup>.

Haveria aí talvez um problema, a que já me referi em outro lugar. Por um lado, tendo a ver a dialética de Marx como limitada pelo entendimento, portanto como reabilitando de certo modo a identidade. Por outro lado, como

é o caso também entre os frankfurtianos, desenvolvo aqui a dialética de Marx como dialética negativa (incluindo a redefinição da negação da negação). As duas coisas são compatíveis? Aparentemente não, mas na realidade elas convergem. Uma dialética negativa, isto é, uma dialética que sob certo aspecto se mantém no nível da primeira negação mas em que ao mesmo tempo a segunda negação reconduz *necessariamente* ao ponto de partida — está mais próxima do entendimento do que a dialética especulativa. A dialética negativa tem uma relação mais imediata com o entendimento do que a dialética especulativa, precisamente porque só o nega uma vez, ou porque a segunda negação reconduz ao ponto de partida. Nesse sentido, a radicalização da negação é também reabilitação da identidade. Apesar das aparências em contrário, o meu tema do papel do entendimento se reconcilia com o tema de extração frankfurtiana da dialética negativa.

**Abstract:** The aim of this essay is to clarify the relation between Marx's and Hegel's views, analysing Marx "limited dialectic" in contrast with Hegel's dialectic and speculation. The differences are emphasized in the study of "understanding", "imagination", "time", "matter", and "negation".

**Keywords:** dialectic – Hegelianism – understanding – imagination – time – matter.

## Notas

(1) Ver Pressuposições e posição: dialética e significações obscuras (*Fausto 6, vol. II, sobretudo pp. 168-174.*).

(2) Marx escreve numa carta que o seu trabalho é ao mesmo tempo "a apresentação do sistema [da economia burguesa] e através da apresentação a crítica do sistema" (Cf. Marx 25, vol. XXIX, p. 550, carta de Marx a Lassalle de 22/2/58, e Marx 24, p. 85 (carta 29)).

(3) Cito outra vez um texto que já se encontra em *Fausto 6, vol. II, p. 168*: "Nesse ponto se mostra [de um modo] determinado como a forma dialética da apresentação

*só é correta, quando ela conhece os seus limites (Grenzen)" (Cf. Marx 23, p. 945, texto primitivo da Contribuição à Crítica da Economia Política — Marx 22, p. 253, grifado por RF).*

*(4) Trata-se da dialética que vai da circulação simples (seção I do livro I d'O Capital) até a intersversão da lei de apropriação da produção de mercadorias (seção VII do livro I).*

*(5) A noção de Hintergrund se encontra em Hegel, sobretudo no capítulo sobre "força e entendimento" da Fenomenologia do Espírito: "Essa essência verdadeira das coisas se determinou agora de tal modo que ela não é imediatamente para a consciência, mas que a consciência tem uma relação mediata com o interior (Innern), e enquanto entendimento, através desse termo médio que é o jogo de forças, ela olha para o verdadeiro fundo (Hintergrund) das coisas" (Cf. Hegel 11, p. 110 e Hegel 12, vol. 1, p. 119, grifado por RF). Trata-se da dialética do interior (das Innere), que começa com o mundo supra-sensível, termina com o mundo invertido (die verkehrte Welt), e conduz à infinidade. Há certamente elementos comuns entre esse movimento e o da intersversão das relações de apropriação n'O Capital, o conceito de Hintergrund sobretudo, designando um fundo que vai não só além do fenômeno mas da própria lei. (Como se sabe esse fundo se apresenta como se fosse a coisa em si, mas é a própria consciência (de si) que está por trás da cortina. Ver Hegel 11, p. 112, Hegel 12, pp. 120, 121 e Hegel 11, p. 129, Hegel 12, I, pp. 140, 141. Ver também o capítulo III, "o entendimento", segunda parte, "a consciência ou a gênese fenomenológica do conceito", parte do livro de Hyppolite 20, p. 116, sobretudo pp. 122 e segs.). Não é impossível que esse momento da Fenomenologia tenha sido um dos modelos — ou mesmo o modelo — da passagem ao Hintergrund n'O Capital. Entretanto, deixando de lado outras diferenças (por exemplo, o fato de que na Fenomenologia se trata de uma dialética da consciência, mas, como mostrei em outro lugar, na passagem correspondente d'O Capital a consciência de certo modo se põe) —, a diferença essencial parece ser a seguinte: no texto da Fenomenologia o finito se resolve em infinito, o entendimento finito em entendimento infinito (consciência de si). Em Marx é de certo modo o contrário: o movimento infinito do capital se resolve na finitude de um fundamento (negativo). — O movimento correspondente na Lógica é o final do "fenômeno" (ver Hegel 16, p. 150 e Hegel 15, p. 217: "relação do exterior e do interior"). Também aqui se volta a uma espécie de fundamento que é a coisa (Sache) — trata-se da segunda emergência da Sache — a partir da qual se passará à efetividade e à substância. No momento da intersversão n'O Capital também se vai a um fundamento substancial. Poder-se-ia acrescentar ainda que a Mani-*

*festação (Offenbarung, Manifestation), que caracteriza o momento seguinte da essência, é abertura do fundo da essência (ver a nota de Labarrière e Jarczyk in Hegel 15, p. 225, n. 106). A diferença em relação ao Capital é grande entretanto, e ela vai no sentido da diferença indicada para os textos da Fenomenologia. Na Lógica todos esses movimentos preparam o conceito, e nesse sentido toda ressurgência do fundamento ou do ser deve ser pensável na perspectiva do devir do conceito. N'O Capital, trata-se pelo contrário da resolução do "conceito" em fundamento. A mesma coisa para a passagem ao fenômeno e à existência através da condição (final da primeira seção da lógica da essência). Aí se tem sem dúvida um "ir ao abismo (ao fundado)" do próprio fundamento (ver Hegel 16, vol. II, p. 100 e Hegel 15, vol II, p. 142), e aí se encontra também uma espécie de ressurgência do devir (ver Hegel 16, vol. II, p. 98 e Hegel 15, vol II, p. 140), como também do ser como ser essencial. Mas na intersversão d'O Capital, o fundamento é suprimido em proveito de um fundamento (na realidade do primeiro fundamento), e o devir marca a ruptura (lógica) do conceito, não o (primeiro) devir da coisa (Sache) que conduzirá ao conceito.*

*(6) Sem dúvida, a quebra das coisas e a sua volta ao fundamento são literalmente temas hegelianos, mas elas valem para as coisas finitas: "As coisas finitas na sua variedade indiferente têm em consequência, em geral, como característica serem contraditórias em si mesmas, serem quebradas em si e voltarem ao seu fundamento" (Hegel 16, vol. II, p. 62 e Hegel 15, vol II, p. 86, grifado por Hegel). A novidade é que em Marx o finito é o próprio conceito. Por outro lado, no que se refere à intersversão, a ruptura tem um sentido diferente da do texto de Hegel (que corresponde à ruptura no que chamei de "movimento móvel", isto é, fora do tempo ou num tempo "reduzido"). Não se trata no caso de ruptura como destruição, mas sim de ruptura como revelação do "fundo". — Sobre a passagem ao conceito e à Idéia em Hegel, ver logo mais adiante.*

*(7) Anteriormente à intersversão, se o capital pode ser pensado como movimento-sujeito, ele pode ser pensado também como polaridade (nesse caso ele é lido a partir da lógica da essência). Com a ruptura, os extremos não são mais pólos, mas momentos de uma espécie de devir.*

*(8) Na medida em que o caminho do conceito em Hegel é também o caminho do fundamento (ver Hegel 16, vol. II, p. 226 e Hegel 15, vol II, p. 50) — os movimentos da Lógica indicados na nota 6 vão tanto na direção do fundamento como do conceito; e se o conceito é em Marx o capital, tem-se aqui na intersversão, enquanto queda no*

“Hintergrund”, uma espécie de conceito do conceito. Mas esse conceito não é ele mesmo conceito mas de novo fundamento.

(9) Chamei de “dialética exteriorizante” a que vai da interservação da lei de apropriação da produção de mercadorias (seção VII do livro I) até a seção VII do livro III (os rendimentos e as suas fontes).

(10) “A exteriorização (Veräusserlichung) da relação (de) capital na forma de capital a juro” (Marx 25, vol. XXV, III, p. 404; Marx 26).

(11) “Mas a igualdade e a desigualdade são a reflexão exteriorizada (entäusserte)” (Hegel 16, vol. II, p. 41 e Hegel 15, vol II, pp. 58-59, grifado por Hegel).

(12) A dualidade igualdade/desigualdade é, no interior da essência, o análogo da dualidade mesmo/outro (ipseidade/alteridade) na lógica do ser; esta última é uma dualidade externa, mesmo se ela comporta uma interiorização mas nos limites do ser. (Cf. Hegel 16, vol. II, pp. 32, 33 e Hegel 15, vol II, p. 47).

(13) Ver por exemplo Hegel 16, vol. II, p. 107 e Hegel 15, vol II, pp. 155, 156.

(14) Anteriormente (em texto não incluído nesse extrato), comparei a passagem à renda da terra com o movimento que vai da Idéia à filosofia da natureza. Aqui comparo o conjunto da exteriorização n'O Capital com a “saída” da Idéia.

(15) “Dialética mais alta”, expressão que é de Hegel (retomada por G. Lebrun em La Patience du Concept), designa em princípio a dialética do conceito. Aqui a utilizo em relação à Lógica em geral, em oposição às ciências reais.

(16) Como já observei (em texto não incluído nesse extrato), é claro que se poderia comparar o Capital com as ciências reais (sobretudo a Filosofia do Espírito) e não com a Lógica, mas, como disse também, esse paralelo não é “bom”, porque o problema só ganha força se se tentar definir as relações entre as duas dialéticas mais altas.

(17) “Como aqui uma parte da mais-valia não aparece ligada a relações sociais, mas a um elemento natural, a terra, a forma da alienação (Entfremdung) e da ossificação (Verknöcherung) recíprocas das diferentes partes da mais-valia se completa, a conexão interna se rompe definitivamente e a sua fonte é completamente recoberta (verschüttet), precisamente pela autonomização umas diante das outras das relações de produção ligadas aos diferentes elementos materiais do processo de produção” (Cf. Marx 25, vol. XXV, III, p. 838 e Marx 26, liv. III, t. III (VIII), p. 207). “A figura alienada (entfremdete) ao trabalho, autonomizada diante dele e com isto transfigu-

*rada das condições de trabalho, na qual portanto os meios de produção produzidos se transformam em capital e a terra em terra monopolizada, em propriedade fundiária, essa figura que pertence a um período determinado da história coincide por isso com a existência e a função dos meios de produção produzidos e a terra no processo de produção em geral” (Marx 25, vol. XXV, e Marx 26, liv. III, t. III (VIII), p. 202). — A exteriorização (Veräußerlichung) se sucede assim a alienação (Entfremdung). A distinguir da dualidade Entäußerung/Entfremdung utilizada respectivamente a propósito da primeira e da segunda formas do dinheiro. Vê-se que n’O Capital a exteriorização, termo que fora utilizado na obra de juventude, não é substituída pelo fetichismo, mas aparece como exteriorização objetiva do sistema de formas. Uma exteriorização que é uma primeira perda da forma conceitual do objeto (a tradução de Veräußerlichung ou mesmo de Entäußerung por “exteriorização” deixa escapar esse aspecto). — A alienação (Entfremdung), que é também objetiva mas só no sentido de que ela se enraíza no objeto, tem uma relação mais estreita com o fetichismo. O fetichismo é a configuração natural que tomam as relações sociais diante dos agentes. Estas são sociais-naturais na sua essência, naturais só na sua aparência. A alienação das formas descrita no final do livro III (é a esta “alienação” que me refiro) representa o fetichismo ou a fetichização do conjunto do sistema. Mas há fetichização relativamente a cada forma desde a circulação simples. — Finalmente, deve-se acrescentar que há n’O Capital um análogo não-antropológico da alienação dos agentes: precisamente a intersetividade da lei de apropriação, ou o que resulta dela. Ver sobre isto Fausto 6, I e II, passim.*

*(18) Em texto não incluído aqui.*

*(19) Em outro lugar, insisti sobre o fato de que, menos do que descobrir o núcleo racional da Lógica de Hegel, Marx descobriu o núcleo irracional do real (“a mercadoria tem sutilezas metafísicas” etc.) e que é da adequação das duas irracionalidades que nasce a revalorização da lógica hegeliana. A “mistificação” hegeliana se revela como mistificação das coisas e pelas coisas e por isso o verdadeiro discurso desmistificante passa a ser não o que recusa a mistificação, mas o que a reproduz e atravessa. Porém se se pode falar naquele contexto de “imaginário” e “mistificação”, é a rigor relativamente à lógica Aufklärer de que Marx era em parte tributário até os anos cinquenta. No caso da fórmula trinitária que temos agora em vista, trata-se propriamente de imaginação e “mistificação”, porque visando não mais a essência mas a aparência do sistema, embora se trate sempre de imaginação e “mistificação” objetivas, no sentido de que elas estão sempre inscritas — mas como aparência — no real.*

(20) *A dificuldade que se encontra para definir precisamente o lugar do fetichismo é ela mesma objetiva. Trata-se da dialética da aparência. A aparência é aparência da essência, e a essência da essência é aparecer. O objeto é essencialmente social-natural, e só aparentemente natural, mas faz parte da sua essência aparecer como natural.*

(21) *Na Fenomenologia do Espírito se encontra tanto o conceito de Entäußerung (exteriorização) como o de Entfremdung (alienação). O primeiro se situa sobretudo no final da obra, nos capítulos sobre a religião e o saber absoluto. O segundo principalmente no momento da cultura (Bildung) (o espírito: B) o espírito alienado a si mesmo: a cultura). (Ver a respeito Gauvin 7). O fato de que na Fenomenologia se trata em geral de alienação e exteriorização da consciência (ou da atividade) limita as possibilidades de uma comparação com O Capital, onde se trata de exteriorização e alienação do conceito. Não se tem n' O Capital um si em movimento que se exterioriza e coisifica, mas um conceito-movimento que se exterioriza e coisifica. Entretanto, a Fenomenologia do Espírito interessa por duas razões. Na medida em que os textos da Fenomenologia em que se encontra o termo Entäußerung são textos do final da obra, nos quais o saber absoluto está constituído ou às vésperas da sua constituição, eles remetem em geral precisamente à idéia de uma alienação do conceito (isto é verdade sobretudo para os textos do Saber Absoluto). Assim, mesmo se esses textos anunciam antes o início da Lógica, eles antecipam também a saída da Idéia na natureza e depois na história, e convergem assim com o final da Lógica. A relação da Fenomenologia do Espírito com a segunda exteriorização (alienação) — segundo aspecto — indico-a em seguida no texto.*

(22) *"A (...) própria consciência pura [da consciência que crê] está afetada por esta última perspectiva (Ansicht) [a perspectiva da coisa sensível RF]; como lhe falta o conceito, as diferenças do seu reino supra-sensível são uma série de figuras autônomas e seu movimento é um acontecimento, isto é, elas estão só na representação e têm nestas a modalidade do ser-sensível" (Hegel 11, p. 403 e Hegel 12, II, p. 117, grifado por RF). "(...) a essência da fé cai do pensamento na representação, e se torna um mundo supra-sensível que é essencialmente um outro da consciência de si" (Hegel 11, p. 379 e Hegel 12, II, p. 88, grifado por RF). Cf. a nota 74 de J. Hyppolite à p. 85 de Phénoménologie de l'Esprit: "[...] [a fé] se elevou do mundo sensível a um segundo mundo que está somente além do primeiro; mas ela transpõe imediatamente esse primeiro mundo no seu novo elemento. Razão pela qual Hegel diz que ela é representação, forma intermediária entre a efetividade sensível e o pensamento, elevação sem mediação verdadeira de uma a outra" (grifado pelo autor).*

(23) Cf. Hegel 11, p. 393 e Hegel 12, II, p. 105. No final do texto, a separação do finito e do infinito vai aparecer como característica tanto da fé como da Aufklärung.

(24) Talvez caiba aqui também uma referência a Leibniz, no sentido que se estabelece um caminho que permite passar do racional ao imaginário, ou do racional ao racional-imaginário.

(25) Ver Marx 25, vol. XXV, III, pp. 825-826 e Marx 26, liv. III, t. III (VIII), citado em Fausto 6, II, p. 205.

(26) Marx 25, vol. XXV, III, p. 822 e Marx 26, liv. III, t. III (VIII), p. 193, citado em Fausto 6, II, p. 204.

(27) Hegel 8, § 194. Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Zusatz, p. 352; 9, p. 609.

(28) Texto da primeira edição d'O Capital. Ver Dognin 4, pp. 56, 57.

(29) Nesse sentido a passagem de Hegel a Marx tem aparentemente alguma analogia com a articulação Platão/Aristóteles. Marx questiona a existência separada das formas não a existência delas nem mesmo a sua objetividade. Cf. Aristóteles: "(...) sem o universal não se pode chegar à ciência, mas a separação (τὸ κορίδζειν) do universal é a causa das dificuldades que se encontra a propósito das idéias" (Aristóteles 3, M, 10, 1086, b, 5; II, p. 789 e Aristóteles 2, II, p. 249). — Nesse sentido, eu modificaria um pouco ou pelo menos completaria o que escrevi sobre a dialética marxista e o argumento ontológico e através disto sobre a relação Hegel e Marx in Fausto 6, I, 3 (pp. 106, 107). Depois de mostrar o que há em comum entre a dialética e o argumento ontológico (a passagem da determinação à posição como análogo da existência), tentei distinguir a maneira hegeliana e a maneira marxiana de acolher o argumento ontológico. Insisti sobre o fato de que em Marx, apesar de se supor uma passagem da determinação à posição, se conserva a dualidade entre sujeito e objeto. A passagem se dá no objeto e o sujeito a reproduz. Ora, a dualidade subsiste em Hegel, e como vimos poder-se-ia afirmá-la até certo ponto mesmo no nível da idéia. Na realidade, a diferença não está nem na afirmação da existência das formas, o que significa a existência de uma certa ordem ideal ou de idealidade, nem na existência dual dessas formas, — não só em Marx mas também em Hegel elas estão no objeto e são reproduzidas pelo sujeito (esse "reproduzir" é afirmado quase literalmente por Hegel). A diferença está: 1) No fato de que se há de certo modo idealidade objetiva em Marx, trata-se de uma idealidade sem idéia. De fato, se o pressuposto da



Enciclopédia hegeliana é sempre a Idéia, no sentido de que todo o discurso deve ser pensado como um predicado do juízo de reflexão “a Idéia é...”, o pressuposto d’O Capital é sempre o capital (toda a apresentação d’O Capital a partir da circulação simples deve ser pensada como pertencente à região dos predicados do juízo de reflexão “o capital é...”). O capital é desde o início o pressuposto. Há assim uma idealidade mas finita e que nasce no processo histórico; 2) Em que precisamente, para Marx mas não para Hegel, a “idealidade” objetiva está necessariamente inscrita na matéria.

(30) Essas observações não questionam em princípio ou em geral a primeira tese sobre Feuerbach, considerada como descritiva de uma outra vertente do pensamento de Marx. Mas porque ela visa apenas um lado, ela é de qualquer forma estreita. Sobre a relação entre a teoria e a prática em Marx, ver o meu texto *Dialética marxista, historicismo, anti-historicismo*, in *Fausto 5*.

(31) Ver *Fausto 6, II, 4*, pp. 295-300.

(32) Como sempre, aqui discuto o tempo em Marx só na obra teórica em sentido estrito. Para o restante ver meu texto indicado na nota 30.

(33) A respeito do tempo em Hegel, a referência fundamental é evidentemente Arantes, P.E. 1, livro ao qual vou me referir amplamente em seguida.

(34) “(...) o tempo é o próprio conceito que é-aí (daseiendes)” (Hegel 11, p. 38 e Hegel 12, I, pp. 39-40). “O tempo é o negativo no mundo sensível. O pensamento é a mesma negatividade, mas é a forma mais íntima, a própria forma infinita em que se dissolve tudo o que existe em geral e, antes de tudo, o ser finito, a forma determinada. O tempo é, por certo, a ação corrosiva (das Korrosive) do negativo, mas o Espírito mesmo é igualmente isto [a saber] que ele dissolve todo conteúdo determinado” (Hegel 14, VIII, *Erstes Halbband 2*, die Vernunft in der Geschichte, p. 161, citado por Arantes 1, p. 133).

(35) “A filosofia é conceber atemporal, também do tempo e de todas as coisas em geral segundo a sua determinação eterna” (Hegel 8, II, *Naturphilosophie*, § 247, Zu. p. 26, referido por Arantes 1, p. 273). “O tempo é o próprio conceito que está lá e se representa à consciência como intuição vazia; por isso o espírito aparece necessariamente no tempo, e aparece no tempo enquanto ele não apreendeu seu conceito puro, isto é, enquanto não elimina (tilgt) o tempo” (Hegel 11, p. 558 e Hegel 12, II, p. 305, grifado por RF, citado por Arantes 1, p. 285). Ver também as observações de

*Arantes a respeito: "(...) há [em Hegel] o empenho em preservar os conceitos-chaves da dialética de toda tradução temporal" (Arantes 1, p. 272).*

(36) *A tentativa de pensar sem historicismo a relação presente entretanto em Hegel entre o conceito e o tempo é central no livro de P.E. Arantes. Nada caracteriza melhor a perspectiva do livro do que esse texto em que o autor se define em relação a La Patience du Concept-Essai sur le discours hégélien de Gérard Lebrun: "Para conceber a eternidade é preciso, sem dúvida, preservá-la de toda incidência de representações temporais, mas será que Hegel, convidando-nos a captar de maneira positiva seu conceito, não sugere que não percamos de vista sua relação com o conceito do tempo, e isso apesar da sua eternidade radical? A ambigüidade — ou pelo menos o convite a não negligenciar as nuances — não termina aí. [Em nota]: Não é essa a opinião de G. Lebrun, para quem a frase de Hegel — que pode ser lida no fim do parágrafo 258 da Enciclopédia — é totalmente unívoca: "a eternidade não tem nada a ver com o tempo; ou, antes, é errôneo confrontá-lo um ao outro, pois a eternidade é a dissolução da representação tempo" (Lebrun 21, p. 116, nota 17). "Sem dúvida — acrescenta Arantes — mas isso não impede procurar examinar mais de perto as condições de tal dissolução" (Arantes 1, p. 139, grifado por RF). É evidente que o exame dessas condições da dissolução introduz uma mediação que articula em descontinuidade embora, tempo e conceito. — Para o lado não anti-historicista (o que não quer dizer historicista) de Marx, ver o meu texto referido na nota 30.*

(37) *O equivalente do espírito absoluto seria o comunismo, mas este não seria pensável como discurso posto.*

(38) *Se se quiser, o tempo é ainda um pressuposto mediato, mais de uma mediatidade diferente da de Hegel. Em Hegel há de certo modo duas vezes uma dupla negação: na articulação global da filosofia do espírito e no interior da primeira negação. Em Marx só se tem esse último caso, isto é, a dupla negação no interior da teoria do "espírito objetivo".*

(39) *Cf. Hegel 8, III, Die Philosophie des Geistes, (1830), § 483, vol. X, p. 303, e Hegel 9, p. 281, grifado por RF.*

(40) *Na realidade, tanto em Hegel como em Marx, a contradição tem duplo estatuto. Poder-se-ia dizer: assim como há uma boa e uma má infinidade, há até certo ponto uma boa e uma má contradição (e não se trata aqui de uma contradição vulgar). Não só a oposição mas também a contradição não excluem num primeiro momento a permanência do objeto. Pelo contrário, só o objeto contraditório tem "vida". É pelo*

*domínio dos momentos contraditórios que o objeto é movimento. Mas no “momento” em que não domina mais suas determinações contraditórias, ele cai no Grund. A esse respeito ver sobretudo a observação 3 sobre a contradição in Hegel 16, vol. II, pp. 58 e segs. e Hegel 15, vol II, pp. 81 e segs.. Tratarei em detalhe, em outro lugar, da contradição hegeliana.*

(41) *Estamos aqui no plano do movimento móvel, isto é, do movimento que se faz no tempo e da teoria desse movimento temporal enquanto temporal. No plano do movimento imóvel, o capital cai numa espécie de devir que se instaura a partir da revelação de seu fundo (Hintergrund).*

(42) *“Aí se concluirá que só persistem as formas mais gerais, enquanto as mais determinadas devem desaparecer, se se mostram em inquieta vitalidade” (Hegel 14, VIII, Erstes Halbband 2, VG, p. 135, citado por Arantes 1, p. 163).*

(43) *Sobre a dialética do finito e do infinito em Hegel, ver Arantes 1, pp. 284-285, nota 58.*

(44) *“O princípio motor do conceito, enquanto [aquele que] não só dissolve (auflösend) mas também produz (hervorbringend) as particularizações do universal, eu chamo de dialética — dialética assim não no sentido de que ela dissolve, confunde, conduz aqui e ali um objeto, uma proposição etc. dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e só tem a ver com a dedução do seu contrário — uma maneira negativa, tal como aparece frequentemente também em Platão. Ela pode considerar como seu resultado final o contrário de uma representação, ou decidida como o ceticismo antigo, a contraditória daquela, ou de um modo mais terno, uma aproximação da verdade, meia-medida moderna. A dialética mais alta do conceito não consiste em produzir a determinação simplesmente como obstáculo e contrário, mas introduzir e conceber a partir dela o conteúdo e o resultado positivos, só através do que ela é desenvolvimento e progresso imanente. Esta dialética não é então fazer externo de um pensamento subjetivo, mas a própria alma do conteúdo [...] [...] aqui está o espírito na sua liberdade, o ponto mais alto da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se produz como mundo existente [...]” (Hegel 17, 7, § 31, pp. 84-85 e Hegel 13, p. 55; Hegel 10, pp. 34-35. Grifado por Hegel. O texto é referido em Lebrun 21, p. 332).*

(45) *Nesse texto se distinguem três “lados” do lógico (das Logische): “o abstrato ou que remete ao entendimento (verständige), o dialético ou negativamente-racional (negativ-vernünftige), e o especulativo ou positivamente-racional (positiv-vernün-*

ftige)" (Hegel 8, I, § 79, p. 168 e Hegel 9, I, p. 342). A correspondência entre estes três momentos e os livros da Lógica é problemática. Se o terceiro corresponde bem ao conceito, os dois primeiros parecem corresponder menos, respectivamente, ao ser e à essência do que a duas leituras do ser (a relação com a essência fica assim imprecisa). Deixando de lado o primeiro momento, o do entendimento, vejamos como Hegel define a dialética, e a especulação. "O momento dialético é o da própria auto-supressão de tais determinações finitas e sua passagem (Übergehen) no seus opostos" (Hegel 8, I (1830) § 81, p. 172 e Hegel 9 p.343). "Na sua determinidade própria a dialética é [...] a natureza própria, verdadeira das determinações de entendimento, das coisas (Dinge) e do finito em geral" (id., ibidem) "A dialética é a superação (Hinausgehen) imanente, na qual a unilateralidade e a limitação das determinações do entendimento se expõem como elas são, isto é, como sua negação. [...] O dialético constitui [...] a alma motriz da progressão científica, e ele é o princípio pelo qual, somente, uma conexão imanente e necessária vem ao conteúdo da ciência, assim como nele em geral reside a verdadeira elevação (Erhebung) acima do finito" (Hegel 8, I, (1830) § 81, pp 172-173 e Hegel 9, p. 344). Nas adições, lê-se ainda a propósito da dialética: "[...] o que está mais próximo [da verdade] é que o finito não está limitado simplesmente de fora, mas se suprime através da sua própria natureza, e através de si mesmo passa no seu contrário" (Hegel 8, I, (1830), § 81, Zu, p. 173, Hegel 9, p. 513, grifado por RF). "Nos tempos modernos, é sobretudo Kant quem rememorou a dialética e a restabeleceu na sua dignidade e isto pelo seu desenvolvimento (Durchführung) [...] das chamadas antinomias, nas quais não se trata de modo algum de um mero vaivém entre as razões nem de um simples fazer subjetivo, mas se trata antes de mostrar como toda determinação abstrata do entendimento tomada apenas como ela mesma se dá, se interverte (umschlägt) imediatamente no seu contrário" (Hegel 8, I, § 81, Zu, p. 174, e Hegel 9, p. 514, grifado por RF). "No que concerne à presença da dialética no mundo espiritual, mais precisamente no domínio do jurídico e da eticidade, basta aqui lembrar como segunda a experiência universal, o grau extremo (Äussert) de um estado ou de um agir costuma se intervir no seu contrário [...]" (Hegel 8, § 81, Hegel 9, p. 515, grifado por RF). — Ao dialético se opõe o especulativo: "O especulativo ou positivamente-racional apreende a unidade das determinações na sua oposição, o afirmativo que está contido na sua resolução e na sua passagem" (Hegel 8, idem, Hegel 9, p. 344, grifado por Hegel). — Na apresentação da sua tradução da Filosofia do Espírito, Bernard Bourgeois remete também, pelo menos como hipótese, a essa dualidade de leituras da dialética "mais alta" as variações que revela o texto final da Filosofia do Espírito nas suas três edições (as edições de 1817 e 1830, que nesse ponto convergem, estão

*mais próximas da idéia de uma dialética do conceito, a de 1827 está mais próxima do conceito como especulação*) (Ver Hegel 9, pp. 82-83, nota 34).

(46) Hegel, Marx e o finalismo — *Um último ponto seria a questão do finalismo. Porém ela não concerne especificamente à relação Capital/Lógica, mas à questão mais geral Marx/Hegel. Por outro lado, já me ocupei dela no que se refere a Marx (ver Fausto 6, II, 1 e Fausto 6, II, 2 apêndice 2, e A apresentação marxista da história: modelos in Fausto 5). Em todo caso, volto ao problema. — A questão prévia é a de saber se há “finalismo” em Marx e em Hegel, e se a resposta é positiva, de que finalismo se trata. Começemos por Hegel. A resposta é difícil. Arantes (1, p. 221) observa que certos textos vão na direção do finalismo e mesmo “agravam” o “modelo clássico” “de um providencial artesão divino”. E o autor cita esse texto, adendo ao parágrafo 209 da pequena Lógica: “Pode-se dizer nesse sentido que a providência divina (göttliche Vorsehung) perante o mundo e o seu processo se comporta como a astúcia absoluta. Deus deixa que os homens ajam com as suas paixões e interesses particulares, e o que se produz através disto é a realização das intenções dele, que são algo outro que não aquilo pelo que se empenhavam inicialmente, aqueles de que ele se serve no caso” (Hegel 8, I, § 209, Zu., p. 365 e Hegel 9, I, p. 614, grifado por Hegel, citado em Arantes 1, p. 221 nota). Num texto como este se tem aparentemente uma finalidade externa (observar entretanto que o parágrafo começa se referindo à razão e à sua astúcia não a Deus e à providência divina, introduzidos apenas por um “pode-se dizer”). Hegel interioriza entretanto a finalidade, e mais do que isto, ele a negativiza. No que se refere às coisas finitas isto significa que a finalidade de uma coisa é o seu “fim”: “A destinação (Bestimmung) das coisas finitas não é mais (nicht eine weitere) do que o seu fim (Ende) (Hegel 16, p. 117, citado em Arantes 1, p. 76. Cf. minhas observações em Fausto 6, apêndice 2, sobretudo p. 197). — De um modo geral, dir-se-ia que se tem a mesma coisa em Marx: a finalidade como “fim” da coisa, como finalidade negativa. De fato, no que se refere às formas históricas, porque é disto que se trata aqui, é um traço comum a Marx e a Hegel que cada forma é a negação da outra. (Sob esse aspecto e embora ele tenha assinalado o papel da negação, talvez se possa criticar no livro de Arantes uma acentuação excessiva do significado “acumulativo” da história. Como o autor assinala, a noção de “temporalidade acumulativa” vem de Althusser através de um texto de R. Debray. Pergunto-me se apesar da crítica à leitura althusseriana do hegelianismo — crítica cujo ponto mais alto é a citação do texto da Introdução à Filosofia da História: a “contemporaneidade não é sequer (gar kein) uma relação” (ver as referências em Arantes 1, p. 268) — o livro não introduz uma versão um pouco continuísta, mais acumulativa do*

que negativa, da história hegeliana.) Assim, em Hegel como em Marx, cada forma é a negação das outras. A diferença entre Hegel e Marx não está assim na natureza da relação entre as formas, mas no caráter da passagem de uma a outra. Entretanto, mesmo aí se começa por alguma coisa comum: a idéia de que há uma ruptura. (Ver a esse respeito, no plano lógico, sobretudo os textos da lógica da medida, em que se trata do tema clássico e muitas vezes banalizado do salto qualitativo. O entendimento reduz a mudança (Veränderung) a uma mera alteração (Änderung). Ver Hegel 16, p. 319 e Hegel 15, I, p. 347. "O processo em relações simplesmente indiferentes que não mudam a realidade específica precedente, ou ainda que não formam em geral nenhuma 'realidade específica' se interrompe de repente, e enquanto numa perspectiva quantitativa esse processo é prolongado da mesma maneira, uma relação específica aparece (tritt... ein) através de um salto" (Hegel 16, (1812), pp. 311-312 e Hegel 15, I, pp. 339-340)). Entretanto, pelo menos se esse esquema vale para a história, a diferença é evidente. No esquema hegeliano, a descontinuidade, real, se inscreve porém diretamente na continuidade. Assim, mesmo se o caráter inovador do processo histórico é distinguido claramente da monotonia do processo biológico, em ambos os casos a imagem do fruto que contém a semente funciona plenamente. A propósito da "impotência da vida", Hegel escreve: "[...] com [o germe] começa a planta: esta se desenvolve para produzi-lo. Mas é a impotência da vida [o fato de] que o germe é ao mesmo tempo começo e resultado do indivíduo — de que como ponto de partida e como resultado ele é diferente e no entanto o mesmo, produto de um indivíduo e começo de outro. Estes dois aspectos se separam (fallen...ausser-einander) nele da mesma maneira que a forma da simplicidade no germe [se separa] do processo de desenvolvimento da planta" (Hegel 14, VIII, Erstes Halbband 2, VG, p. 35, citado em Arantes 1, pp. 171-172, nota). A impotência reside aqui não no fato de que o germe seja resultado e começo (ou antes de que como começo ele continue no fruto que é o resultado), mas na identidade entre os dois indivíduos e na simplicidade da separação. Porque a propósito da história, da passagem de um povo a outro, reaparece a continuidade (embora descontínua) do fim e do começo enquanto fruto e germe: "O espírito popular determinado é apenas o indivíduo na marcha da história universal. A vida de cada povo faz amadurecer um fruto, pois sua atividade visa realizar seu princípio. Mas esse fruto não vai cair de novo no seu regaço, onde ele se engendrou, não lhe cabe usufruí-lo. Ao contrário, esse fruto se torna para ele uma bebida amarga. Ele não pode rejeitá-lo porque tem uma sede infinita disto, mas o preço dessa beberagem é a sua ruína mas (doch) ao mesmo tempo o advento (Aufgehen) de um novo princípio. O fruto torna-se de novo semente, mas semente de um outro povo, para levar este último ao amadurecimento" (Hegel 14, VIII, Erstes

*Halbband 2, VG, p. 50, citado em Arantes 1, p. 171). Uma frase um pouco anterior do mesmo texto diz que "a impotência da vida se manifesta no fato de que o começo e o resultado se separam" (ib.), mas isto significa apenas a ausência de acumulação. — Ora, em Marx se há continuidade e descontinuidade, a descontinuidade não se inscreve imediatamente na continuidade. E se se quiser introduzir a metáfora do fruto e do germe, ela deve funcionar assim: a planta se desenvolve, produz frutos, e depois os frutos e ela mesma apodrecem. Esse apodrecimento vai constituir um certo solo. Nesse solo, por um processo em que a contingência está posta e a necessidade pressuposta nasce, digamos, por geração espontânea, um novo germe. Isto para tomar como referência o que considero os melhores textos de Marx. Há textos continuísta, ou pelo menos ambíguos como o do prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política (ver a respeito Fausto 6, II, 1). Assim, o germe depende do fruto, mas ele não é o germe do fruto, mas um novo germe, e o apodrecimento do fruto, como a morte da planta, são apenas a condição necessária do processo. Deixo de lado a continuidade pressuposta que estabelece a história geral ou a história da exploração (ver a respeito A apresentação marxista da história: modelos, in Fausto 5). Vê-se que em geral tanto em Marx como em Hegel a forma anterior é a pressuposição da nova forma (o que nos dois casos supõe a morte daquela), mas em Marx é propriamente a morte da forma anterior que é a pressuposição da nova forma; enquanto que em Hegel a pressuposição é a rigor a própria forma anterior, a morte desta é mais do que uma pressuposição, ela é o nascimento da nova forma. — Entretanto, pode-se dizer que tanto em Hegel quanto em Marx há um deslizamento em direção a um finalismo positivo, e ao finalismo em geral. Em Hegel, a rigor só deveria haver finalidade negativa, mas pelo fato de que o fruto é o germe, a finalidade negativa se torna finalismo interno, e este às vezes se torna, como vimos, finalismo externo. Em Marx não há a rigor nem finalidade externa nem finalidade interna (há muito tempo utilizei esta formulação retomada — mal — por outros) positiva. Só deveria haver finalidade interna negativa (as formas tendem ao seu "fim", à sua morte); e contingência com necessidade pressuposta, entre o fim de uma forma e o nascimento de outra. Ocorre entretanto que pelo menos para o que seria a passagem do capitalismo ao comunismo (muito mais do que para a passagem ao capitalismo em que o lado da negação da necessidade, que lá é o da contingência, está mais ou menos bem marcada) a negação da necessidade que é aqui a liberdade "desliza" em necessidade. É que como assinalai (ver Introdução, Fausto 6, I), se o comunismo, tal como Marx o pensava, aparece como projeto, isto é, como "empreendimento" de liberdade na base de certas condições, tudo se passa como se a escolha desse caminho (que seria um caminho de liberdade) fosse inevitável. A liberdade (que nesse nível não seria ainda a plena*

*liberdade, mas a liberdade ainda afetada pelo seu contrário, o capitalismo) aparece de tal modo inscrita nas condições de sua realização que ela passa em outra coisa. De fato ela acaba se tornando "consciência da necessidade" (o que corresponde sem dúvida à liberdade no interior do espírito objetivo hegeliano, mas que em termos gerais, como assinalou alguém, remete mais ao espinosismo do que à dialética), — e daí, porque se trata de história e de uma conciliação final como resultado dessa história, ao avesso do espinosismo, o finalismo (interno). Um caso extremo, mas se trata de um outro modelo é o da Ideologia Alemã, texto antifinalista (e não só de "supressão" do finalismo), mas que por isso mesmo se interverte em finalista como tentei mostrar em A apresentação marxista da história:... in Fausto 5).*

(47) *A idéia de que a dialética de Marx deve ser caracterizada como uma dialética limitada, eu a obtive a partir de um texto, que já havia citado em Fausto 6, II, p. 168 (ver mais acima nota 3, Marx 21, p. 945, Marx 22 (versão primitiva), p.253). Também aqui os virtuosos do primeiro gênero de conhecimento — o conhecimento por ouvir dizer — se apressaram em retomar a fórmula.*

(48) *Por exemplo: "[...] costuma-se dizer que o entendimento não deve ir longe demais e [o que] há nisso de correto [é que] o entendimento não é sem dúvida alguma coisa de último, mas é antes finito, e mais precisamente, de um gênero tal, que impulsionado até o seu extremo, ele se interverte no seu oposto" (Hegel 8, I, (1830), § 80 Zu., p. 172, Hegel 9, I, p. 512).*

(49) *Considerarei como indicativo de um reencontro com o entendimento também o movimento de intersessão das relações de apropriação, na medida em que ele conduz ao Grund, porque o fundamento é antes da ordem do entendimento. Porém na medida em que há mais de uma leitura do Grund — ele é também razão e abismo, poder-se-ia perguntar: se esse movimento em direção ao Grund (sempre no plano do que chamei de movimento imóvel) nos conduz além do hegelianismo, esse além-Hegel iria mesmo no sentido do entendimento (o que significaria de algum modo revalorizar Kant ou talvez mesmo Leibniz), ou iria no sentido da leitura heideggeriana do princípio de razão (Satz von Grund)? (Cf. Heidegger: "As razões que qualificam o ser do homem como ligado ao destino (den Menschen als geschicklichen wesenhaft be-stimmen), provém do ser da razão (Wesen des Grundes). Por isso essas razões são abissais (diese Gründe ab-grundig)" (Heidegger 19, p. 186 e Heidegger 18, p. 106 — conservei a tradução — grifado por RF). "Acentuada da segunda maneira, entendido portanto como princípio que concerne o ser, o princípio de razão diz: ser e razão: o mesmo: ser: o abismo (der Ab-Grund). O princípio parece nos precipitar num abismo sem*



fundo (ins Bodenlose)" (Heidegger 19, p. 105 e Heidegger 18, p. 144, grifado por RF). Este ponto, que envolve o princípio de razão, parece de qualquer modo privilegiado para estudar o que separa Marx de Heidegger. Como em Heidegger, a passagem ao Grund em Marx — se a minha leitura é correta — constitui uma transgressão do domínio do discurso tradicional, representado em Marx, mas em parte também em Heidegger, por Hegel. Entretanto a passagem em Marx não conduz do ente ao ser, nem é desvelamento, embora o termo possa ser utilizado a propósito de Marx, mas com outra conotação. Afinal, a que se passa no texto de Marx? A qualquer coisa que representa a unidade do conceito e da essência. Do ponto de vista heideggeriano, esta unidade é evidentemente ôntica e não ontológica. Porém ela não é, como já vimos, de natureza antropológica, nem representa uma simples volta à essência como fundamento. Nesse sentido a noção de "ser" não estaria fora de contexto. Empregando o termo num sentido em parte ontológico, mas não necessariamente heideggeriano — o ser como o que é primeiro e fundamental — em parte hegeliano, porque remetendo a uma certa imediatidade, poder-se-ia dizer que se alcança aqui o ser do modo de produção capitalista. De fato o Grund ou antes o Hintergrund por um lado contém a unidade das determinações conceituais anteriores — o fundamento substancial, o trabalho, é reposto, mas também o conceito, o capital, se repõe como riqueza apropriada — por outro lado ele "desvela" a imediatidade do sistema — os agentes são postos como classes e mesmo o vivido da alienação da riqueza encontra aí a sua posição. Nesse sentido, o Hintergrund é a unidade do ser, do fundamento — portanto da essência — e do conceito, um pouco a Idéia hegeliana, mas como "fundo" e ser do objeto.

(50) Isto não significa que a perspectiva de Marx seja sem mais a do espírito objetivo hegeliano. Vemos que, em Hegel, o espírito objetivo (como o espírito subjetivo) tem como sujeito pressuposto a idéia. A apresentação do modo de produção capitalista em Marx tem como pressuposto o capital. Neste sentido, a dialética de Marx é dialética da imanência — do espírito objetivo — diante de uma dialética que é, malgré elle, da transcendência. Há entretanto alguma coisa — assinalada só em passant — que vai no sentido contrário. No plano do espírito objetivo, a liberdade é em Hegel apenas consciência da necessidade. Ora, a idéia marxiana da liberdade (a julgar pelos "melhores" textos) não segue aqui a lógica do espírito objetivo mas a do espírito absoluto. A liberdade é salto para além da necessidade. A passagem à idéia é o equivalente do salto da pré-história para o interior da história. Marx reincorpora assim a lógica do conceito como lógica trans-histórica — mas na história. A transcendência não se torna imanência mas transcendência imanente. Só que o salto à

*liberdade não faz parte do discurso posto: assim o espírito absoluto hegeliano enquanto reino da liberdade não é eliminado mas é "negado", torna-se pressuposto (lido do interior da época capitalista).*

(51) *Aqui talvez se deva retomar o tema do "misticismo" hegeliano. Vemos que, na obra de juventude de Marx, a crítica do "misticismo" hegeliano — ver a Crítica do Direito Político de Hegel — é ilusória e pré-dialética, porque o "místico" recobre em parte a dialética (cf. o conceito de capital) que Marx descobrirá mais tarde. Porém Marx volta a empregar criticamente os termos "místico" e "mistificação" (cf. o prefácio à segunda edição d'O Capital) a propósito de um "lado" da dialética de Hegel. Sobre esse ponto se poderia observar: é o próprio Hegel quem afirma a coincidência entre o "místico" e aquilo que ele considera como racional. Creio que vale a pena fazer uma longa citação: "Relativamente à significação do especulativo se deve mencionar ainda que se pode entender por isto o que outrora, sobretudo, em conexão com a consciência religiosa e o seu conteúdo, se costumava designar como o místico (das Mystiche). Quando hoje se fala do místico, isto é considerado (gilt) em geral como equivalente de misterioso e inconcebível, e este misterioso e inconcebível é então, segundo a diversidade da cultura e da mentalidade [...] considerado por um como o que há de autêntico e de verdadeiro, mas pelo outro como o que pertence à superstição e à ilusão. A esse respeito, pode-se inicialmente observar que o místico é sem dúvida algo misterioso, mas somente para o entendimento, e isto simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto que o místico (enquanto equivalente do especulativo) é a unidade concreta daquelas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiras na sua separação e oposição. Se então aquelas que reconhecem o místico como o verdadeiro se satisfazem com [a idéia de] que ele é coisa alguma de misterioso, só se exprime nisso da parte deles que o pensamento só tem para eles igualmente a significação da posição abstrata da identidade, e que, por isso, para chegar à verdade, se deveria renunciar ao pensamento, ou como também se costuma dizer, se deveria aprisionar a razão. Ora, como vimos, o pensamento abstrato de entendimento é tão pouco algo firme e último que ele se mostra antes como a supressão constante dele mesmo, e como a interversão no seu oposto, enquanto que o racional enquanto tal consiste precisamente em conter em si os opostos como momentos ideais. Tudo o que é racional pode assim ser caracterizado como místico, com o que entretanto só se diz que ele vai além do entendimento, e de modo nenhum que ele em suma deveria ser considerado inacessível e inconcebível para o pensamento" (Hegel 8, I, (1830), § 82, Zu., pp. 178-179 e Hegel 9, pp. 517-518, grifos de RF, salvo o primeiro). Hegel dá*

assim ao “místico” um sentido positivo, entendendo-o como o não “verständige”, o que não é da ordem do entendimento, e não como o não vernünftige, o irracional. O “místico” é o conceitual. O Marx da maturidade por um lado reabilita o “místico” como determinação do objeto (a mercadoria é sensível-supra-sensível, tem caprichos metafísicos e teológicos etc), por outro lado ele conserva — em relação a Hegel e à obra de juventude — a identidade do “místico” e do especulativo, mas para fazer a crítica. Em que sentido vai essa crítica? Ela não vai contra o fato de que o “misticismo” se opõe em geral ao entendimento — este é o lado positivo —, mas contra o caráter dessa negação: a negação do entendimento que o “misticismo” opera é negação “abstrata” — ou antes unilateral, porque falta o movimento inverso que vem do entendimento — e por isso desliza no não-vernünftig, no irracional. Mas como vimos esta razão em nome da qual se faz a crítica não é mais a razão hegeliana. — Já que me estou referindo aos “lugares comuns” de Marx a respeito da dialética de Hegel, observo que a idéia de que ele põe de cabeça para cima a dialética de Hegel — ver o prefácio à segunda edição d’O Capital — vale tanto quanto a descrição do chamado “materialismo histórico” em termos de infra e de superestrutura. A pretensa virada da dialética hegeliana é, como já vimos, antes inscrição da idealidade na materialidade, e não ato de pôr a materialidade sobre as suas pernas. No mais, o tema da dialética de ponta-cabeça é uma fórmula geral muito imprecisa que recobre o conjunto dos movimentos que tentei desenvolver nesse texto.

(52) Não se “fecha” no sentido de que não há passagem a uma totalização no registro puramente ideal. Mas na medida em que o “sistema” de Marx retorna mais diretamente ao ser e à essência, é o de Marx e não o de Hegel que se “fecha”. A mesma ambigüidade se encontra na noção de “fechamento” da história.

(53) Como se mostra em partes anteriores desse trabalho, não incluídas aqui, o análogo da crítica hegeliana da superstição em Marx é a crítica da economia pré-clássica, sobretudo a crítica do mercantilismo e do “sistema monetário”. — Essas conclusões finais ultrapassam, em certo ponto, o que foi possível transcrever aqui do texto original desse trabalho. Mas me pareceu melhor não simplificá-las.

(54) A fórmula generaliza a idéia de que o espírito absoluto se situa no nível do espírito objetivo.

(55) Ver a respeito o meu Dialética marxista, historicismo, anti-historicismo in Fausto 6.

## Bibliografia

1. Arantes, P. E. *Hegel — A ordem do tempo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Polis, 1981.
2. Aristóteles. *Aristotle metaphysics*. Tradução de H. Tredennick, Cambridge, Massachussets, Harvard Un. Press, 1947.
3. \_\_\_\_\_. *Metaphysique*. Tradução francesa de J. Tricot. Paris, Vrin, 1974.
4. Dognin, P.D. *Les "Sentiers escarpés" de Karl Marx*. Paris, Ed. du Cerf, 1977.
5. Fausto, R. *Marx, Lógica, História*. Tese de livre-docência, FFLCH-USP, São Paulo, 1989. Texto parcialmente Publicado em Dascal, M. (org.). *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. São Paulo, Perspectiva, 1989.
6. \_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política: Investigação para uma Reconstituição do Sentido da Dialética*, vol. I e II. São Paulo, Brasiliense, 1983-87.
7. Gauvin, J. *Entfremdung et Enttäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit*. In *Archives de Philosophie*, t. XXV, cad. III-IV, julho-dezembro. Paris, 1962.
8. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt, Surkhamp, 1970.
9. \_\_\_\_\_. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques; I. Science de la Logique*. Tradução de B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1970.
10. \_\_\_\_\_. *Hegel's philosophy of right*. Oxford University Press, 1980.
11. \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, F. Meiner, 1952.
12. \_\_\_\_\_. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Tradução francesa de Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
13. \_\_\_\_\_. *Principes de la Philosophie du droit*. Paris, Gallimard, 1949.
14. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Edição de George Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1923.
15. \_\_\_\_\_. *Science de la logique*. Tradução francesa de P.-J. Labanière e G. Janziyk. vol. II: *La Doctrine de l'essence*. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

16. \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Wesen*. In: *Sämtliche Werke*. Edição de George Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1923.
17. \_\_\_\_\_. *Werke*. Frankfurt, Surkhamp, 1970.
18. Heidegger. *Le Principe de raison*. Tradução francesa de A. Préau, prefácio de Jean Beaufret. Paris, Gallimard, 1962.
19. \_\_\_\_\_. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, Günther Neske, 1957.
20. Hyppolite. *Gênese et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne.
21. Lebrun, G. *La patience du concept*. Paris, Gallimard, 1972.
22. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Tradução francesa de M. Husson e G. Badia. Paris, Ed. Sociales.
23. \_\_\_\_\_. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, s/d.
24. \_\_\_\_\_. *Lettres sur le capital*. Tradução francesa de G. Badia, J. Chabbut e P. Meier. Paris, Ed. Sociales, 1964.
25. \_\_\_\_\_. *Werke*. Vol XXV, *Das Kapital*. Berlim, Dietz, s/d.
26. \_\_\_\_\_. *Le Capital*. Paris, Ed. Sociales, s/d.