

DIALÉTICA E MÉTODO NA INTRODUÇÃO AOS *GRUNDRISSE*

Cláudio Gontijo

RESUMO

Este artigo procura examinar, ainda que de forma sintética, a *Introdução aos Grundrisse*, cotejando-a não apenas com outros textos de Marx, mas também com Hegel, de forma a esclarecer alguns dos aspectos essenciais da dialética marxista. Em particular, discute-se a dicotomia método de pesquisa x método de exposição; a *differentia specifica* da dialética hegeliano marxista em relação à lógica aristotélica; a questão da forma e conteúdo; as relações entre entendimento e razão dialética e entre o silogismo formal e o silogismo dialético; a crítica marxista do idealismo hegeliano; as razões pelas quais “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macado”; assim como as limitações da *Introdução aos Grundrisse*, face outras dimensões da dialética marxista.

Palavras Chave: método marxista; dialética materialista.

ABSTRACT

This article examines, although in a synthetic fashion, the *Introduction to the Grundrisse*, comparing it not only with other texts of Marx, but also with Hegel, in order to clarify some essential aspects of Marxist dialectics. In particular, it discusses the dichotomy method of inquiry x method of exposition; the *differentia specifica* of Marxian Hegelian dialectic in relation to Aristotelian logic; the question of form and content; the relationship between understanding and dialectic reason and between formal syllogism and dialectic syllogism; the Marxian critique of Hegelian idealism; the reasons why "the anatomy of man is a key to the anatomy of the ape"; as well as the limitations of the *Introduction to the Grundrisse* in the face of other dimensions of Marxist dialectics.

Keywords: Marxian method; materialistic dialectics.

Classificação JEL: B14 - History of Economic Thought through – Socialist; Marxist; 1925; B41 - Economic Methodology; B51 – Current Heterodox Approaches.

DIALÉTICA E MÉTODO NA INTRODUÇÃO AOS *GRUNDRISSE*

Cláudio Gontijo

1. Introdução

Embora a *Introdução aos Grundrisse* (IG, Marx, 1857, p. 116-125) seja citada com frequência, De Paula (2010, p. 89) parece correto ao afirmar que “[n]ão são muitas as tentativas de leitura circunstanciada, passo a passo, e compreensiva” do mesmo, destacando-se, entre as poucas exceções, além do seu próprio texto, o trabalho de Miriam Limoeiro (1977), o Prefácio e o Capítulo I do livro de Hiroshi Uchida (1988) e o Capítulo 5 do livro de Jesus Ranieri (2011). Esta escassez de comentários, por si só, justificaria o presente artigo, que procura discutir, ainda que de forma sintética, a IG, cotejando-a não apenas com outros textos de Marx, mas também com Hegel, de forma a esclarecer alguns dos aspectos essenciais da dialética marxista. Todavia, mais do que isto, ele procura superar algumas das aparentes deficiências dos textos assinalados, a começar pelo de Limoeiro, que faz uma leitura althusseriana da IG, centrada na separação formalista entre o conceito e o real, de difícil sustentação. Quanto ao artigo de De Paula, apesar de enriquecedor do ponto de vista da discussão das relações entre a IG e os economistas burgueses anteriores e contemporâneos de Marx, faz poucas referências à tradição filosófica, inclusive hegeliana, que subjaz ao texto marxista. Já os textos de Uchida apresentam muitos problemas, a começar pela correspondência que estabelece entre a IG e a doutrina hegeliana do Conceito; o julgamento que faz da *Lógica* de Hegel a partir dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, obra da juventude de Marx, que, conforme demonstra Giannotti (1966), ainda não supera o idealismo; a comparação externa entre a perspectiva marxista e a de Smith e Ricardo; a contraposição que faz entre o “método analítico” de Hegel e o caminho da pesquisa de Marx; entre outros. Finalmente, o trabalho de Ranieri, além de abordar apenas parte da IG, embora de forma sugestiva, apresenta certa ambigüidade no que diz respeito à relação entre o universal, o particular e o singular, ao significado do concreto e da abstração, assim como da relação entre a realidade do capital e o seu conceito. Apesar de ser de grande interesse a discussão pormenorizada desses textos, a mesma faria com que o presente ensaio ultrapassasse, em muito, os seus limites, de modo que será deixada para outra oportunidade.

Este artigo desdobra-se em oito seções, além da presente Introdução. Na seção 2 discute-se a dicotomia método de pesquisa x método de exposição, levantada por Marx logo no início da parte 2 da IG (p. 116). Na seção seguinte, discute-se a *differentia specifica* da dialética hegeliano marxista em relação à lógica aristotélica, questão que surge na Parte 1 da IG (p. 104). A discussão sobre forma e conteúdo, que também emerge na mesma Parte 1 (p. 106), é levada ao cabo na seção 4. Já a seção seguinte aborda as relações entre entendimento e razão dialética, esclarecedora da Parte 2 da EG. Já a questão do silogismo formal, que também aparece na Parte 1 (p. 105) e Parte 2 (p. 108), é discutida na seção 6, enquanto a crítica marxista do idealismo hegeliano, tratado na Parte 3 (p. 117 – 120) é abordada na seção seguinte. A seção 8 discute porque “a anatomia do homem é a chave da anatomia do maço” (IG, p. 120 – 122), enquanto que a seção final apresenta as limitações da IG, em face de outras dimensões da dialética marxista que não foram nela endereçadas.

2. O Método da Pesquisa Versus o Método da Exposição

Talvez o que primeiro aspecto que salta à vista, quando se inicia a leitura da seção sobre o método da Economia Política da IG (p. 116), é que, segundo Marx, seja qual for a categoria aparentemente concreta pela qual se começa o estudo dessa ciência, necessariamente se cai num caminho (método) que conduz ao mais simples, abstrato e fundamental. Se, por exemplo, começássemos pela população, diz Marx, “teríamos uma representação caótica do todo”, mas, “através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples” (idem). Este, na verdade, teria sido

o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia. Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários Estados, etc.; mas terminam sempre por descobrir, por meio da análise, certo número de relações gerais abstratas que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor, etc. (ibidem).

Esta trajetória inescapável da **pesquisa científica**, que “tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima” (Marx, 1867, Liv. I, p. 20),¹ surge da necessidade da razão, que, conforme salienta Kant (1787, p. 183), procura “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento”. Em outras palavras, para qualquer proposição, “o raciocínio tem de procurar o fundamento das premissas e, portanto, das premissas das premissas, num processo sistemático que tem de prosseguir até que não existam mais premissas a serem fundamentadas” (Gontijo, 2008, p. 24).² Este “princípio peculiar da razão” (Kant), se justifica pelo fato de que, como mostra Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139b, 31-32), a ciência é demonstrativa, visto que “o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar” e “o raciocínio é um argumento que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras” (*Tópicos*, I, 1, 100a, 25-26). Segue-se, pois, que “toda proposição científica deve ser demonstrada” (Gontijo, idem), tendo, assim, de “ser extraída, através de raciocínio dedutivo, das premissas que a fundamentam” (ibidem).

Em outras palavras, uma vez tendo chegado aos fundamentos, torna-se necessário empreender a viagem de retorno, realizando a **exposição** (*Darstellung*), cujo método, considerado por Marx (IG, p. 116) como o “método cientificamente correto”,³ precisa ser distinguido “formalmente do **método de pesquisa**” (Marx, 1867, Liv. I, p. 20). Assim, por exemplo, após termos chegado, pela pesquisa que se iniciou pela população, às determinações mais simples, “teríamos de fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas”.

A exposição, entretanto, parece encerrar um contra censo, na medida em que “as últimas premissas, sobre as quais se ergue todo o edifício da ciência (...) também são proposições, que, por sua vez, precisariam ser demonstradas para que satisfaçam os requerimentos da cientificidade” (Gontijo, 2008, p. 24). Porém, para demonstrá-las requer-se outras premissas, as quais, por sua vez, também têm de se fundamentar em outras premissas, formando uma regressão infinita em que o problema seria sempre indefinidamente postergado, mas nunca resolvido.

É certo que Aristóteles solucionou a dificuldade ao afirmar serem “necessárias as premissas todas do conhecimento científico” (Pereira, 2000, p. 129), inclusive as premissas primeiras, de caráter indemonstrável. Isso ficaria claro nos *Elementos de Geometria* de Euclides, que “ter-se-ão inspirado da doutrina aristotélica da ciência, segundo os *Analíticos*, e darão aos princípios de geometria um tratamento intimamente aparentado à teoria aristotélica dos princípios da ciência” (Pereira, 2000, p. 60). De fato,

os *Elementos* são construídos a partir de definições, postulados e “noções comuns” (axiomas), que representam as premissas primeiras, que servem de base para a demonstração de todas as proposições, que se derivam umas das outras, em grau de complexidade crescente. Tanto os postulados quanto os axiomas são proposições necessárias, ou seja, verdades evidentes em si mesmas, que se auto fundamentam. (Gontijo, 2008, p. 27).

¹ De Paula (2010, p. 96) confunde a abstração, produto da pesquisa, com a representação, forma de pensamento não conceitual (veja-se a seção 3).

² Como diz Kant (1787, p. 13), “nas coisas em si mesmas, a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado, e mediante tal a completude da série das condições”.

³ Preferiu-se o termo “correto”, como na tradução para o espanhol de José Arico, Miguel Murmis e Pedro Scarón do que o termo “exato” da tradução de Giannotti e Malagodi para o português.

No entanto, se a forma da ciência como “sistema de proposições demonstradas formalmente, estando, pois, sujeita ao **princípio da sistematicidade**” (Gontijo, 2008, p. 20) se tornou translúcida com os *Elementos* de Euclides, também com essa obra ficaram patentes as dificuldades a serem enfrentadas pelas ciências da natureza. Para começar, o mundo da *phýsis*, que, para os filósofos gregos, abrangia a natureza e, em certa medida, o homem, está marcado pela mudança⁴ e pela accidentalidade, enquanto a ciência, conforme reza Aristóteles, além de ser dedutiva, e, portanto, imutável, é ciência do necessário, de modo que não há ciência do acidente (*Metafísica*, E, 2, 1027a, 19-20; K, 8, 1064b, 17-19; 30-31). De mais a mais, por ser dedutiva, a verdade científica depende de premissas primeiras, cuja veracidade também precisa ser provada, não sendo aceitável qualquer formulação indutiva, por resultar em mera “uniões aptitudinais [ou seja, contingentes] dos fenômenos”, como já mostrara Duns Scott (1265-1308),⁵ muito antes, pois, de Karl Popper com seu exemplo do cisne negro. Tudo indica, portanto, que, no âmbito da *phýsis*, não se poderia recorrer a premissas necessárias, como no caso dos axiomas da geometria, de modo que se tornaria inescapável a perspectiva kantiana de que “[e]nquanto a razão se mantiver na experiência, sempre vai encontrar condições cada vez mais remotas, mas nunca algo incondicionado” (Höffe, 2004, p. 34).

Ocorre que a *Darstellung* marxista, ao se basear nos fundamentos encontrados pela pesquisa, não se assenta em axiomas, mas deita raízes, ainda que remotas, na dialética de Platão, para o qual as Idéias se colocam acima do plano dos fenômenos, guardando “a verdadeira razão de ser do sensível” (Reale, 1991, p. 143), visto que “o sensível só se explica com a dimensão supra-sensível, o corruptível com o ser incorruptível, o móvel com o imóvel, o relativo com o Absoluto, o múltiplo com o uno” (idem, p. 145). Nesta perspectiva, o pensamento segue um movimento ascendente (**synagoge**, *República*, VI, 511, *Fedro*, 265 d), a partir das idéias mais “próximas do sensível”, em busca de suas condições e das condições dessas condições.

até o não-hipotético, até alcançar (o princípio) o bem. Procede do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o princípio de cada coisa, e depois o princípio dos princípios. (...). O procedimento da **synagoge** (no *Fedro*, 265, e 266 b) indica a capacidade de discernir um traço comum que unifique coisas ou aspectos diversos. (...) Nesse caso, a investigação torna-se um progredir (Paviani, 2001, p. 55-6).

Mas, uma vez tendo alcançado as “realidades supremas e primeiras”, a dialética platônica assume um movimento descendente (**diairesis**), de retorno aos fenômenos sensíveis, através de uma cadeia de raciocínios articulados de forma necessária, em uma “uma reconstrução das idéias sem recorrer à experiência” (idem, p. 56).

Apesar das suas críticas à teoria platônica das Idéias, paradoxalmente, a mesma concepção se encontra em Aristóteles, que também sustenta que a ciência da natureza

se desdobra em uma cadeia de demonstrações necessárias, partindo das premissas primeiras, ou seja, dos princípios incondicionados, alcançados através da **synagoge**. Esta, por sua vez, segue o caminho inverso: parte dos sensíveis (Aristóteles, *Metafísica*, Z, 3, 1029b, p. 3-8), que são as coisas “mais conhecidas para nós” em busca das suas causas, isto é, das “coisas mais universais”, “mais afastadas”, que, em relação à inteligibilidade última do objeto, são “anteriores e mais conhecidas em absoluto” (Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 2, 71b, 29-72a, p. 25). Tendo-se, então, alcançado as premissas primeiras, expõe-se, através da **diairesis**, a ordem do “real e do verdadeiro saber”, fundamentando-se, por meio de

⁴ Conforme assinala Heráclito (apud Plutarco, *De E apud Delphos*, 8, p. 388 E) em passagem famosa, “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo (...), nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança [ela se] dispersa e [se] reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) [se] compõe e [se] dispersa, aproxima-se e afasta-se”

⁵ Veja-se Losee, 1979, p. 50-51.

demonstrações que nelas se baseiam, a explicação dos fenômenos, por elas condicionados (Gontijo, 2013, p. 4)

Essa estrutura da ciência, que se viu, como toda filosofia, obscurecida pelo monopólio do pensamento da Igreja, imposto pelo édito de Juliano de 538, foi reintroduzida por Grossatesta (1168-1253), que chamou o movimento ascendente de **método da resolução** e o movimento descendente de **método da composição** (veja-se Crombie, 1959, p. 20-30 e Losee, 1979, p. 43). Tendo, a partir de então, composto a doutrina aristotélica que se difundiu na Europa Ocidental, serviu de fundamento à física de Newton, que, na *Ótica* (1704, p. 56 -7), esclarece que, na “filosofia natural”

a investigação das coisas difíceis pelo método de análise deve sempre preceder o método da composição. Esta análise consiste em fazer experimentos e observações, e em traçar conclusões gerais deles por indução (...). Por essa maneira de análise, podemos proceder (...) dos efeitos a suas causas, e de causas particulares a causas mais gerais, até que o argumento termine no mais geral. (...) [E] a síntese consiste em assumir as causas descobertas e estabelecidas como princípios, e por elas explicar os fenômenos que procedem delas, e provar as explicações.

Com efeito, os *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural* estão, à maneira dos *Princípios* de Euclides, construídos de forma dedutiva, a partir de definições (Newton, 1686, p. 5-8), três “princípios matemáticos da filosofia natural” (idem, p. 14-15) e outros quatro “princípios”, necessários para se deduzir o “sistema de mundo” (p. 17). Não foi sem motivo, pois, que Hegel, identificando a base epistemológica da solução newtoniana do desafio grego, sustenta que as premissas primeiras são necessárias, como quer Aristóteles, mas não por axiomáticas, mas por que exigidas pela lógica do sistema científico que sustentam e do qual, na verdade, resultam. Destarte, o pensamento científico surge como um círculo (Figura 1), em que, como na *Fenomenologia do Espírito* (1807), o sujeito do conhecimento parte do sensível como certeza imediata para descobrir, através da reflexão, os fundamentos primeiros do saber absoluto, realizando, então, através da *Darstellung* do sistema científico, a viagem de retorno ao sensível, concebido agora como **realidade efetiva** (*Wirklichkeit*), ou seja, como conjunto de fenômenos explicados cientificamente.

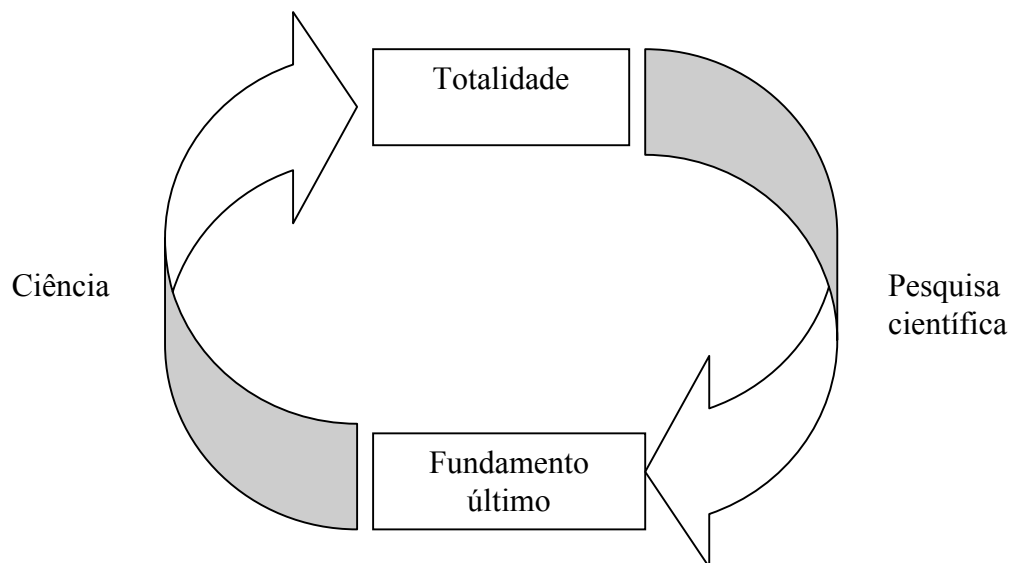


Figura 1: O Círculo da Pesquisa e da Exposição da Ciência

3. Do Geral Abstrato ao Universal Concreto

Um dos aspectos que chama a atenção na Introdução aos *Grundrisse* (p. 116) é a recusa de Marx de começar a exposição científica pela população, sob o argumento de que se trata de uma “abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem”, que, do mesmo modo, “são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc.”, e que, finalmente, o capital “sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada”. Afinal, essas assertivas parecem subverter o sentido dos conceitos de real e concreto, assim como contradizer o próprio materialismo marxista, pois a população é definitivamente algo concreto, real e imediato, podendo até ser mensurada, inclusive em sua estratificação por classes sociais.

Segundo Aristóteles, o **abstrato** é o **geral**, que se forma a partir da abstração do que há de comum, quer nos indivíduos existentes, quer entre conceitos similares, permitindo obter conceitos sempre mais gerais e, desse modo, construir a **árvore de Pórfiro**. De fato, como Porfírio (233 - 304) mostra no *Isagoge*, considerando-se o que há de comum entre os indivíduos, obtém-se o conceito de homem, ou espécie humana; abstraindo-se, então, da **diferença específica** entre os homens e os outros animais, obtém-se o gênero imediato, animal, e assim sucessivamente, até se chegar ao conceito do **ser em geral**, irreduzível a nenhum outro.

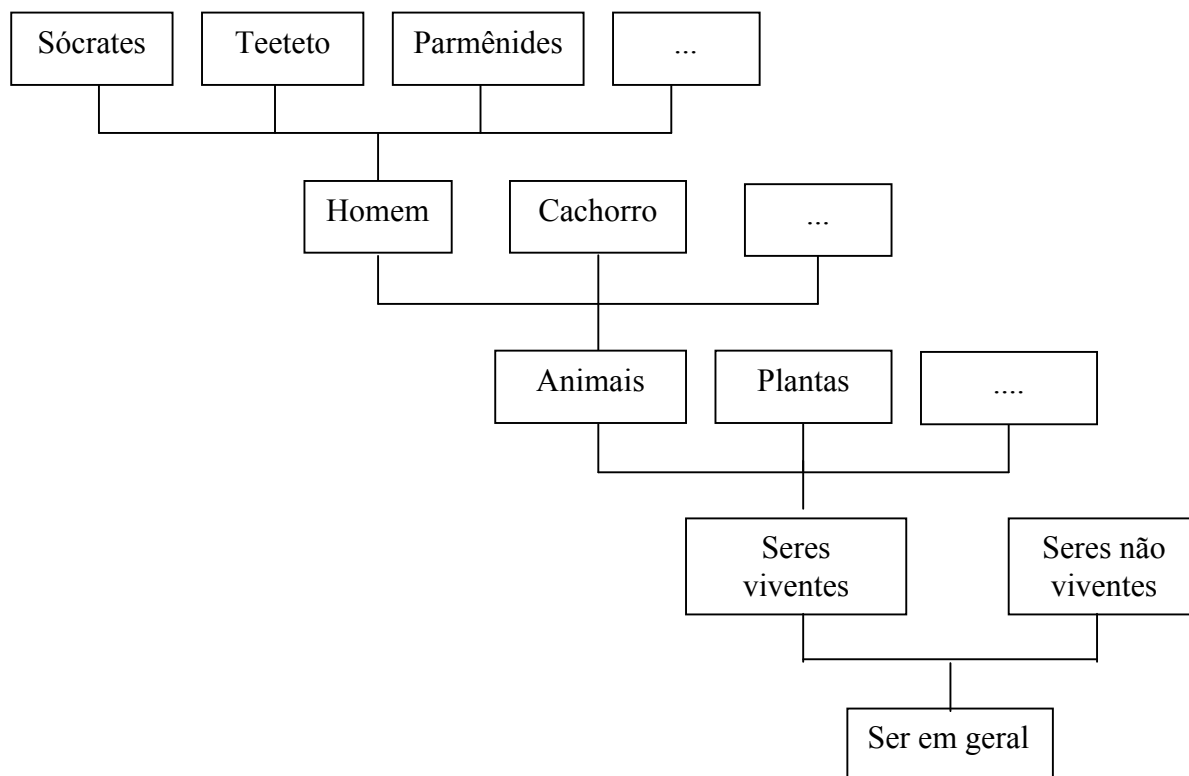


Figura 1. A Árvore Porfiriana

Nessa formulação, a lógica, conforme sustenta Ilyenkov (1960, Cap. 1), atravessou os séculos, tendo presidido à controvérsia entre o realismo e o nominalismo na Idade Média, à oposição entre a carne e o espírito da Igreja medieval e mesmo à contraposição entre o empirismo e o racionalismo no período moderno, passando por Kant e pelo positivismo, para desembocar no pensamento filosófico contemporâneo. NO entanto, em que pese essa tradição, esta lógica abstrata, que caminha de níveis mais concretos para níveis mais gerais e abstratos por eliminação de determinações particulares ou, inversamente, de níveis mais elevados de abstração para níveis mais concretos, através da adição de diferenças específicas, descendo ou escalando a árvore porfiriana, difere radicalmente da lógica marxista hegeliana, de natureza concreta. O motivo é que, conforme esclarece Hegel (1812, p. 99), “[a] existência significa um **ser determinado**”, e, como toda

determinação é uma particularidade, a supressão da particularidade significa eliminar o caráter concreto e real da categoria assim constituída.

E, ao examinar o conceito de ser em geral, base fundamental da árvore porfiriana, Hegel (1812, p. 99) afirma que, em sua imediatez, este ser

é igual somente a si mesmo e tampouco é desigual frente a outro; não tem nenhuma diferença (...). É a pura indeterminação e o puro vazio. Não há **nada** nele que se possa intuir (...). Tampouco há nada nele que se possa pensar, ou melhor, este é igualmente um pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é na realidade o **nada**, nada mais nem nada menos que o nada.⁶

Em outras palavras, o **geral** e, por via de consequência, todas as categorias da lógica formal, são **abstrações** sem existência concreta nem realidade efetiva; são “vazios de sentido”; “não são nada”, como aponta Marx. Trata-se, assim, meramente, de “uma noção abstratamente geral ou **representação** (*Vorstellung*), uma forma de conhecimento empírico, de um estágio sensual da consciência” (Ilyenkov, 1960, Cap. 1, p. 14).⁷ Aliás, o próprio Aristóteles reconhecia que o conceito geral, não existe, pois apenas indivíduos singulares ou coisas singulares têm existência concreta. Desse modo, as categorias gerais, ou seja, os universais, seriam apenas qualidades comuns dos indivíduos e das coisas individuais. A mesma perspectiva encontra-se também em Kant (1787, apud Lukács, 1922, p. 143), para quem “[o] ser não é manifestamente um predicado real, isto é, o conceito de qualquer coisa que se possa juntar ao conceito de uma coisa”.

Em contraposição, conforme aponta Hegel (1812, p. 99), se a existência significa um **ser determinado**, “sua determinação é uma determinação **existente**, uma **qualidade**” e “[p]or meio de sua qualidade, **algo** está frente a algum **outro**, é **mutável** e **finito**, determinado”. E por ser a existência “um ser determinado, um ser concreto”, nele “se abrem em seguida múltiplas determinações, diferentes relações de seus momentos” (idem, p. 100), de modo que, como assegura Marx (IG, p. 116), “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações; portanto, unidade do diverso”.

Não é por outro motivo que Marx nega “a existência da produção em geral, pela afirmação de que toda produção é historicamente condicionada” (De Paula, 2010, p. 95):

Quando se trata, pois, de produção, trata-se da produção em um grau determinado do desenvolvimento social, da produção dos indivíduos sociais. Por isso, poderia parecer que, ao falar da produção em geral, seria preciso que seguir o processo de desenvolvimento e suas diferentes fases, quer declarar que o primeiro momento que se trata de **uma** determinada época histórica, da produção burguesa moderna, por exemplo (...). Mas todas as épocas da produção têm certas características comuns, certas determinações comuns. A **produção em geral** é uma abstração, mas uma abstração que tem um sentido,⁸ na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição (Marx, IG, p. 104)

Em outras palavras, embora o conceito de produção em geral seja útil, na medida em que nos poupa a repetição, trata-se de uma **abstração**, de **algo que não existe**, pois, “quando se trata (...) de produção, trata-se [sempre] de produção em um grau determinado do desenvolvimento social”, da produção socialmente determinada, dependente, portanto, do modo de produção. Pela mesma

⁶ O próprio Kant (1787, p. 175) o reconhece, quando afirma que o objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente [– como o ser em geral –] é = nada, isto é, um conceito sem objeto”.

⁷ Grifo nosso. *Vorstellung* significa, literalmente, o que se está diante de. Para Hegel, representa a primeira elaboração da percepção do objeto (intuição), mas ainda sem ser processada de forma lógica, através de conceitos.

⁸ Na tradução de Giannotti e Edgar Malagodi, consta “abstração razoável”, o que parece inadequado. Preferiu-se, pois, a tradução para o espanhol de José Arico, Miguel Murmis e Pedro Scarón, conforme a edição dos *Grundrisse* de 1971 da *Siglo Vientiuno*.

razão, sem considerar as suas determinações – as classes sociais –, “a população é abstração”, da mesma forma que as classes sócias “são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam”.

4. Forma e Conteúdo

Mas “[s]e não existe uma produção em geral” (Marx, IG, p. 105), tampouco a produção é apenas uma produção particular; antes, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de determinada forma da sociedade” (idem, p. 106).⁹ Em outras palavras, o que existe não é a produção em geral, que é uma abstração vazia, mas um **modo de produção**, uma forma social concreta de produção. Assim como o socialismo primitivo, o escravismo e o capitalismo, também o capitalismo é uma forma concreta de existência da sociedade, um modo particular de produzir. Logicamente, isso significa que, ao contrário do que sustenta a lógica formal, que “abstrai de todo conteúdo do conhecimento (seja puro ou empírico) e se ocupa apenas com a forma do pensamento” (Kant, 1787, p. 101), de modo que é fixa e independente do conteúdo, que, dado de fora, a preenche a partir da experiência, é a forma que determina o conteúdo concreto, a essência existente. Nessa concepção, Marx segue novamente a Platão, para quem a forma é a idéia, que, como no caso de um ovo de um pato, em que “há um princípio de ordem que faz com que daquele ovo se desenvolvam sempre patos”, “a forma determina o que a coisa é e com ela vai desenvolver-se” (Cirne Lima, 1997a, p. 44).

Uma vez mais, a mesma concepção se encontra em Hegel (1812, p. 395), segundo o qual “[a] essência tem uma forma e determinações de tal forma”, de modo que a forma “é **o que põe e determina**” (idem, p. 396). Não obstante, “na ciência, o conteúdo encontra-se essencialmente ligado à forma” (Hegel, 1820, p. 3), ou melhor, “o conteúdo (...) tem uma forma e uma matéria que lhe pertencem e lhe são essenciais; ele constitui a unidade de ambas” (idem, 1812, p. 401). Em vez, portanto, de estar separada do conteúdo, determinando a matéria do exterior, como quer a lógica aristotélica, “o que se considera, numa primeira reflexão ordinária, como conteúdo, separado da forma, na realidade não pode estar sem forma, indeterminado em si (...), senão que, pelo contrário, tem uma forma em si mesmo, e que somente através dessa tem animação e conteúdo” (ibidem, p. 37).

Isto permite, portanto, identificar a forma do método das ciências da natureza e do homem, que, conforme demonstra Hegel na *Ciência da Lógica*, segue o desdobrar-se da razão dialética, constituindo um discurso lógico (*logos*), cujo conteúdo é o do próprio pensamento racional, “em seu desenvolvimento necessário” (Hegel, 1812, p. 31). Ao examinar a linguagem, no *Prefácio à Segunda Edição*, Hegel mostra como, nessa démarche, se vão revelar as determinações do pensamento – as categorias –, estabelecendo a identidade e a diferença no interior do próprio pensamento. Para exemplificar, Hegel toma a categoria mais abstrata e geral do pensamento, que encerra, como gérmen, “todo o desenvolvimento” ulterior do pensamento racional: o ser. Conforme visto na seção 2, o ser indeterminado está, paradoxalmente, determinado pelo nada, ou seja, tem o nada como seu conteúdo. A solução desta “contradição”, ou seja, dessa identidade entre o ser e o nada, encontra-se no vir a ser (*devenir*), em que ambos, o ser e o nada, estão presentes: o nada somente se torna ser e o ser se torna nada em razão dessa identidade fundamental entre ambos.¹⁰

Por outro lado, o vir a ser, o nascer e o perecer, como já haviam considerado os filósofos gregos, são determinações da realidade existente, dos seres concretos, que, como tais, são dados da experiência sensível. Assim, se é a forma lógica que permite ao pensamento conceber a realidade sensível (conteúdo ou matéria), que por ele é penetrada, esta forma não é a do sujeito, que a impõe à realidade, como no pensamento formal, particularmente em Kant, mas da própria realidade, de modo que há coincidência entre a forma do pensamento que concebe e a forma do ser da realidade concreta.

⁹ Como afirmam Marx e Engels (1845-46, p. 19), o que os indivíduos são coincide “com sua produção, tanto com **o que** produzem como o modo **como** produzem”.

Finalmente, registre-se que esta forma determinada do ser, ou seja, o ser determinado, é o produto do conteúdo do ser em geral (o nada), sem o qual seria o ser em geral, indeterminado. O conteúdo, portanto, é que determina a forma, de modo que há uma dupla relação entre forma e conteúdo. Se é a forma que determina o ser, de modo que o ser determinado é uma forma de ser e, portanto, o seu conteúdo, essa forma, por sua vez, nasce do próprio movimento do conteúdo do ser, que se desdobra numa forma de ser. O conteúdo, assim, determina a forma que, por sua vez, determina o conteúdo, de modo que ambas se determinam mutuamente.¹¹

Não se pode definir a dialética, portanto, como método que se aplica a todo o conteúdo, ou seja, sem conteúdo, visto que “no conhecimento dialético, não se tem preparadas formas lógicas que são aplicadas indiferentemente a qualquer conteúdo, uma vez que o conhecimento do conteúdo depende dessas formas” (Vaz, 1982, cad. 4, p. 15). A dialética, portanto, é a lógica do conteúdo, que lhe dá forma, que, por sua vez, o determina, de modo que “[o] método dialético só pode ser entendido se o descobrirmos num conteúdo no qual ele já esteja presente o estruturando de forma imanente” (idem, p. 29). Assim, “é o próprio conteúdo que explicita a sua logicidade interna” (p. 15).

Sumarizando nas palavras de Kojève (1947, p. 422), “o pensamento lógico que se supõe verdadeiro, o conceito que se supõe adequado apenas revela ou descreve o Ser tal como ele *é* ou tal como ele *existe*, sem nada retirar, sem modificá-lo em nada. A estrutura do pensamento é, portanto, determinada pela estrutura do Ser que ela revela”. Nesse sentido, “[o] conhecimento científico se faz ou se entrega sem reservas, sem idéias pré concebidas nem segundas intenções à vida e ao movimento dialético do real” (idem, p. 424); “é o próprio real que se revela pelo conhecimento que fala e que, assim, se torna objeto conhecido que tem como complemento necessário o sujeito cognoscente” (ibidem).

5. Entendimento *versus* Razão Dialética

Ao rejeitar o universal abstrato em favor da lógica concreta, Hegel e Marx também abandonam as categorias do entendimento (*Verstand*), definido por Kant (1787, p. 102) como a faculdade das regras formais do pensamento. Uma vez que as suas categorias são formas abstratas, vazias, o entendimento depende da experiência sensível para dar-lhe o conteúdo, sem o qual elas não dizem nada. Além disso, visto que são construídas abstraindo-se os elementos comuns na diversidade do sensível, pode-se dizer, com Vaz (1982, cad. 4, p. 3), que o pensamento analítico, próprio do entendimento, “desamarra o que está amarrado na experiência, ligado, e reduz tudo a uma classificação de conceitos; transforma aquilo que aparentemente é um caos da nossa experiência numa série ordenada de conceitos”, produzindo, portanto, o universal abstrato.

Quanto à razão, embora Kant (1787, p. 181) a conceba como “a faculdade das regras do entendimento sob princípios”, é melhor defini-la como a faculdade de raciocinar segundo o princípio da necessidade,¹² o que, aliás, é admitido pelo próprio Kant (idem, p. 178-9), quando afirma que “em nossa razão se impõe “a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos em benefício do entendimento”. Mas, além de reconhecer o caráter necessário da razão, Kant afirma que a mesma não se atém aos limites da experiência, a qual transcende e supera,¹³ por ter como princípio “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento [baseado, portanto, na realidade sensível] o incondicionado” (p. 183), de forma que, “se o condicionado é dado [no mundo empírico], é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a unidade total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (idem). Assim,

¹¹ Nesse sentido, “o conteúdo, no sentido dialético, são as coisas tais como são pensadas na sua complexidade, através das oposições que essa complexidade manifesta” (Vaz, 1982, vol. 4, p. 25).

¹² Na definição de Aristóteles (Tópicos, I, 1, 100a, 25-26), “o raciocínio é um argumento que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”.

¹³ A relação entre necessidade e razão na concepção de Kant pode ser derivada da sua discussão dos princípios, que são “conhecimentos universais *a priori*” (Kant, 1787, p. 180), como os “axiomas da matemática (por exemplo, entre dois pontos pode haver só uma linha reta)”. Em outras palavras, o necessário corresponde ao universal *a priori* kantiano.

tende a razão “a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, a um **todo absoluto**” (p. 192), isto é, à totalidade das condições.

Ocorre, porém, que, ainda segundo Kant, a razão falha ao procurar essa totalidade, pois “a totalidade absoluta dos fenômenos é **somente uma idéia [vazia]**”, ou seja, “um conceito necessário ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente” (1787, p. 192), de modo que, “visto que jamais podemos projetar na imagem uma tal totalidade, permanece ela um **problema sem solução**” (idem). Pior do que isso, ao estender-se além dos limites da experiência, a razão se depara com proposições dogmáticas **pseudo racionais**, cada uma das quais “não somente é uma contradição em si mesma, mas encontra na própria natureza da razão condições da sua necessidade, só que infelizmente a asserção do contrário possui seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários” (Kant, idem, p. 220-1). Das contradições, então, que a razão se enreda ao tentar conceber racionalmente a realidade em si mesma, Kant concluiu que esse conhecimento, ou seja, o conhecimento da **coisa em si** permanece como um ideal irrealizável da razão, de modo que o único que pode ser conhecido são os **fenômenos**, apreendidos através das formas lógicas do entendimento. Não há, pois, conhecimento inteiramente objetivo, pois as leis do fenômeno não correspondem às das coisas em si mesmas, pois são impostas pelo sujeito, que enquadra os fenômenos segundo as suas formas lógicas de natureza subjetiva.

Em lugar, contudo, de recuar diante da dialeticidade da razão, como o fez Kant, Hegel vai erguê-la como princípio constitutivo do método, que se identifica com a lógica da própria realidade. Tomando as categorias do entendimento, que é o pensamento “que abstrai e, portanto, separa e que insiste em suas separações”, comportando-se, assim, como o *intelecto humano comum*, que “faz prevalecer sua maneira de ver, segundo a qual a verdade teria por base a realidade sensível” (Hegel, 1912, p. 43),¹⁴ a razão “resolve no nada as determinações do intelecto” e “cria o universal e nele compreende o particular” (idem, p. 29). Na verdade, das próprias categorias do entendimento emergiriam contradições, que o pensamento procura superar através da reflexão, determinando e dividindo o concreto imediato. Contudo, “tal reflexão deve também *superar* suas determinações *divisórias* e, antes de tudo, tem de *relacioná-las* mutuamente” (p. 43-4), o que significa que o entendimento se transforma em razão, pois “essa relação de reflexão pertence, em si, à razão” (p. 44). Em outras palavras, a razão, que é dialética, ou seja, negadora, identifica as contradições entre os conceitos fixos do entendimento, rompe, através da crítica, a rigidez de suas determinações fixas. Mais do que isso, na medida em que, além de dialética, também é positiva (ou seja, construtora), a razão, ao relacionar as particularidades das categorias do intelecto, as resolve na universalidade dos conceitos.

Esta diferenciação entre entendimento e razão dialética, apesar de não ter sido mencionada explicitamente por Marx na IG, subjaz aos comentários que faz à análise que os economistas de seu tempo, centrados nas categorias do entendimento, realizavam das relações entre produção, distribuição, troca e consumo. Segundo estes economistas,

na produção, os membros da sociedade apropriam-se [produzem, moldam] dos produtos da natureza para as necessidades humanas; a distribuição determina a proporção dos produtos de que o indivíduo participa; a troca fornece-lhe os produtos particulares em que queira converter a quantia que lhe coube pela distribuição; finalmente no consumo, os produtos convertem-se em objetos de desfrute, de apropriação individual. A produção cria os objetos que correspondem às necessidades (*Bedürfnissen*); a distribuição os reparte de acordo com as leis sociais; a troca reparte de novo o que já está distribuído segundo a necessidade individual, e finalmente, no consumo, o produto desaparece do movimento social, convertendo-se em objeto e servidor da necessidade individual satisfazendo-a no desfrute (IG, p. 107).

¹⁴ “O intelecto determina e mantém firmemente as determinações” (Hegel, 1812, p. 29).

Apesar de apontar a correção dessas considerações, Marx (idem) ressalva que o encadeamento que manifestam “é superficial”, visto que, em primeiro lugar, se a produção é diretamente consumo de meios de produção e de força de trabalho, o consumo fora o de insumos “é também imediatamente produção” (p. 109), por reproduzir a força de trabalho. Segue-se, pois, que a produção é “imediatamente consumo; o consumo é, imediatamente, produção”, de modo que “[c]ada qual é imediatamente seu contrário”. Mais do que isso, “opera-se um movimento mediador entre ambos”, pois “[a] produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto”, e, igualmente, “o consumo é também mediador da produção ao criar para os produtos o sujeito, para o qual são produtos” (idem). Em outras palavras, ao se analisar os conceitos de produção e consumo, próprios do entendimento, verifica-se que se tem uma contradição, pois ambos são, simultaneamente, diferentes e idênticos, de modo que “cada qual é imediatamente seu contrário”. Por outro lado,

[a] articulação da distribuição é inteiramente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que diz respeito ao objeto, podendo apenas ser distribuído o resultado da produção, mas também no que diz respeito à forma, pois o modo preciso de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, isto é, determina de que forma o produtor participará na produção (IG, p. 112).

Assim, embora também a produção e a distribuição sejam diferentes, não estão separadas como quer o pensamento analítico, pois o “modo preciso de participação na produção determina as formas particulares da distribuição”. No capitalismo, por exemplo, “um indivíduo que participe na produção por meio do trabalho assalariado, participa na repartição dos produtos, resultado da produção, na forma de salário” (idem, p. 112), cabendo aos proprietários dos meios de produção o fruto do trabalho excedente, de forma que é a posição no processo produtivo que determina a participação do indivíduo no resultado da produção. Finalmente, “a própria circulação é somente um momento determinado da troca, ou ainda, é a troca considerada em sua totalidade” (p. 115). E, por sua vez, “na medida em que a **troca** é momento mediador entre a produção e a distribuição determinada por ela e o consumo, na medida em que, entretanto, este último aparece como momento da produção, a troca é também manifestamente incluída como um momento da produção” (idem).

Conclui-se, então, que “uma [forma] determinada da produção determina, pois, [formas] determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como **relações determinadas destes diferentes fatores entre si**” (ibidem). Articulam-se, assim, a produção, a distribuição, a troca e o consumo, categorias identificadas pelo entendimento, que, por se manter no âmbito do abstrato formal, não consegue resolver as contradições que surgem ao se analisá-las. Mais do que isso, ao se manter ao nível do geral abstrato, negligenciando o concreto, não discute as próprias pressuposições dessas categorias, que, no caso da Economia, dizem respeito à história. Assim, ao tomarem como dadas as formas econômicas existentes, sem examinar sua gênese histórica, e se aterem às características gerais da produção – que são eternas – terminam por eternizar essas formas historicamente condicionadas.

6. Do Silogismo Formal ao Silogismo Dialético

A rejeição da lógica formal, que, conforme o testemunho de Kant (1787, p. 9), permanecera intocada desde Aristóteles, e, com a mesma, as categorias do entendimento, também significa o rompimento com o silogismo aristotélico, de forma que a dialética hegeliano marxista promove verdadeira “ruptura epistemológica”, para utilizar o conceito forjado por Gastón Bachelar.¹⁵

¹⁵ Inspirado em Bachelar, Althusser (1967) sustenta a tese, de grande apelo, de que Marx teria realizado verdadeira revolução teórica, na medida em que “fundamenta sobre um novo elemento seu pensamento teórico liberado do antigo elemento: o da filosofia hegeliana e furbachiana” (p. 37). Embora, como se verá na seção 7, Marx tenha efetivamente “invertido” a filosofia de Hegel, pelo que se pode concluir de todo este texto, o método em que baseia sua obra,

De saída, saliente-se que o silogismo aristotélico não serve para “construir cadeias de raciocínios que demonstram proposições de forma inequívoca” (Gontijo, 2008, p. 20), como requer a ciência. Segundo o mesmo, à premissa maior (“os homens são mortais”), que expressa a universalidade abstrata, se justapõe a premissa menor (“Sócrates é homem”), que apresenta a particularidade, possibilitando a conclusão (“Sócrates é mortal”), em que o singular se conecta ao geral pela mediação do particular. Como instrumento do pensamento, ele é, pois, forma abstrata que se aplica a todo raciocínio, de modo que a veracidade da conclusão depende inteiramente da veracidade das premissas, o que significa, pois, que a verdade permanece pressuposta desde o início, não sendo objeto de demonstração. Mais do que isto, tampouco há derivação propriamente dita, pois o termo médio (a premissa menor) não se deduz da premissa maior, de modo que a conexão entre seus termos não é necessária, deixando de satisfazer, assim, o princípio da necessidade. Em outras palavras, o silogismo garante, no máximo, um discurso coerente, nunca necessário e demonstrativo, não servindo, pois, nem para verdade nem, portanto, para a ciência, até porque, como sustenta o próprio Aristóteles (*Retórica*, I, 7, 1364b 9), “como se dispõe a ciência, assim também o verdadeiro”.

De mais a mais, o reducionismo produzido pelo silogismo formal, que explica o fenômeno pela sua redução à essência, à lei geral, ao princípio abstrato, “reduz o singular ao universal abstrato e cria dois pólos entre os quais não há mediação: o individual [singular] abstrato, de um lado; o universal abstrato, de outro” (Kosík, 1963, p. 27), ou seja, o fenômeno, embora resulte classificado formalmente, incluído em categorias genéricas, permanece sem explicação. Como consequência, torna-se um veículo tautológico, que apenas serve para indicar o que há de comum entre o singular e o universal, já conhecido de antemão. É isto, na verdade, o que Marx (IG, p. 108) aponta, quando, ao examinar a relação entre produção, distribuição, troca e consumo segundo a visão dos economistas de sua época, diz que elas formam “um silogismo correto: a produção é a generalidade; distribuição e troca, a particularidade; consumo, a individualidade expressa pela conclusão”. Haveria, pois, no mesmo, “um encadeamento”, mas o mesmo seria “superficial”, por expressar mera tautologia. Em contraposição, pela lógica hegeliano marxista, o particular se gesta pela particularização necessária do universal concreto, que se singulariza no indivíduo, formando o silogismo dialético, veículo de constituição da explicação científica, em lugar de tautologias superficiais. Como esclarece Ilyenkov (1960, Cap. 1, p. 14), na construção hegeliana (e marxista) os conceitos “expressam não apenas o geral, mas o geral que contém os particulares, abrangendo-os em sua unidade”.

Neste sentido, quando, conforme visto na seção 4, a razão penetra no domínio do entendimento, dissolvendo as separações (abstrações) por ele produzidas, o universal que emerge do próprio movimento lógico dessa dissolução racional contém em si o particular. Destarte, o processo de exposição a partir do universal concreto se dá pela sua particularização, surgindo, assim, o particular como um desdobramento do mesmo, em lugar de algo que, além da determinação comum, genérica, se diferencia do universal por uma particularidade que vem de fora (a diferença específica), como quer a lógica formal. O singular, deste modo, é o mesmo universal tornado concreto não somente em razão de suas particularidades, mas de sua individualidade, ou seja, de suas conexões singulares com a totalidade. Em outras palavras, ao se considerar algo singular, não se pode tomá-lo isoladamente como quer o pensamento analítico, mas há que se considerar necessariamente todo o complexo de relações em que o universal concreto está particularizado e singularizado. Na verdade, o universal somente existe no singular, que resulta da particularização do universal, ou, de forma que, como afirma Kojève (1947, p. 477) “a individualidade é uma síntese do particular com o universal”.

Não é, pois, sem razão que Marx (IG, p. 105) pondera que “[s]e não existe uma produção em geral, também não pode haver produção geral. A produção é sempre um ramo **particular** da produção – por exemplo, a agricultura, a pecuária, a manufatura, etc., – ou ela é **totalidade**”. Mais do que isso, “a produção também não é apenas uma produção particular, mas é sempre, ao contrário,

particularmente *O Capital*, está embebido na dialética hegeliana, que, deste modo, efetivamente contribuiu para a ruptura cristalizada em *O Capital*.

certo corpo social, sujeito social, que exerce sua atividade numa totalidade maior ou menor de ramos da produção”, ou seja, está articulada de determinada maneira específica à totalidade e, como tal, é produção singular.

7. Da Dialética Idealista dos Conceitos à Reprodução Ideal do Concreto

Embora possa parecer, a partir do exposto nas seções anteriores, que o método marxista seja derivado direta e linearmente de Hegel, devem ser assinaladas importantes diferenças entre os dois, mesmo tomando-se em conta que o ponto de partida marxista “é nitidamente – ainda que desde os inícios em termos críticos – a filosofia hegeliana” (Lukács, 1971a p. 11). É claro que, para o marxismo vulgar, essas diferenças são evidentes e gritantes, na medida em que o método hegeliano estaria, segundo o jargão popular, de cabeça para baixo – enquanto Marx partiria do material para o ideal, Hegel caminharia no sentido oposto.

Para o estudioso, contudo, o assunto parecerá mais difícil, não apenas porque, conforme demonstrado extensivamente, muitas das formulações marxistas são bem próximas das hegelianas, mas em razão do método de pesquisa e o método da exposição científica constituírem um círculo que não possui pressupostos externos, na medida em que se pressupõem mutuamente. Se, portanto, a dialética de Hegel possui um caráter esférico (ou circular), segue-se que sua inversão não deve produzir qualquer resultado aparente, pois, afinal, numa esfera com gravidade própria como o sistema hegeliano de ciência não há em cima nem em baixo. De mais a mais, a identificação das semelhanças e diferenças entre as duas esbarra, em grande medida, na diversidade dos objetos, de modo que não se torna claro até que ponto as divergências se originam em considerações metodológicas ou se devem a objetos distintos. Outro empecilho reside na amplitude e complexidade dos escritos de Hegel e de Marx, o que torna difícil avaliá-los em seu conjunto, pré-requisito fundamental para um sólido julgamento do ponto de vista metodológico.

É claro que, quando se acompanha os *Grundrisse* e *O Capital*, verifica-se que não há, em Marx, uma dialética estritamente conceitual, não apenas porque o desdobramento das categorias se dá a partir da *práxis* humana, mas revido ao fato de exposição necessitar de pressupostos históricos que não desenvolve. Tome-se, assim, como exemplo, a gênese do dinheiro, a partir da dialética das formas do valor; apesar de Marx não fazer esta analogia, parece claro que a forma accidental do valor corresponde, historicamente, às primeiras trocas, que obviamente assumiram caráter fortuito até que se desenvolvessem, possibilitando que alguns produtos (gado, chá, etc.), assumissem o papel de forma equivalente. O desenvolvimento histórico das trocas e, portanto, da circulação mercantil, é que induz à emergência da forma geral; do mesmo modo, quando uma mercadoria, como o ouro ou a prata, assume o monopólio de equivalente geral, gera-se a forma dinheiro. Em suma, só há o desenvolvimento das formas do valor, desembocando no dinheiro, em razão da ação humana histórica. O que não significa, por certo, que a atuação humana na troca pudesse gerar algo de distinto do que já está presente na lógica embutida (mais ainda não realizada) da mercadoria. Não foram os homens que, deixados ao seu arbítrio, construíram a lógica mercantil; antes, foi a reiteração das trocas pelos homens que fez desabrochar essa lógica.

Embora essa colocação seja importante, no sentido de demarcar mais claramente a natureza materialista da dialética marxista, num ponto a lógica mercantil, exacerbada pela circulação de mercadorias promovida pelos homens, não leva, por si mesma, à sua conclusão lógica, ou seja, ela não produz o modo de produção capitalista. Isto porque, apesar do dinheiro ser **capital em si** (Marx, 1867, vol. I, p. 125-131), na medida em que se transforma na finalidade da circulação mercantil, ele não consegue se transformar em **capital para si**, em sujeito do processo de reprodução social, na medida em que não põe seus próprios pressupostos. Afinal, para que a acumulação de capital não dependa de pressupostos externos, o próprio processo de produção tem de se transformar em processo de valorização do capital, o que requer que a força de trabalho seja uma mercadoria, pois só assim o valor que incorpora nos produtos de seu trabalho é maior do que o valor incorporado aos bens e serviços necessários à sua reprodução. Ocorre que, originariamente, “o sujeito trabalhador é um indivíduo natural, um ser natural” (Marx, 1857-1858b, p. 93) e, desse modo, encontra na

natureza, de forma imediata, os meios de produção, isto é, as condições objetivas de seu trabalho. Há, portanto, que ocorrer a separação do trabalhador dessas condições para que o capital possa tornar-se sujeito autônomo. E isso, por sua vez, não é produto da circulação mercantil ou do dinheiro, de modo que a “dedução” da totalidade concreta (o capitalismo) a partir do universal concreto (a mercadoria) não pode prosseguir. Num falar hegeliano, o desenvolvimento imanente do conceito não se fez possível, por esbarrar em pressupostos externos que não gera nem subsume. Definitivamente, não há uma dialética idealista de conceitos.

Por outro lado, adicione-se que Marx (IG, p. 117) assinala que, tendo em vista que, pelo método da exposição, “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento”, Hegel teria caído

na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto **não é senão a maneira de proceder do pensamento** para apropriar-se do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é **de modo nenhum** o processo da gênese do próprio concreto. A mais simples categoria econômica, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação **unilateral**, abstrata de um todo vivo e concreto já dado.

Ocorre que,

[c]omo categoria, ao contrário, o valor de troca leva consigo um modo de ser antediluviano. Para a consciência – e a consciência filosófica é determinada de tal modo que, para ela, o pensamento que concebe é o homem efetivo, e o mundo concebido é como tal o único efetivo. Para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o ato de produção efetivo – que recebe infelizmente apenas um impulso do exterior –, cujo resultado é o mundo, e isto é certo (aqui temos de novo uma tautologia) na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamentos, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele. O sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta se não especulativamente, teoricamente. Por isso também, no método teórico [da economia política], o sujeito – a sociedade – deve figurar sempre na representação como pressuposição.

É claro que, a não ser pelo fato da afirmativa de que “[o] sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia fora do cérebro” sugerir indevidamente que Hegel concebe que o pensar cria a realidade, nada mais acima sugere que o filósofo da dialética tenha caído na ilusão de que “o conceito de cão ladra”, como se, para ele, os pensamentos deixassem de ser abstrações mentais para, por um processo mágico e místico, adquirirem realidade concreta. Antes, Marx argüi que, diferentemente de Hegel, o processo de reprodução da realidade pelo pensamento, ou seja, a exposição da totalidade a partir do universal concreto difere de sua gênese real. Parece indicar, pois, que a dialética marxista traz uma concepção distinta, visto que, em lugar de representar a gênese ontológica do real, expõe sua reprodução racional, como realidade pensada

cientificamente.¹⁶ A famosa inversão da dialética hegeliana, portanto, não se daria ao nível metodológico, mas do sujeito do processo: enquanto para Hegel, como idealista, é o espírito absoluto que comanda as transformações da realidade, objetivando-se na natureza e subjetivando-se no homem que reflete sobre ambos, para Marx, como materialista, as leis do devir estão na própria natureza, independentemente do homem, que apenas as apreende pela razão.¹⁷

A questão, todavia, é mais complexa, até porque não parece fácil distinguir a gênese do real a partir da categoria mais simples da sua reprodução como realidade pensada seguindo o mesmo caminho. Nesse sentido, o exemplo de Marx é esclarecedor: se a explicação do capitalismo se inicia necessariamente pela mercadoria e, portanto, pelo valor, o mesmo não se pode dizer da sua gênese, a qual, embora pressuponha a expansão do mercado, tem outros pré requisitos históricos não postos pelo próprio desenvolvimento da produção mercantil e do dinheiro. Tanto assim que, na Antiguidade, na Idade Média e no período do renascimento do comércio, a explicitação da lógica do capital, latente no valor cristalizado no dinheiro, se viu obstruída pela inexistência da mercadoria força de trabalho. Embora, portanto, o valor como categoria leve consigo “um modo de ser antediluviano”, antes do capitalismo surge apenas “como relação **unilateral**, abstrata de um todo vivo e concreto já dado”, cuja lógica lhe era estranha.

Não é sem motivo, pois, que ilustra Marx (IGE, p. 118), que

embora o dinheiro tenha, muito cedo e por toda parte, desempenhado um papel, não assume papel de elemento dominante na Antiguidade, senão de modo unilateral e em determinadas nações – as nações comerciais. E mesmo na Antiguidade mais culta, entre os gregos e os romanos, não atinge seu completo desenvolvimento, que se pressupõe existir na moderna sociedade, a não ser no período de sua dissolução. Esta categoria, que é, no entanto, bem simples, só aparece, portanto, historicamente com todo o seu vigor nos Estados mais desenvolvidos da sociedade. E o dinheiro não entrava de modo nenhum em todas as relações econômicas; assim, no Império Romano, na época de seu perfeito desenvolvimento, permaneceram como fundamento o imposto e as entregas em produtos. O sistema do dinheiro, propriamente dito, encontrava-se completamente desenvolvido apenas no exército, e jamais atingiu a totalidade do trabalho. De modo que, embora a categoria mais simples possa ter existido historicamente antes da mais concreta, pode precisamente pertencer em seu pleno desenvolvimento, intensivo e extensivo, a formas complexas de sociedade, enquanto que a categoria mais concreta já se achava plenamente desenvolvida em uma forma de sociedade menos avançada.

De igual forma, “[o] trabalho parece ser uma categoria muito simples. E também a representação do trabalho neste sentido geral – como trabalho em geral – é muito antiga. Entretanto, concebido economicamente nesta simplicidade, o ‘trabalho’ é uma categoria tão moderna como o são as relações que engendram esta abstração” (Marx, *idem*, p. 118-9). De fato,

[a] indiferença em relação ao gênero de trabalho determinado pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros de trabalho efetivos, nenhum dos quais domina os demais. Tampouco se produzem as abstrações mais gerais senão onde existe o desenvolvimento concreto mais rico, onde um aparece como comum a muitos, comum a todos. Então já não pode ser pensado somente sob uma forma particular. Por outro lado, esta abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado intelectual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar com facilidade de um trabalho a outro e na

¹⁶ Para Fausto (1983), a dialética marxista se diferencia da hegeliana por incorporar as ciências modernas, que pertencem ao campo do entendimento. Por extrapolar os objetivos deste artigo, obstem-se, aqui, de apontar os erros dessa perspectiva. Tampouco serão comentados os problemas que podem ser identificados em Fausto (1997).

¹⁷ Aparentemente, a abordagem marxista cria uma dificuldade para se conceber a história como processo necessário. A superação dessa dificuldade, contudo, é possível através do conceito de modo de produção. Veja-se Gontijo (1982).

qual o gênero determinado de trabalho é fortuito, e, portanto, é-lhes indiferente. Neste caso o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade em um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade. Este estado de coisas se encontra mais desenvolvido na forma de existência mais moderna da sociedade burguesa – nos Estados Unidos. Aí, pois, a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, trabalho *sans phase* (sem rodeios), ponto de partida da Economia moderna, torna-se pela primeira vez praticamente verdadeira. Assim, a categoria mais simples, que a Economia moderna situa em primeiro lugar e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, só aparece no entanto nesta abstração praticamente verdadeira como categoria da sociedade mais moderna (p. 119-120)

Não se pense, contudo, que Hegel tenha confundido a gênese lógica a partir da categoria mais simples com o desenvolvimento histórico, até porque “o que se desenvolve sobre bases históricas não se pode confundir com o desenvolvimento a partir do conceito [ou seja, teoricamente, pela exposição que começa pelo universal concreto], nem a legitimação e explicitação históricas atingem jamais o alcance de uma justificação em si e para si” (Hegel, 1820, p. 21). A crítica marxista, porém, é de outra estirpe e até mais abrangente do que a explicação acima deixa transparecer não somente porque, como diz Lukács (1971a, p. 18), “o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo (necessário no plano cognitivo) da concepção”.

O problema é que, por conceber de modo idealista a realidade e a história, Hegel não cumpriu o seu próprio desiderato, de deixar-se embriagar e conduzir pela lógica do concreto. Como resultado, conforme apontou Marx em inúmeras oportunidades, forçou a realidade concreta para que essa se enquadrasse na sua dialética, caindo, portanto, no erro de torná-la um instrumento, tal como a lógica formal que criticara. Assim, por exemplo, na *Filosofia do Direito*, Hegel (1920, p. 29) parte da vontade indeterminada e, portanto, indefinida, a “liberdade do vazio”, para, através da sua particularização, concretizar-se a vontade do sujeito que quer, a qual desemboca na individualidade, como autodeterminação do sujeito, o que implicaria seu relacionamento com a natureza. O direito começaria, portanto, por existir na forma da posse, que surgiria do “direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas” (Hegel, *idem*, p. 58). Apesar de que, segundo Marx (IG, p. 117-9), seja correto conceber “a **posse** como a mais simples relação jurídica do sujeito”, Hegel erra, pois

não existe posse anterior à família e às relações senhor e servo, que são relações muito mais concretas ainda. Ao contrário, seria justo dizer que existem famílias, tribos, que se limitam a **possuir**, mas não têm **propriedade**. A categoria mais simples aparece, pois, como relação de comunidade mais simples de famílias ou tribos, em comparação com a propriedade. Na sociedade mais desenvolvida aparece como a relação mais simples de um organismo mais desenvolvido, mas é sempre pressuposto o substrato mais concreto, cuja relação é a posse. Pode-se imaginar um selvagem isolado possuindo coisas. Mas neste caso a posse não é uma relação jurídica.

Em outras palavras, a propriedade privada não surge do desdobramento da vontade individual, até porque, como demonstra o estudo da história, essa estava, nas origens da sociedade, condicionada pela comunidade, que “surge a partir da evolução espontânea (*naturwüchsig*): a família, a tribo formada pela ampliação da família ou pelos casamentos entre famílias, e combinações de tribos” (Marx, 1857-1858b, p. 66). Portanto, a comunidade tribal, o grupo natural, surge “como a condição prévia da apropriação e uso conjuntos (...) do solo” (*idem*).

As relações do homem com a terra são ingênuas: eles se consideram como seus **proprietários comunais**, ou seja, membros de uma comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente na medida em que o indivíduo for membro de uma comunidade como esta – literal e figuradamente – é que se considerará um proprietário ou **possessor**. Na

realidade, a **apropriação** pelo processo de trabalho se dá sob essas **pré condições** que não são **produto** do trabalho, mas parecem ser seus pressupostos naturais ou **divinos** (idem, p. 67).

Na verdade, a questão é mais ampla, pois Hegel não tomou em conta que “[o] homem é no sentido mais literal, [como queria Aristóteles,] um *zoon politikon*” (Marx, IG, p. 104), de modo que o indivíduo, de onde parte a análise hegeliana é uma abstração no sentido negativo do termo, que, assim como “[o] caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo”, também pertence “às pobres ficções robinsonadas do século XVIII” (idem, p. 103). Desse modo, “[o]s profetas do século XVIII, sobre cujos ombros e apoiaram inteiramente [não apenas] Smith e Ricardo”, mas também, como se conclui, Hegel, “imaginaram este indivíduo do século XVIII (...) como um ideal, que teria existido no passado. Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideravam como um indivíduo conforme à natureza” (ibidem).¹⁸ Nesse sentido, “Hegel pressupõe o indivíduo em geral, abstraído da sociedade em que realmente vive” (Uchida, 1988, p. 58). A origem da propriedade privada, assim, não pode ser procurada na vontade individual, livre e imediata, que, como tal, desconectada da comunidade, somente surgirá, ainda assim como aparência, na moderna sociedade burguesa, em que, pelo contrário, “as relações sociais (e, deste ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento” (p.104). Daí a acusação de idealismo, no sentido pejorativo do termo, ou seja, de distanciamento da realidade concreta, de deixar de lado o mergulho na dialética do concreto. Daí também a acusação de que Hegel, em lugar de uma atitude “contemplativa”, ou seja, de seguir a dialética da própria realidade, teria transformado seu método em um organizador da mesma, à maneira do entendimento kantiano, que pretende moldar o fenômeno a partir de suas categorias *a priori*.

8. A Anatomia do Homem é a Chave da Anatomia do Macaco

Embora a seção 7 possa ter dado uma primeira noção a respeito da diferença entre o materialismo marxista e o idealismo hegeliano, certamente que deixou em aberto uma outra questão igualmente espinhosa – a existência histórica de categorias que somente se inserirão de forma orgânica numa totalidade historicamente posterior. Como pergunta Marx (IG, p. 117), as categorias mais simples “não possuem também uma existência independente histórica ou natural anterior às categorias mais concretas?”

De saída, Marx (idem, p. 122) esclarece que seria “impraticável e errôneo colocar as categorias econômicas na ordem segundo a qual tiveram historicamente uma ação determinante”, visto que “[a] ordem em que se sucedem [do ponto de vista lógico] se acha determinada, ao contrário, pelo relacionamento que têm umas com as outras na sociedade burguesa moderna, e que é precisamente o inverso do que parece ser uma relação natural, ou do que corresponde à série do desenvolvimento histórico” (ibidem).

O motivo é que essa sociedade representa a totalidade desenvolvida, que constitui a chave para a compreensão da sua pré história, ou seja, da história da sua formação no tempo, assim como de todas as totalidades anteriores, não acabadas, por não terem esgotado o desenvolvimento que se processou a partir do universal concreto. Como afirma Marx (IG, p. 120)

[a] sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados, ainda leva de arrastão desenvolvendo tudo que fora antes apenas indicado que toma assim toda a sua significação, etc. A anatomia do homem é a

¹⁸ Não é sem motivo, pois, que o ponto de partida de Marx (IG, p. 103) é “a produção dos indivíduos determinada socialmente”.

chave da anatomia do maçado. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A Economia burguesa fornece a chave da Economia da Antiguidade, etc.

Tome-se, assim, para começar, o dinheiro. Na sociedade capitalista – a sociedade mercantil, por excelência –, o tecido social é construído a partir das relações de troca, que permitem que os indivíduos se insiram no processo de reprodução da sociedade. E as relações de troca envolvem necessariamente o dinheiro; mais do que isso, visto que o capital é o dinheiro com a finalidade de gerar mais dinheiro, o dinheiro representa, por assim dizer, o alfa e o ômega dessa organização social. Mas “[o] dinheiro pode existir, e existiu historicamente, antes que existisse o capital, antes que existissem os bancos, antes que existisse o trabalho assalariado” (Marx, IG, p. 118). Todavia, conforme destacado na seção 7, “[e]ssa categoria, que é, no entanto, bem simples, só aparece, portanto, historicamente com todo se vigor nos Estados mais desenvolvidos da sociedade [, isto é, nas nações capitalistas da modernidade] (idem). De igual forma, também conforme discutido na seção 7, se “[o] trabalho parece ser uma categoria muito simples”, “[e]tretanto, concebido economicamente nesta simplicidade, o ‘trabalho’ é uma categoria tão moderna como o são as relações que engendram esta abstração” (ibidem, p. 118-9).

Essa “abstração em ato”, ou seja, essa abstração que é produto efetivo da sociedade, tornando, pois, possível a sua construção pelo pensamento, também é fruto do capitalismo, que gerou o denominado **trabalho abstrato**, isto é, indiferente em relação ao seu conteúdo concreto. Por isso, “até as categorias mais abstratas – precisamente por causa de sua natureza abstrata -, apesar da sua validade para todas as épocas, são, contudo, na determinidade desta abstração, igualmente produto de condições históricas e dentro dos limites destas” (p. 120).

Enfim, são por essas razões que afirma Hegel (1820, p. 16), em passagem famosa, que

a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de sua formação. O que o conceito ensina, mostra-o a História com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância, reconstrói-o na forma de um império de idéias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta o vôo a ave de Minerva.¹⁹

9. Da Introdução aos *Grundrisse* ao Capital como Sujeito

Com base nas seções anteriores, não parece difícil concluir que a IG representa “momento importante, e sob certos aspectos insubstituível, de explicitação do método especificamente marxiano de elaboração da crítica da economia política” (De Paula, 2010, p. 89). Não obstante, cotejando-a com tanto o resto dos *Grundrisse* quanto *O Capital*, parece clara a sua natureza inacabada, por omitir dimensões decisivas da dialética marxista, conforme transparecesse nessas obras.

Apesar de não haver espaço aqui para examinar a questão em profundidade, cabe salientar que, em primeiro lugar, Marx não discute a questão da totalidade, considerada por Lukács (1919-22, p. 41) como o reino “portador do princípio revolucionário da ciência”. Assinalando que, no caso da Economia Política, “se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo”, ou seja, teríamos a **totalidade da representação**, Marx demonstra como, pela pesquisa se chega ao ponto de partida da exposição. Porém, não mostra que o resultado da mesma é a **totalidade concreta**, ou totalidade sistemática, que, conforme esclarece Kosik (1963, p. 26), é “um todo que possui sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem dado uma vez por todas), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e

¹⁹ Na tradução de Vitorino, lê-se “pássaro de Minerva”. Optou-se por “ave de Minerva” dado que a expressão assim foi consagrada.

acabado no seu conjunto e não é mutável apenas em suas partes isoladas, na maneira de ordená-las)".²⁰

Tampouco aborda Marx o papel da **contradição**, que, como no caso da *Lógica* de Hegel, é o que viabiliza a "dedução" que se processa a partir do universal concreto (a mercadoria), de cuja particularização emerge a totalidade (*O Capital*). Em Aristóteles, este papel cabe ao silogismo formal, que, como visto na seção 6, não é veículo da ciência, e à dedução axiomática, que também não é aceitável, por romper com o princípio da necessidade, ao admitir diferentes maneiras de se provar os teoremas. Já em Hegel, que, ao contrário de Kant, não recuou ao identificar a natureza contraditória da razão, a contradição se torna o princípio de demonstração, que prossegue, como em *O Capital*, através da solução das contradições que se sucedem até que se chegue à totalidade.

Nesta demarche, "[a]s configurações do capital (...) aproximam-se (...) gradualmente, da forma em que elas mesmas aparecem na superfície da sociedade, na interação dos diversos capitais, na concorrência e ainda na consciência costumeira dos próprios agentes de produção" (Marx, 1994, Liv. III p. 29-30). Terminam por assumir, assim, como examinado no Livro III de *O Capital*, um status ontológico distinto das formas do capital correspondentes aos níveis que o antecedem logicamente, ou seja, à produção imediata, analisada no Livro I e à circulação (Livro II). Trata-se, na verdade, "do momento do aparecer da essência – o trabalho humano abstrato substancializado como capital – no domínio da exterioridade, ou seja, do fenômeno" (Gontijo, 2013, p. 20), concebido por Hegel (1812, p. 345-349) como forma do aparecer da essência ao nível do imediato, contendo, portanto, uma dimensão de mera aparência. Enfim, os valores (nível da essência), governam os preços de mercado (nível fenomênico) através da sua gravitação em torno dos preços de produção, configurando a explicação racional da realidade efetiva, a *Wirklichkeit* hegeliana, "concebida como emergência da essência ao nível do fenômeno, englobando o âmbito da accidentalidade, inescapável em toda ciência empírica" (Gontijo, idem, p. 24).

Mas se o movimento da essência à realidade efetiva está ausente na IG, também se omite que toda exposição como *Darstellung* é necessariamente crítica,²¹ não somente por resolver as contradições do entendimento, identificando o termo médio (o universal), como Marx faz ao apontar os erros dos economistas contemporâneos ou que o precederam, mas porque, no desdobramento construtivo da totalidade a partir do universal concreto, cada momento representa, por assim dizer, a crítica do anterior, que conteria as contradições que permitiram o avanço da exposição. De mais a mais, visto que "[s]ó o todo", como quer Hegel, "possui realidade concreta" (Kojève, 1947, p. 36), a sua exposição permite identificar a unilateralidade de toda construção teórica sobre o objeto e, por conseguinte, realizar a sua crítica.

Outra importante ausência na IG é da tese de Hegel (1807, p. 12) de que há de se "apreender e exprimir o verdadeiro não [apenas] como substância, mas exatamente na mesma medida como sujeito". Apesar de Luckács (1971b, p. 41) afirmar que, nesta tese, "não há dúvida que [Hegel] entende o conhecimento completo (absoluto) da substância pelo sujeito", Marx efetua a "retransformação da substância em sujeito" no plano ontológico do capital, sem que ocorra nenhum "milagre místico", como receia Lukács (idem). De fato, partindo da análise da mercadoria, Marx mostra que o trabalho socialmente necessário, que representa, a "substância constituidora do valor" (1867, Liv. I, p. 47), se torna não somente "força social independente e oposta aos produtores nas figuras do mercado e do dinheiro" (Gontijo, 2013, p. 14-15), mas, como capital, "em senhor dessa circulação, envolvendo-a como um momento de seu ciclo", de modo que, "[d]e 'em si', o capital se torna 'para si'" (idem, p. 17). Completa-se, deste modo, o processo de subjetivação (embora defectiva)²² do valor, que, de substância independente, passa a subordinar os produtores, subsumindo o trabalho vivo como um momento do seu processo sem fim, numa totalidade em que

²⁰ "O verdadeiro é o todo" (Hegel, 1807, p. 13). "A verdade é a totalidade da realidade que se revela plena e completamente a si; é a *absolute Idee* (idéia absoluta), o *konkreter Begriff* (conceito concreto)" (Kojève, 1947, p. 42).

²¹ "A análise do elemento 'exposição' no método dialético d'*O Capital* não pode, em nenhum momento, levar ao esquecimento de que a exposição das categorias da economia política está indissolivelmente unida à [sua] crítica" (Müller, 1982, p. 19)

²² Veja-se Müller (1982, p. 39).

cria seus próprios pressupostos. O valor se torna sujeito autônomo que põe suas próprias condições de existência.

Para finalizar, Marx também não faz referência ao fato de que, na exposição hegeliano marxista, “o avançar é um retroceder ao fundamento, ao originário e verdadeiro, do qual depende o princípio com o qual se começou e através do qual em realidade é produzido” (Hegel, 1812, p. 66), de modo que se tem “um percurso circular em si mesmo, em que o Primeiro se transforma em Último e o Último se transforma em Primeiro” (idem), ou seja, se “chega afinal a um ponto que nada mais é que o seu ponto de partida: a síntese final é também a tese inicial” (Kojève (1947, p. 440-1). De fato, a mesma “progressão em círculo [da] análise” ocorre quando se considera as “sociedades de produção capitalista desenvolvida” (Marx, 1863-1866, p. 109), pois “nelas, a mercadoria aparece tanto na qualidade de premissa (condição de existência) elementar e constante do capital, como, por outra parte, enquanto resultado imediato do processo capitalista de produção”. Em outras palavras, “a **mercadoria**, na media em que é **forma elementar e geral do produto**, aparece essencialmente como o produto e o resultado do processo capitalista de produção” (idem, p. 110). O alfa ressurgue através da mediação do ômega.

Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis (1967). *La Revolución Teórica de Marx*. Tradução de Marta Harnecker. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1974.
- CIRNE LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- COMBRIE, A. C. (1959). *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. Madrid: Alianza Editorial, 1974. 2 vols.
- DE PAULA, João Antônio. A “introdução dos *Grundrisse*”. In: De Paula, João Antônio (org.), *O Ensaio Geral: Marx e a Crítica da Economia Política (1857 – 1858)*, Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 89 – 108.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: DIFEL, 1966.
- GONTIJO, Cláudio. A dialética da transformação de valores em preços. *Economia e Sociedade*, vol. 22, p. 1-41, abr. 2013
- _____. O caminhar do Logos: da matemática à ciência da sociedade. *Ciência e Conhecimento*, v. 3, n. 11, p. 13-103, maio 2008.
- HEGEL, G.W.F. 1820. *Princípios de Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Martins Fontes, 1976.
- _____. 1812. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- _____. 1807. *A Fenomenologia do Espírito*. In: *Hegel*. Tradução de Wenceslao Roces com a colaboração de Ricardo Guerra. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 1-75.
- HÖFFE, Otfried. 2004. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ILYENKOV, Evald (1960). *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*. Tradução para o inglês de Sergei Kuzyakov. New York: Progress Publishers, 1982.
- KANT, Immanuel. 1787. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KOJÈVE, Alexandre. 1947. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOSÍK, Karel (1963). *Dialética do Concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LIMOEIRO, Miriam. *Periodização e a Ciência da História – Observações Preliminares*. São Paulo: PUC, 1977. Mimeo.
- LOSEE, John. *Introdução Histórica à Filosofia da Ciência*. Tradução de Borisas Cimbliris. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- LUKÁCS, George. 1919 - 1922. *História e Consciência de Classe*. Tradução de Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

- _____. 1971a. *Ontologia do Ser Social. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. 1971b. *Ontologia do Ser Social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, K. (1867-94). *O Capital*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 4 vols.
- _____. (1863-1866). *El Capital, Livro I, Capítulo VI (Inédito)*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- _____. (1857 – 1858). *Elementos Fundamentales para la Critica de la Economia Política (Borrador) 1857 – 1858*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971. 3 vols.
- _____. (1857 – 1858b). *Formações Econômicas Pré Capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- _____. (1857). Para a Crítica da Economia Política. In: *Manuscritos Econômico Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 107-257.
- MARX, Karl, e ENGELS, Frederico (1845-46). *La Ideologia Alemana*. Tradução para o espanhol de Wenceslao Roces. Montevideu: Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1974.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Exposição e método dialético em “O Capital”. Boletim SEAF, vol. 2, p. 17-41.
- NEWTON, Isaac. 1687. Princípios matemáticos da filosofia natural. Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Marisconda. In: *Newton, Leibniz (I)*. São Paulo, Abril Cultural, 1979: 1-22.
- _____. Ótica. 1704. Tradução de Pablo Rubén Marisconda. In: *Newton, Leibniz (I)*. São Paulo, Abril Cultural, 1979: 23 – 57.
- PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000.
- RANIER, JESUS. *Trabalho e Dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- REALE, Giovanni (1991). *Para uma Nova Interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
- UCHIDA, Hiroshi. *Grundrisse and Hegel Logic. Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Londres: Routledge, 1988. Excertos disponíveis em <<http://www.marxists.org/subject/japan/uchida/>>.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Dialética da História de Hegel*. Belo Horizonte: UFMG, 1982. Mimeo. 4 cadernos.