

## Apresentação

José Arthur Giannotti

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GIANNOTTI, JÁ. *Certa herança marxista* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. ISBN: 978-85-7982-045-8. Apresentação, p. III-XXVI. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## APRESENTAÇÃO

Para muitos, em particular para aqueles que se comprazem com as modas parisienses, o marxismo parece ter sido inteiramente derrotado pelos fatos. Não foi preciso uma batalha intelectual para liquidá-lo. É como se de novo assistíssemos ao desaparecimento do paganismo, que, como nos lembra Comte, foi esquecido sem que para isso precisasse ter sido refutado. O cerne da proposta marxista a tornava vulnerável a essas mudanças de clima intelectual. Não pretendeu combinar teoria e prática de tal modo que o vetor revolucionário haveria de determinar a direção da pesquisa? Não foi o próprio Marx quem escreveu: “Não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história – da religião, da filosofia e de todas as outras teorias” (*DI*, 3, 38)? Quem ousou ir tão longe ao subordinar toda superestrutura, essa atmosfera que abrange crenças e pensamentos, às vicissitudes da prática humana mais elementar? No entanto, esse Fausto extremado, que pretendeu ter desvendado as leis da história com a mesma precisão com que os biólogos teriam revelado as leis do desenvolvimento das espécies, cujo nome está associado às experiências mais radicais de reestruturação social e ao messianismo mais renitente do século XX, de um momento para outro poderia ter assistido ao colapso de tudo aquilo que foi construído em seu nome. Mais do que à descrição dos espectros que rondaram a Europa nos meados do século XIX, o nome de Marx está associado ao projeto de uma engenharia social capaz de reconstruir a sociedade por inteiro. O século das revoluções e sua ideia têm seus limites, mas a sociedade não foi pensada de certo modo para que pudesse abrigar transformações de tal monta? A pergunta vai além: se o capitalismo é contraditório, pois se apresenta como o sistema mais racional de produção de riquezas ao mesmo tempo que produz a maior pobreza associada a ela, o que pode levar à sua superação? Note-se a dupla face do problema. De um lado, demanda uma explicação científica do capitalismo existente – nesse ponto a proposta política de Marx e Engels pretende avançar em relação àquela dos socialistas utópicos, que não cuidam de examinar no pormenor os movimentos do capital. De outro, requer que se avalie a racionalidade do próprio sistema, tanto seu caráter histórico, sua extraordinária capacidade de produzir a riqueza social e transformar antigas sociedades agrárias numa economia global empurrada para o crescimento contínuo e desmesurado, como sua perversidade endógena, pois recria o trabalhador isolado de suas condições de existência,

colocando-o sob a ameaça de ficar de fora do metabolismo que o homem mantém com a natureza. Obviamente a crítica marxista pretende superar as ciências positivas, que se imaginam isentas de juízos de valores; pelo contrário, rejeita a mera justaposição da moral à ciência, procurando descobrir no âmago da racionalidade capitalista aquele empuxo capaz de transformá-la por dentro e por inteiro e, desse modo, pavimentar o caminho para emancipar o gênero humano desse vale de lágrimas. Nesse sentido, é herdeira direta do Iluminismo e da filosofia idealista alemã, pois tanto descreve o progresso que, a despeito de suas descontinuidades, há de elevar a humanidade a outro patamar da história como pretende transformar essas ciências positivas numa *Wissenschaft*, ao mesmo tempo ciência e doutrina, representação da realidade e reflexão crítica, armada com os instrumentos capazes de colocar em xeque os enganos da positividade. Por isso *O capital*, a obra máxima de todo esse movimento científico, histórico e ideológico, combina a análise positiva da produção capitalista com a denúncia do fetiche da mercadoria, visto que a forma elementar da riqueza criada por esse modo de produção está travejada pelo fantasma de uma finalidade posta em função de si mesma. Mais ainda, ao pôr em xeque a facticidade da sociabilidade capitalista, que opera como se fosse trama de coisas interagindo entre si, Marx pretende assinalar, na igualdade dos contratos de venda e compra da força de trabalho, o encobrimento da exploração sistemática do proletariado. Sob esse aspecto, sua crítica termina conferindo às relações sociais de produção em geral estatuto ontológico muito diferente daquele atribuído aos fenômenos com que lidam as ciências positivas. Ao cruzar descrição histórica e gênese das categorias que pautam relações sociais, com o intuito de apontar seu caráter reificado, as análises de Marx navegam no elemento de uma nova ontologia do social.

Esse vetor revolucionário, fundindo teoria e prática, enuncia-se lapidarmente na décima primeira tese sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo”. Cumpre não esquecer que o marxismo como movimento teórico-prático se inicia com um manifesto, responsabiliza a luta de classes pelo devir da história e interpreta esse conflito, a partir do século XVIII, como a contradição entre capital e trabalho que haveria de se resolver conforme os polos, acirrados pelo combate contínuo, se tornassem tão simples e puros que o lado negativo, o proletariado, nada tendo a perder a não ser suas próprias cadeias, terminasse sabendo exercer o positivo inscrito em sua

negatividade. A contradição se resolveria inaugurando, de certo modo, necessário, novo estágio da humanidade, graças a “uma luta que cada vez termina com a transformação de toda a sociedade ou a derrubada de todas as classes em luta” (MKP, 4, 462). Em suma, o comunismo anunciaria a verdade da luta de classes, processo de superar os conflitos passados a fim de desenhar aquela totalidade que configura uma história universal a englobar na sua presença a arquitetura do passado.

Nesse contexto, se, como insistia Lênin, a verdade do pudim é comê-lo, a queda do muro de Berlim, símbolo da falência de todo projeto de sociabilidade fundada na abolição da luta de classes e no planejamento centralizado em substituição ao mercado, poderia ser vista como o marco da refutação prática da teoria marxista. Em consequência, a pretensão de Marx de superar dialeticamente a Filosofia não ficaria igualmente ameaçada? Se os sistemas filosóficos se resolvem na generalização indevida de interesses particulares e de uma visão parcial dos processos de reprodução da sociedade, aquela doutrina que se mostrasse capaz de revelar o circuito da totalidade terminaria por refutar todos eles. O marxismo assume que a revolução social haveria de reduzir a pó esse propósito teórico das filosofias sistemáticas, mas ao projetá-lo para o nível da práxis passa a admitir que também poderia ser refutado praticamente. Não é à toa que, para Adorno, a Filosofia sobrevive porque descuidou de seu momento de realização. Mas a cada um caberia elegera seu arbítrio o momento do juízo final, a Revolução de 1848 ou o crepúsculo do imperialismo soviético.

Não duvido que o fracasso do socialismo levante muitas questões para todos aqueles que apostaram na completa abolição de uma economia de mercado, na denúncia dos engodos da economia e da política, ambas havendo de ser substituídas pela administração racional das coisas. Antes, porém, de abandonar de vez a matriz que orientou esses projetos e tratar de pensar de acordo com novos paradigmas, não vale a pena aceitar o desafio de pensá-los examinando a lógica que os inspirou? A ideia de uma contradição real está profundamente vinculada à lógica especulativa hegeliana. Ao afirmar que o capital é uma contradição existente em processo de resolução, até que ponto Marx não se compromete com esta *Ciência da Lógica* que, para poder separar o princípio da identidade e o princípio da contradição, necessita fundir num único cadinho determinações de pensamento e determinações do ser? Mas, assumindo o ponto de vista da finitude, denunciando o misticismo de um logos capaz de absorver

integralmente as peripécias do real, que reviravoltas Marx necessitou praticar para ver no capital um sistema de antagonismos irreduzíveis caminhando para sua autossuperação? Seria um cientista ou um visionário que teria apenas namorado com o linguajar hegeliano? Mesmo que se mostre uma ligação profunda entre as duas formas de pensar, não é por isso que a problemática geral desenhada por Marx teria hoje em dia perdido completamente seu sentido. Se Hegel e Marx cuidaram de contestar a maneira positiva de pensar as instituições econômicas e sociais, tudo me leva a crer que as questões relativas às formas contemporâneas de sociabilidade continuam de pé. No confronto Hegel-Marx avulta o problema da razão na história, o que obviamente obriga a que se reconsiderem os conceitos de razão e de história. Mas agora sem receio de tratá-los de um ponto de vista que se pretende filosófico, pois já se começa a desconfiar de que as ideias passam a articular-se por meio de teias mais finas do que aquelas que resultam da projeção do material na cabeça dos homens. O fantasma da Filosofia retoma a ronda que não deixou de percorrer no curso dos séculos.

\*\*\*

Reconheço que considerar o pensamento de Marx um clássico – posição que tomei desde meus primeiros trabalhos dedicados a ele – empresta a seus textos sentido diferente daquele que o próprio autor lhes conferiu. Isso não significa que os estou falsificando, mas tão só que passo a iluminá-los a partir de outro aspecto, nem mais falso nem mais verdadeiro do que o original. Se para entender Marx fosse mister vestir sua pele, tomar a ideia antes de tudo como ideia-força social, estaria supondo que uma significação pudesse ser constituída por um núcleo duro, independente dos aspectos pelos quais ela é empregada. Noutras palavras, não acredito que o pensamento de um autor, articulação de significados, possa existir em si, independentemente dos pensamentos que o pensam, pairando além das considerações que se debruçam sobre ele. Ao contrário do que Sócrates imaginava, os livros persistem porque continuam a responder a perguntas que continuamos a propor-lhes. Se há, porém, continuidade entre o pensar e a prática do repensar, não é por isso que se deve postular que formam um círculo fechado, de sorte que o pensamento de Marx (suas teses), seu objeto (o capital) e seus intérpretes (o marxismo teórico e prático) devessem ser examinados ao longo de um fio capaz de alinhavar todos esses aspectos

numa sinfonia acabada. Contra um historicismo de tendências imperialistas, contra a convicção de que tudo está ligado a uma história que se desdobraria a nossos olhos, convém tomar certa obra de pensamento na sua relativa autonomia e submetê-la a nosso questionamento. Se tivermos sucesso, se formos capazes de escrever um bom livro, fica para os historiadores a tarefa de revelar nossos condicionamentos e, conforme eles também se situam no mundo, a acuidade de nossa leitura. Mas logo desconfio daqueles que usurpam um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se comprazem a julgar a boa ou má-fé de nossos princípios ocultos. Não creio que à Filosofia estaria facultada a possibilidade de sua realização, muito menos que possa ser submetida ao divã do psicanalista da história. Escrevo este livro para aqueles que, a despeito de assumirem perspectivas muito diferentes das minhas, se disponham a dialogar ao rés do chão.

Recuso a identidade teórica do marxismo. Alguns ainda acreditaram que possui um núcleo de conceitos formando uma teoria geral da sociedade, da história e da filosofia, o materialismo histórico e dialético, em volta do qual estariam disputando diversas alternativas até que fossem integradas ao sistema. Tudo se passaria como se desenhasse uma ciência normal, como a Física, por exemplo, cujo centro teórico, expresso nos bons manuais, estaria cercado por subteorias em disputa, à espera de serem aceitas como verdadeiras. No entanto, basta examinar com cuidado os conceitos mais elementares desse pretenso *corpus* para perceber nele profundas divergências de interpretação, até mesmo entre autores que são tomados como os pais dessa ideologia cientificista. Ao comparar as várias leituras do conceito marxiano de valor, por exemplo, no máximo se percebe nelas alguma semelhança de família, embora uma seja a cara do pai, enquanto a outra, filha adotiva, se parece com a mãe por ter adquirido suas principais técnicas de corpo. Talvez seja maior a distância entre Lukács e Althusser do que aquela, guardadas as proporções, entre Kant e Fichte, a despeito de cada par, à sua maneira, ruminar os “mesmos” problemas. Mas de onde provém essa mesmidade a não ser da direção que anima as diversas leituras? Sem ela o texto é letra morta. Hoje em dia costumam-se distinguir os conceitos elaborados pelo próprio Marx, ditos “marxianos”, de suas interpretações posteriores, responsáveis pelo tecido do marxismo. Convém, todavia, evitar que, graças a essa distinção verbal, alguém possa reivindicar o monopólio de uma interpretação. Prefiro abandonar de vez a pretensão de ter atingido o coração do pensamento do autor. Além do mais, como uma

obra só pode tomar corpo em virtude das perguntas que levanta e encaminha, é bom preparar-se para encontrar alguma continuidade entre o que é dito “marxiano” e “marxista”. Desse modo, empregarei essas palavras com uma pitada de sal e conforme as conveniências.

Ao assumir, porém, essa distância em relação ao pensamento de Marx, para poder repensá-lo a partir de minhas preocupações, não estaria retirando do marxismo precisamente seu lado mais atrativo, seu comprometimento com a práxis? No entanto, se muitas vezes age-se antes de pensar e se tal anterioridade marca a perspectiva a partir da qual uma significação significa, não é por isso que o fazer gera o pensar, como se existisse entre eles relação de causa e efeito. Substituir o círculo reflexionante do fazer e do pensar pela reta ligando o primeiro ao segundo implica isolar o fazer sem que este precise dar conta de suas razões. Seria este o tipo de fazer que em geral subjaz à sociabilidade humana? O que me parece importante é descobrir, na superfície das categorias, dessas determinações de pensamento que demarcam as estruturas de nosso comportamento de reprodução social – daí a importância das noções de trabalho e de relações sociais de produção –, as razões que elas mesmas se dão profundamente. Por isso trato de explorar ao máximo a indicação do próprio Marx de que as categorias por ele analisadas constituem “formas de pensamento” (*Gedankenformen*), vale dizer, tanto modos pelos quais um analista pensa o real como os modos pelos quais os agentes pensam e se pensam para poder agir. Depois dos trabalhos de Durkheim e Lévi-Strauss não mais se estranha considerar relações sociais como formas de pensamento dotadas de gramática própria.

\*\*\*

Essa, porém, é uma gramática especialíssima, pois lida com significações contraditórias. Todo meu esforço subsequente se concentrará na análise dessa questão. Para traçar o seu perfil sou obrigado a demarcar rapidamente, já nesta introdução, o terreno em que será discutida. Dada, porém, a dificuldade desse procedimento, convém que o leitor desacomodado aos meandros da reflexão filosófica, mas interessado no desdobramento do pensamento do próprio Marx, deixe para ler esta terceira parte e a quarta juntamente com a conclusão. Que tente, contudo, ao menos ter bem clara a diferença entre contrariedade e contradição, de um ponto de vista estritamente formal.

É sabido que Hegel e Marx admitem a existência de contradições reais, mas nem todos têm consciência das dificuldades dessa tese e dos pressupostos requeridos por ela. Costuma-se dizer que toda mudança é contraditória, mas em geral se confundem antagonismo e contrariedade com a contradição no seu sentido estrito. A proposição contrária de “Todo homem é bípede” é “Nenhum homem é bípede”, mas sua contraditória é “Algum homem não é bípede”. Duas proposições contrárias podem ser falsas, mantêm o falso em comum, mas duas proposições contraditórias perdem esse terreno, uma devendo ser verdadeira e a outra falsa. Depois do célebre ensaio de Kant sobre a introdução das grandezas negativas na Metafísica, sabe-se que a distância que um navio percorre da Europa para o Brasil pode ser tomada como grandeza positiva, enquanto a volta, como grandeza negativa. A ida, tomada como distância positiva, é negada pela volta, distância negativa, de sorte que o resultado da oposição se anula. Mas se essa reflexão é exterior, feita por nós, nada nos impede de atribuir a essas viagens sentido contrário. Desse modo, a contradição, encontrada no plano dos conceitos, no máximo pode se apresentar, no plano das coisas, como antagonismo de forças.

Como Hegel haverá de interiorizar a reflexão e afirmar o caráter contraditório de certos objetos e de certas situações? Remontam a Aristóteles os argumentos que nos dificultam admitir uma contradição real. O filósofo mostra que a identidade de algo é condição para que se possa falar dele, pois não se pode falar de algo que está sempre mudando. Daí a necessidade de tomar o princípio de identidade, a afirmação de que algo é igual a si mesmo, como outra versão do princípio de contradição, a afirmação de que os predicados P e Não-P não podem ser ditos do sujeito simultaneamente. Foi longo o percurso que o idealismo alemão precisou percorrer para separar os dois princípios. Convém apenas lembrar que Hegel o completa quando assume explicitamente a tese de que todo racional é efetivamente real e todo real é racional, de sorte que ser e pensar se identificam num único movimento, voltando, pois a Parmênides para retirar de sua filosofia qualquer ponto de equilíbrio estável, porquanto toda estase é completa externalização no outro. A oposição entre o representar e o representado reduz-se a um fantasma do entendimento quando o pensamento racional se mostra de tal forma potente que se vê capaz de pensar o mundo sem deixar resíduo, a despeito de continuar dando lugar para a contingência e o fluxo dos fenômenos naturais.

Para realizar essa tarefa Hegel radicaliza a ideia de verdade como autenticidade e sistema, de tal modo que enunciado e fato encontram sua verdade num movimento em que cada parada, cada estase, cada identidade logo é dissolvida pelo movimento de sua individuação. Por isso a oposição entre sujeito e objeto, entre representação e representado, se resolve numa relação pensada, no movimento de exteriorização e interiorização do próprio pensamento. Kant já não mostrara que a forma de qualquer objeto é imposta pelas formas do “eu penso”, preparando o caminho para que outros considerassem inconveniente o pressuposto da coisa em si? Todo pressuposto há então de ser repostado, de sorte que o conhecido e o conhecer, que também é saber de si, se conformam num círculo de círculos, desenhando um sistema enciclopédico completo.

Para que se possa dizer o contraditório sem que o discurso se desfibre numa algaravia sem sentido é preciso mostrar que o enunciado, em particular a proposição predicativa, se constitui *nesse* processo reflexivo como estase exteriorizada de um processo reflexionante contraditório que o sustenta na sua exterioridade. Se digo: “Esta rosa é vermelha”, este meu enunciado pode ser verdadeiro ou falso, vindo a ser verdadeiro quando de fato a rosa é vermelha. Mas essa verdade como adequação exprime apenas a *correção* da frase, deixando na sombra seu processo interno de parada e movimentação (Hegel, *System ad*, § 172). O próprio enunciado, contudo, diz mais do que o fato da rosa ser vermelha e a negação das outras cores, mais do que uma *determinação* de qualidade, pois tanto a unidade do enunciado como aquela do fato são constituídas pelo pensamento. Ao dizer que a rosa é vermelha também estou dizendo que a algo, posto como algo, convém o predicado “vermelho”, diferente de todas as outras cores cujos nomes integram minha linguagem. Desse modo, ao relacionar algo a algo, mostro que o algo do predicado é a negação das outras cores do espectro, assim como o algo do sujeito se resolve na linha que costura suas aparências. No entanto, algo se apresenta tanto no sujeito como no predicado, sendo, porém cada algo posto a partir da mesma perspectiva, o algo como rosa sendo igualado ao algo como vermelho, de tal modo que não é a própria algoidade desses algos que está sendo posta em questão? Não se afirma o mesmo por meio da posição de serem diferentes? Além do mais, o algo do sujeito é um singular, enquanto o algo do predicado é um universal que pode ser dito de várias coisas. Segue-se que o mero enunciado representativo, ao ser pensado da óptica de sua formação racional, também exprime à sua maneira

a forma de um juízo especulativo, a saber: “O singular é o universal”, a contradição que, apesar de estar oculta na identidade linguística, está sendo empurrada para o nível da reflexão do pensamento. Por que então pressupor algo além da aparência, a coisa em si, quando a própria algoidade se apresenta como momento de um processo determinante mais amplo? Manter a identidade do algo não conserva a ilusão representativa, que se dissolve quando se reconhece que o próprio pensamento organiza a percepção da coisa e a compreensão de suas relações, pois de ambos os lados opera a força do negativo? Não cabe ressaltar o positivo inscrito nessa negatividade? Por isso não há diferença fundamental entre a essência e a aparência, ambos constituindo momentos passageiros do processo que nega suas estases, os momentos dinâmicos de fixação (cf. Longuenesse, *Critique de la faculté de juger*, Paris, PUF, 1981, 9). No círculo contínuo da reflexão o ser fica reduzido ao que ele é, a saber, passagem para o nada, momento da própria reflexão que se recupera na dispersão de suas diferenças. Por isso a reflexão é a verdade do ser, mas de tal modo que essência e aparência, ou melhor, a essencialidade e o puro caráter de ser da aparência, ficam superados (*aufgehoben*) conforme se determinam um pelo outro, mas nesse processo guardam uma identidade relativa, que confere a cada momento o caráter de positivo em si e de negativo em si. Este é um ponto capital na dialética hegeliana, pois só por esse meio a oposição se converte em contradição.

Percebe-se que Hegel não está negando o princípio da contradição, apenas recomenda aos idólatras da identidade da essência que não se apressem ao retirar qualquer conteúdo do enunciado contraditório (Lebrun, *La patience du concept*, Gallimard, 1972, cap. VI). Por certo não cabe dizer que a rosa é e não é vermelha ao mesmo tempo, mas é preciso ter o cuidado de atentar para o novo tipo de conteúdo que se postula quando se diz, por exemplo, que todo movimento é contraditório. Algo se move não enquanto está aqui e agora e ali em outro agora, mas enquanto neste único e mesmo agora está aqui e ali, enquanto neste agora é e não é. Hegel não está afirmando que o corpo A, em movimento, possui a *propriedade* de estar neste agora aqui e ali, pelo contrário, o corpo perde sua algoidade ao ser *determinado* por uma determinidade de reflexão, por uma relação que põe, como seu fundamento, uma nova forma de identidade, de tal modo que o movimento sensível exterior é o ser-aí (*Dasein*) da contradição (WL, II, 59). No fundo é a contradição que é contraditória, o movimento sensível vindo a

exprimi-la ao ser pensado pela dialética da consciência, que a situa no seu percurso de vir a ser consciência de si.

Isso se confirma nos outros exemplos examinados na terceira nota ao capítulo da *Grande Lógica* sobre a contradição. Assim é que “o pai é outro do filho, e o filho, outro do pai, e cada termo é somente como este outro do outro, e ao mesmo tempo uma determinação é somente em relação a outra; seu ser é Um subsistir. O pai, fora da relação com o filho, é também algo para si; no entanto, ele não é pai, mas um homem em geral” (WL, II, 80). Note-se, em primeiro lugar, que a propriedade se resolve numa relação e, em segundo lugar, que, nessa relação, a contradição, ao ir ao fundo (*zu Grund gehen*), conforme ressalta a positividade do negativo, encontra seu fundamento (*in seinen Grund gehen*). Para que pai e filho ostentem a nova forma de alteridade adquirida nesse relacionamento ainda é necessário que se mostrem *realizando* aquela universalidade que faz deles seres humanos, cuja humanidade se exerce pela *diferença* entre o pai e o filho, a diferença efetivando-se na oposição. O antagonismo, porém, passa a encarnar as terminações da contradição desde que se explicita o caráter *infinito* dos entes relacionados, pois no nível dos entes a contradição se expressa como infinito, forma entificada do Absoluto. Sem a passagem para o Espírito a contradição é muda, somente nesse plano ela se mostra padrão de toda atividade, pois, ao revelar o fundamento, prepara o aparecimento do Conceito, da totalidade que coloca sua particularidade no nível peculiar de sua existência.

\*\*\*

Nada mais surpreendente, portanto, do que ler trechos de Marx e de Engels em que a contradição parece ser dita dos entes, como se fosse possível, ao mesmo tempo, afirmar de certas *coisas* um predicado e seu contraditório. “É uma contradição, por exemplo, que um corpo caia constantemente em outro e, com a mesma constância, fuja dele. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve” (K, I, 23, 118-9; trad., 93). O corpo está sendo submetido a duas forças contrárias e por isso seu movimento descreve uma elipse. Este seria para Kant um exemplo típico de antagonismo de forças, em que não haveria nem contradição nem negação da negação, a não ser que se confundisse o plano dos conceitos com o plano do real. Nada há nessas forças em conflito, nessa contrariedade, que conduza a uma contradição, menos

ainda à posição de uma identidade superior, diferente ontologicamente das forças iniciais. Como nos lembra Kant, o que resulta da soma das forças é outra força com o mesmo caráter de ser.

O que Marx e Engels pretendem, contudo, ao mudar o registro no qual os físicos trabalham normalmente? Reduzem as determinações reflexionantes da essência a meras relações, mas recusam o processo de aprofundamento que descobre o fundamento espiritual (*DN*, 20, 483). O princípio de identidade é, contudo, simplesmente refutado por uma leitura arresgada das ciências da natureza. O infinito se resolve numa questão de progresso do particular ao universal; este por sua vez não passa da abreviação capaz de capturar propriedades comuns nas diferentes coisas percebidas pelos sentidos. O movimento assintótico do mau infinito é preenchido pelo curso da natureza e pela história da humanidade. O limite extremo de nossa ciência da natureza é até agora *nosso* universo, e, para conhecer a natureza, não carecemos de universos infinitamente numerosos que estejam fora do nosso, enfim, o progresso infinito se resolve na infinidade da presença (*DN*, 20, 503). Exatamente o contrário do que pretende Hegel, pois, em vez da dialética especulativa descobrir na diferença a passagem, por exemplo, da quantidade para a qualidade, para Engels é o movimento da história, conhecido empiricamente, que passa a confirmar a lei dialética: “Depois de ter demonstrado pela história como, de fato, o processo em parte se realizou, em parte ainda deve realizar-se, é que Marx o designa, além do mais, como um processo que se cumpre segundo uma lei dialética determinada” (*AD*, 20, 124). A dialética se define, então, como “a ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade humana e do pensamento” (*AD*, 20, 131-2). Que sentido, porém, possui essa formulação do que é associada à do que deve ser? Trata-se apenas da previsão normal que busca qualquer ciência positiva?

Para examinar o estatuto da contradição, vale a pena nos determos na nova leitura do processo da negação da negação. Note-se que não se trata de perceber nele um procedimento meramente formal, de tal modo que a segunda negação simplesmente reperia o sentido invertido pela primeira. Importa seu lado transcendental, isto é, vinculado à expressão ou até mesmo à posição do objeto. Tornou-se moeda corrente exemplificar essa lei da dialética materialista descrevendo o ciclo de uma planta, seguindo de perto, aliás, exemplos do próprio Hegel. Mas enquanto este pretende evidenciar na evolução biológica os primeiros vestígios do Conceito, o salto ontológico

da essência para o plano da Ideia, Engels visa mostrar como o fenômeno, corretamente descrito, comprova a validade de uma lei dialética. Lembra que a agricultura trata de produzir milhões de grãos de cevada para serem moídos, cozidos e consumidos, mas, em circunstâncias normais e favoráveis, o grão, plantado em terra fértil, germina, sendo negado e destruído como tal, nascendo em seu lugar a planta que, brotando dele, é sua negação. Por sua vez a planta cresce, frutifica e, como resultado dessa negação da negação, reproduz o grão inicial multiplicado. Ao longo dos anos a espécie cevada se modifica muito pouco, mas não é o que acontece com outras plantas, que, trabalhadas, aumentando sua produtividade, se diversificam em novas variedades. Aqui o aumento da quantidade evidencia ainda mais o salto de qualidade. Nesse processo, “a única coisa que nos interessa é indicar que a negação da negação efetivamente ocorre nos dois reinos do mundo orgânico [o vegetal e o animal]” (*AD*, 20, 127), assim como na ciência e na cultura. No entanto, essa lei dos fenômenos é “extraordinariamente eficaz e importante” em virtude de sua generalidade, que não prejudica, todavia, o “conteúdo concreto” de cada processo. Não é este o que realmente mais interessa? A lei apenas abrevia e indica a direção da análise, que deve buscar o caráter especial de cada caso (*AD*, 20, 132).

O logicismo hegeliano perscruta na generalidade a universalidade, a totalização elaborada pelo Conceito, responsável por iluminar a relação *interna* da regra com seus casos, a partir da própria estruturação da regra. Só ela explica seu fundamento, o núcleo de racionalidade de cada processo vital. Para Engels, ao contrário, é mister examinar a especificidade de cada processo, diríamos hoje, a mudança de estrutura, sendo que sua racionalidade singular se evidencia não por constituir o ser-aí da contradição, mas porque localiza o processo individual no contexto da evolução geral da vida e da produção humana. Ora, nesse plano, a linguagem da negação da negação não traz benefício algum, pelo contrário, só atrapalha a análise estrutural, vale dizer, da nova combinação de elementos simples modificados. Recorre à passagem da quantidade para a qualidade quando importa esmiuçar essa qualidade, reduzindo o fenômeno dado – identidades comumente aceitas, como a planta, a célula – a estruturas profundas capazes de explicar o funcionamento de seus elementos relativamente simples, assim como suas aparências qualitativas. A Biologia Molecular não foi descoberta à medida que cada tipo de célula foi sendo localizado no curso da evolução das espécies; pelo contrário, essa

evolução passou a ser mais bem compreendida quando a estrutura da molécula foi reduzida à rica combinação de seus elementos químicos.

Cumpre, porém, ter o cuidado de não cair na tentação de reduzir o alcance das propostas de Engels, como se a dialética marxista, entendida como ciência das ciências, fosse mais uma ciência empírica e positiva. “É precisamente a *transformação da natureza pelo homem*, e não unicamente a natureza enquanto tal, o fundamento mais essencial e mais direto do pensamento humano, e a inteligência do homem cresceu à medida que aprendeu a transformar a natureza (DN, 20, 498)”. A evolução biológica é vista da perspectiva da evolução humana, demarcada pelo metabolismo do trabalho sobre a natureza. Isso põe em xeque uma visão meramente positiva dos fatos, favorecendo a perspectiva de sua constituição, sendo que a própria objetividade dos fatos se constrói a partir desse paradigma. Uma passagem dos *Manuscritos de 1844* confirma esse ponto de vista. “A sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza (MÖPh., 40, 538; trad., 15)”.

Nesse texto de juventude, escrito obviamente sob a influência de Hegel e de Feuerbach, a objetividade do objeto resulta da projeção e exteriorização da atividade produtiva humana. Para isso Marx reduz as relações causais a modos de expressão, como se a polaridade entre, por exemplo, o Sol e a Terra se resolvesse num diálogo mudo. Para voltar à sensibilidade como atividade social e humana, Marx precisa reviver uma matéria, um objeto além da objetividade, sempre a escapar da atividade redutora dessa mesma atividade (cf. meu texto *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, Brasiliense, 1983). É como se a ida para o fundamento, a superação da contradição, apontasse para uma história prolongada, que somente não cairia na progressão do mau infinito porque o comunismo restabeleceria, em novo plano, a identidade originária da essência genérica do homem. Mas o Conceito hegeliano, depois de ser expulso no pórtico frontal, não estaria sendo reintroduzido na porta dos fundos? Não há como escapar deste dilema: tomar a dialética como método para compreender a história da natureza e do homem quer reintroduz o Conceito hegeliano, cuja contradição se resolve no fundamento que espiritualiza e racionaliza o ser, quer confunde o fundamento com o mau infinito, como a progressão indefinida que cerca um objeto indo além do cerco.

O que se passa com a negação da negação e com a contradição? Cada determinação é uma negação exclusivamente no nível dos entes, onde se confundem determinação e predicação. O vermelho não é as outras cores, mas essa primeira negação opera no interior do conceito geral de cor, o qual, por sua vez, se resolve, para Engels, numa abreviação construída historicamente. Só assim escapa daquele misticismo hegeliano, segundo o qual essa universalidade teria o empuxo de se diferenciar na diversidade das cores e na oposição posterior entre elas. Mas então é preciso reduzir o vermelho a uma relação, suponhamos: *a* é tão vermelho quanto *b*, o que remete ao padrão de vermelhidão. A passagem, porém, da relação de semelhança para a identidade, do “tão vermelho quanto” para “o vermelho”; não carrega em si mesma a passagem para a contradição, como se *a* e *b* naturalmente se transformassem em positivo em si e negativo em si (cf. meu livro *Trabalho e reflexão*, cap. I). O mesmo se dá com a polaridade entre o pai e o filho: nada implica que o relacionamento dos dois seja forçado pela remissão ao fato de se comportarem como seres humanos, cuja humanidade, a essencialidade de ser homem, se tornaria responsável pela singularização do pai e do filho. Em resumo, Marx e Engels operam com o potencial constituinte da contradição, como se ela funcionasse segundo os parâmetros da lógica especulativa hegeliana, mas a ida ao fundo, o encontro do fundamento, em vez de espiritualizar o ser, pretende desvendar seu peso material, o lastro da atividade produtiva. Nada diz, porém, que esta vá até seu fundo, atravesse seu objeto sem deixar resíduos; pelo contrário, o resto é inevitável, porquanto o processo produtivo nunca pretendeu se identificar com o produto, do mesmo modo que o inteligir se identifica com o inteligível, quando atinge o nível do intelecto ativo, como ensinou Aristóteles. Contra essa última identidade, aliás, Engels já havia assistido, em Berlim, aos ataques de Schelling. Aqui está o nó da questão: sem que o universal apresente o conceito, a matriz espiritual reflexionante do real efetivo, a linguagem da contradição e da negação da negação tende a converter-se num método desabusado, supondo o processo de superação (*Aufhebung*) sem explicar seus fundamentos lógicos, deixando na sombra o resto que não pode pensar. Pode servir para Engels brigar com Newton, questionar a positividade da Física, mas essa forma de dizer termina transformando-se num dialeto que não explica seus procedimentos e, ao contrário do que pretende, está longe da prática das ciências. Mas por certo serve para reforçar a solidariedade de grupos politicamente engajados.



Fixemos as condições sem as quais, segundo Hegel, a contradição torna-se incapaz de cumprir a tarefa de ligar o pensamento ao real, de atravessar a ponte do entendimento que conecta a representação com o representado, sem iluminar, todavia sua verdade. Para que isso possa ser feito é preciso que a dedução da forma do objeto, mais do que explorar suas possibilidades de vínculo, seja ainda capaz de situá-lo no nível da realidade que lhe compete. Somente assim vem a ser uma prova ontológica em miniatura. Esse elo é feito pelas determinações de essência. “A reflexão *rica de espírito* [...] consiste, em contrapartida, no apreender e no enunciar a contradição. Embora não exprima o *Conceito* das coisas e suas relações e apenas tenha por material e conteúdo as determinações-de-representação, ela as conduz a uma relação que contém sua contradição e *através* dela *deixa parecer seu Conceito*” (WL, II, 61), vale dizer, aponta para o fundamento que dá razão a todo o processo. Ao trabalhar com as oposições, a reflexão exterior se interioriza e se aproxima daquela reflexão interna que encontrará sua razão de ser no pleno funcionamento do Absoluto. Por isso a contrariedade, o movimento do antagonismo, ao mostrar-se como exemplo da *expressão* contraditória, na sua expressão mais pura, passa a efetivar a contradição. Desse modo, não tem cabimento afirmar que o jogo das forças contrárias, tal como existe como fenômeno para o entendimento, já consiste numa contradição. Quando se declara que qualquer movimento é uma contradição, é porque está sendo reconhecido nele seu lado discursivo, seu caráter lógico, reafirmando-o então como contradição, na medida em que ela se torna aquela identidade responsável pela individualização dos opostos. Essa reflexão prepara no limite a abolição de qualquer distância com seu objeto. Se o inteligir não tratar de entrelaçar-se inteiramente com o inteligível, como acontecerá, segundo Hegel, no plano do Conceito e da Ideia, a mera percepção da contradição no nível dos fenômenos apenas reforça os fantasmas do entendimento.

No entanto, essa distância não é mantida pelo materialismo de Marx e de Engels? Quando a ideia nada mais for além de um material posto na cabeça dos seres humanos, que sentido poderá adquirir a contradição? Marx e Engels não pretendem interpretar a contradição segundo os cânones da lógica especulativa, mas, para combater o logicismo hegeliano, sabem que não basta constatar a existência de contradições para que a dialética seja possível como mera ciência dos eventos contraditórios. Essa tarefa é impossível pela simples razão de que, fora da linguagem, não há contradição dada, apenas forças

contrárias que podem ser lidas como contradições. Mas para conceber a contrariedade como contradição, fazer desta última um fenômeno, no mínimo é preciso questionar a identidade essencial do fundamento.

Aristóteles se livra dos paradoxos dos sofistas separando no corpo que se altera seu lado permanente, a substância, de seu lado mutável. É o mesmo Sócrates que agora está de pé quando antes estava sentado. E assim pode distinguir predicação essencial da predicação accidental. Se Hegel admite que a substância dos entes continua a receber o mesmo tipo de determinação, argumenta que a unidade do próprio ente opondo-se à consciência também se constrói pelo pensamento, de sorte que o objeto pensado pelo sujeito também deve ser tratado como sujeito, a multiplicidade objetiva, como em Fichte, deve brotar do movimento do Eu igual ao Eu que é um Não-Eu. A ideia de matéria, tal como foi pensada pelos gregos em geral, desaparece por completo, pois também ela é uma ideia pensada. O pensar racional deve pensar tanto a unidade unificadora de sua atividade como a diversidade que lhe é aparentemente dada, mas que no fundo, no seu fundamento, nada mais é do que diversidade para uma consciência, cujo destino é vir a ser consciência de si, que sabe o mundo como o seu mundo, enfim, como Saber Absoluto.

Quando Marx e Engels, porém – vale a pena repetir –, pretendem substituir o paradigma do Conceito e da Ideia pelo paradigma da produção material, por conseguinte, quando o objeto fica devendo sua objetividade ao processo de trabalho, de sorte que o pensar e o objeto de pensamento passam a fazer parte do mesmo processo reflexionante, estão de fato, na linhagem de Hegel, pondo em questão a unidade exterior da substância, transformando-a num momento estático da evolução da história. A contrariedade só pode ser lida como contradição porque é histórica a unidade dos elementos em confronto. No entanto, em vez de ida ao fundamento espiritualizar o conflito numa identidade superior, a contradição tende a se resolver tanto numa identidade mais complexa como no expressar sua dependência dos processos materiais. Se, na natureza, o grão de cevada se reproduz numa diversidade produzida de grãos, se a leitura dialética desse processo é garantida pelo reconhecimento de que o grão e o monte deles são unificados pelo pensamento, permanece inteiramente fora da reflexão o fundamento material onde incide o processo de produção e do trabalho. A não ser que o próprio objeto do trabalho seja constituído, como momento expulso dela, pela reflexão do próprio trabalho,

assim como, para Hegel, a natureza advém da exteriorização do Espírito. A dialética como método, a despeito de se assentar em pressupostos inquestionavelmente ontológicos, retoma a oposição entre o representar e o representado, abre uma cesura entre o pensar e o pensado, recusa ver neste último mero sujeito, de sorte que uma coisa em si está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho. Mas para que a dialética marxista recupere a noção antiga de matéria, receptáculo, não mais de pensamentos, mas de processos produtivos, precisa encontrar seus limites; se ainda pode ser tomada como ciência das generalizações, abreviações conceituais das demais ciências, é porque outra esfera do ser não há de ser pensada dialeticamente.

Os escritos de Engels visavam legitimar, generalizando, os procedimentos empregados por Marx na sua crítica da Economia Política. O fracasso do projeto de elaborar uma lógica dialética mais abrangente e mais rente à realidade do que a lógica formal põe em xeque, contudo os procedimentos da crítica de Marx. Note-se de passagem que Engels trabalha com uma concepção da lógica formal – daquela teoria cujo acabamento Kant elogia – que já não era verdadeira mesmo nos tempos do idealismo alemão, pois sabemos hoje em dia que no decorrer da história houve várias formalizações no pensamento. Por certo não se há de esperar que Engels pudesse trabalhar com os instrumentos contemporâneos, os quais mostraram que, dada uma dedução feita na linguagem corrente, é possível encontrar diversos sistemas formais capazes de traduzi-la. Mas tudo isso reduz ainda mais a dualidade entre lógica formal e lógica dialética, que serviu de moeda corrente ao marxismo vulgar.

Na sua generalidade o materialismo dialético está fadado ao fracasso. É incorreto supor que, ao lado da lógica formal, tramada a partir de identidades estáveis, existiria outra forma de pensar concebendo tais identidades em processo. De um lado, porque, hoje em dia, existem várias lógicas formais, todas elas ontologicamente comprometidas; de outro, porque postular a existência da contradição fora do discurso, sem elucidar de que ponto de vista isso é feito, confunde contradição com contrariedade. Se no plano do discurso é possível encontrar um sentido para a contradição, ela deve ser descartada quando se quer formar uma cadeia de deduções. Desde os tempos antigos se sabe que, a partir da contradição ( $p$  e  $\sim p$ ), é possível deduzir qualquer proposição, invalidando assim a própria ideia de dedução, por conseguinte o pensamento racional. Ainda que se construam

modelos formais em que esse princípio fique delimitado, continua a dificuldade de simplesmente transportar o que vale para o nível das fórmulas e dos conceitos para o nível do real. Assim sendo, uma contradição só pode adquirir algum sentido operando no nível da realidade se associar-se a alguma forma de contrariedade. Isso pode ocorrer enriquecendo de sentido os termos contrapostos, como pretende Granger (*Formes, opérations, objets*, Vrin, 1994), ou, na direção oposta, questionando a identidade dos entes referidos. Em suma, de um ponto de vista transcendental. Mas o que isso quer dizer?

Hegel radicaliza a lógica transcendental kantiana transformando-a no saber do Absoluto. Obviamente Marx não poderia seguir nessa direção. Vimos que Engels fracassa na sua tentativa de fazer da dialética uma ciência das ciências, pois é inviável pensar como contraditórios a mudança e o movimento no nível dos fenômenos. Ficariam assim cobertos de razão todos aqueles autores ditos marxistas que tentam separar o joio do trigo, de um lado, os barbarismos que Marx tomou emprestado a Hegel no seu namoro com a lógica especulativa, de outro, suas contribuições para a Economia como ciência positiva? Mas com isso também não estaríamos deixando na sombra o nervo de seu projeto crítico? *O Capital* pretende elaborar tanto a análise explicativa dos fenômenos econômicos como a crítica da Economia Política de seu tempo. A palavra crítica, inscrita no subtítulo da obra, deve ser entendida no seu sentido forte: análise das várias teorias de seu tempo associada à análise do movimento efetivo do próprio capital. Mais ainda, esta última pretende indicar os enganos em que caíram os economistas, na medida em que focalizam apenas aspectos aparentes e fragmentários de um processo de totalização que somente a desarticulação da positividade dos fenômenos é capaz de evidenciar. Assim sendo, a crítica ou é dialética ou não é crítica.

\*\*\*

Para compreender o alcance desse projeto crítico não seria mister manter essa associação entre o pensamento e seu objeto e proceder à análise dos textos de Marx a partir do estudo do próprio capital, da realidade do capitalismo contemporâneo? Por que não seguir seu exemplo? Por que se ocupar com as sutilezas da Lógica, com minúcias da diferença entre contradição e contrariedade, em vez de seguir passo a passo a boa apresentação do capital? Se a Lógica, como pretenderam Hegel e Marx, não

é mais do que “o dinheiro do espírito”, não é melhor considerar apenas o movimento dos objetos, atender ao apelo tradicional de ir às próprias coisas e deixar essas ninharias resolverem-se por si mesmas? Mais ainda, essa ênfase dada a questões formais não bloqueia o estudo do que mais importa, as vicissitudes do capital contemporâneo?

No entanto, qual será o objeto a ser apresentado? Para estudar a história do capitalismo, Fernand Braudel, pelo que me consta, não recorre à dialética e à contradição real. Muito menos a Economia contemporânea, quando constrói modelos dos fenômenos. Ao pretender elaborar a crítica do capital Marx refunde a própria categoria de capital, empresta-lhe, como veremos, um sentido de tal modo peculiar que a crítica e o objeto capital passam a constituir processos imbricados entre si. É porque a crítica possui o sentido hegeliano de pôr em xeque a positividade do ser que o capital poderá ser entendido como sujeito-substância que requer a desmistificação das estruturas aparentes. Mas se esse procedimento imita o movimento das determinações de reflexão da lógica da essência, tal como Hegel o descreve, seu fundamento, em vez da Ideia, será o desenvolvimento das forças produtivas. Não somos então obrigados a esmiuçar o texto de Marx, a nos demorar nas conexões de suas formas lógicas para então compreender o próprio objeto a que ele visa?

Além do mais, a exigência de que o estudo da doutrina de Marx e suas variantes teóricas e práticas seja feito a partir da análise do movimento do capital como um todo, tomado como matriz dessas mudanças do agir e do pensar, noutras palavras, o projeto de entender Marx a partir da história do capital que ele mesmo estudou, pressupõe, a meu ver, uma ideia totalizante de racionalidade que ignora os limites de uma dialética que, ao recuperar uma distância entre o pensar e seu objeto, somente se confirmará se for regional, se tomar consciência de seus próprios limites. Examinaremos como a dialética marxista se torna possível porque o objeto de sua análise consiste em formas de pensamento (*Gedankenformen*) (K, I, 23, 90) que o pesquisador pensa a fim de revelar as formas pelas quais os atores pensam ao se engajarem em relações sociais de produção. Mas essas relações exprimem o desenvolvimento das forças produtivas, o que desde já levanta a dificuldade de desenhar as fronteiras em que a dialética das formas embarra, aquelas fronteiras que não se resolvem no processo *formal* da história humana. Não é o próprio Marx quem lembra a necessidade de corrigir a apresentação dos resultados de sua investigação, expostos como se brotassem de determinações

conceituais e da dialética dos próprios conceitos? Não é ele quem sublinha que o valor da mercadoria, além do trabalho, comporta ainda uma dimensão natural? Mas, ao enveredar por esse caminho, devo reconhecer que estou torcendo o sentido que Marx empresta à sua crítica, pois a desloco para o lado do kantismo, visto que passo a indagar pela possibilidade da dialética materialista.

Se insisto, porém, no desdobramento formal e genético dos conceitos, é para ligá-lo às práticas que tecem suas referências e permitem que suas visadas sejam postas e repostas. No fundo, espero que por elas, que transformam o juízo numa práxis, aquilo que não pode ser pensado, em vez de se apresentar como um além místico, se apresente ao alcance do esforço de um pensamento em processo. Desse modo, procuro chegar pela tangente a discutir questões sobre a racionalidade do próprio capital e da sociabilidade capitalista, dando assim continuidade a preocupações antigas. Em outras ocasiões já tive a oportunidade de lembrar que toda linguagem pressupõe uma intersubjetividade precária. Não se fala a autômatos e o simples gesto de se fazer entender dirigido a alguém desconhecido tem como pressuposto que ele venha a compreender esses sinais, em suma, que pertence a um universo de entendimento possível. Toda comunicação, até mesmo a mais corriqueira, está entremeada de zonas cinzentas e obscuras, de mal-entendidos assim como das mais surpreendentes ocultações do outro. Isso não acontece apenas porque um olhar alheio cai sobre nós, desvendando nossas ambiguidades e abalando nossas certezas; se o inferno é o outro, é, sobretudo, porque sua voz, seu ver e seu corpo se expõem por meio de determinações indeterminantes, abrindo uma fissura neste mundo constituído por fluxos de fenômenos estabilizados e por instituições estabilizantes. O outro também é fonte de novas e futuras significações. Dada essa precariedade das relações intersubjetivas, percebe-se que o comportamento significativo mais elementar coloca ao menos dois desafios: de um lado, os indivíduos necessitam lidar com suas respectivas indeterminações e angústias; de outro, tratam de precaver essa precariedade, contornando-as e elaborando-as. O primeiro desafio orienta minha reflexão sobre a ética da intimidade; o segundo, o estudo das instituições, a começar pela própria linguagem, enfim, desses comportamentos regulados, previsíveis, inscritos nas próprias ações e nas obras humanas. Não é só a linguagem que se objetiva num sistema de regras, toda sorte de instituições condiciona nossos comportamentos, que se fazem então casos de regras. O modo capitalista de produção não é uma delas?

Minha tarefa neste livro consiste em examinar como aquela trama social, fundada na troca de mercadorias, trata de congelar a intersubjetividade que ela pressupõe e repõe por intermédio do produto do trabalho. Os textos do velho Marx desenham o mapa dessa minha reflexão. Interessa-me como ele vê essa sociabilidade tecendo-se por significados contraditórios e confirmando-se por instituições que parecem ser responsáveis pelas práticas que as alimentam. Essas instituições, porém, encarnam ordenamentos, normas a serviço das relações que as partes da riqueza social mantêm entre si. É de notar que desde o início de seu estudo sobre o capital Marx relaciona objetos de uso a objetos de troca, mostrando como um se *expressa* pelo outro. Desse modo, ao contrário de Louis Althusser e de seus discípulos, não vou distinguir na equação de troca a relação de forma da relação de expressão. Esse expediente tem a enorme vantagem de empurrar o problema da contradição para o campo tradicional da Lógica Formal clássica, de sorte que, em vez de colocar o desafio da superação (*Aufhebung*) hegeliana dos contraditórios, contenta-se com a mera supressão de seus efeitos perversos. Se uma contradição só pode ocorrer entre enunciados, se os participantes de um modo de produção não agem necessariamente por meio de seus juízos práticos, essa contradição passa a ganhar sentido unicamente se for sobredeterminada com traços do mundo. Nesse plano, a tarefa é evitá-la. Este não é o procedimento que a suprime como suprime qualquer paradoxo? É interessante notar que essa tese é igualmente defendida por Althusser e, de forma mais elaborada, por Granger em seus últimos escritos. Não convém menosprezar o visgo da tradição filosófica francesa. Mas caminhar nesse sentido retira da contradição qualquer força objetiva, por conseguinte qualquer negatividade interna do objeto, que fica assim impedido de criticar-se a si mesmo. Se Marx, como veremos, não dá conta de todos os problemas criados por esse empréstimo da tese central da lógica especulativa, não é por isso que se pode desconhecer que ele se esforça para adaptar às suas análises a capacidade das próprias coisas de se porem em questão. Não seria o caso de levar a sério suas indicações de que essas coisas, ao mesmo tempo sensíveis e suprassensíveis, vale dizer, as categorias do capital, são determinações de pensamento e tentar examinar desde logo como a forma se ajusta aos meandros da expressão?

Tomo, pois, como ponto de partida de minhas investigações a transformação de um objeto de uso em expressão de valor, isto é, em signo. Sabemos que a teoria econômica contemporânea opera em geral

relacionando objetos de uso a seus preços, considerando assim como um *dado* o que Marx desde logo coloca como problema. Se quisermos reconsiderar essa questão, não vejo como deixar de estudar as condições dessa gênese, pois só assim se pode entender o que ele entende por gênese. Como se constitui o preço na sua qualidade de signo? Mas para isso é preciso retroceder à equação simples da troca mercantil e considerar o dinheiro como forma peculiar de mercadoria, forma que o objeto ganha no curso de seu próprio funcionamento na relação de troca. A questão não possui apenas dimensão histórica, visto que grande parte das moedas conhecidas foram mercadorias convertidas em padrão de medida das trocas. Cabe ainda notar sua dimensão lógica, pois na moeda reside o pressuposto de que ela seja capaz de corresponder aos objetos mais diversos, não apenas como bens desejáveis, mas ainda como bens reprodutíveis no metabolismo social entre o homem e a natureza. Se as mercadorias se exprimem em preços de mercado, se ao economista neoclássico basta associar um bem a um preço, não é por isso que desaparece a pergunta pela *racionalidade* do mercado como forma de alocar recursos, os quais em última instância são produtos trabalhados. Desde que se abandona o ponto de vista positivo, que naturalmente toma o preço como um dado, como pensar essas racionalidades, a do mercado e a do trabalho, sem tomar desde logo os objetos trocáveis como *formas expressivas* da produtividade do trabalho? Em resumo, quando se pergunta pela racionalidade do capital não é necessário repor a velha questão daquele elemento comum que confere homogeneidade aos vários produtos trazidos para o mercado? Mas que tipo de racionalidade isso implica?

É sabido que a Economia Política clássica elegeu a teoria do valor-trabalho como o fio condutor para associar a racionalidade das trocas à racionalidade do processo social do trabalho. Mas para o economista contemporâneo esse instrumento de análise está morto, pois ninguém até hoje conseguiu transformar valores em preços, de modo a obter relativo consenso e criando modelos capazes de capturar o funcionamento de fenômenos da economia contemporânea. Além do mais, a teoria econômica marxista foi vencida pela teoria neoclássica, não tanto porque a economia socialista entrou em crise, mas, sobretudo porque nem mesmo os economistas soviéticos operavam efetivamente com instrumentos baseados na teoria do valor-trabalho. Depois do ritual da celebração ideológica, suas análises se baseavam nos preços de mercado, interno ou internacional. É possível um dia

ser ressuscitada? Abstenho-me de um prognóstico, pois em ciências as surpresas surgem do lado daqueles que ousam enfrentar as correntes hegemônicas. Mas até agora não se conhece, salvo engano meu, bom exemplo de análise da economia contemporânea em que a noção de valor-trabalho desempenhe papel importante. Se esse panorama vai mudar no futuro, não é possível prever. No entanto, se não me proponho a estudar os procedimentos do capitalismo contemporâneo para deles depurar sua lógica, se, pelo contrário, examino textos de um autor que tentou levar a cabo esse projeto, no fundo mantenho a esperança de, por esse desvio, poder chegar a uma crítica das formas de racionalidade que se imputam ao *Homo economicus*.

\*\*\*

Como sempre, meu trabalho deve muito a meus interlocutores. Durante a longa redação deste livro mantive diálogo estreito com Marcos Nobre, a quem passei as diversas versões, a fim de receber críticas e com o intuito teimoso de solapar suas convicções frankfurtianas. O primeiro esboço foi testado num curso de pós-graduação, ministrado na Universidade de São Paulo, em 1997, contando, por conseguinte com a colaboração de alunos e de colegas; no CEBRAP os primeiros capítulos foram discutidos com Álvaro Comin, Miriam Dolhnikoff e Ronaldo de Almeida; uma das primeiras versões foi lida cuidadosamente por Alberto Alonzo Muñoz; na etapa final Luciano Nervo Codato e Vinicius de Figueiredo cuidaram do texto com denodo e olhos de lupa, e Carlos Alberto Inada o releu com muito empenho; Heloisa Jahn cuidou carinhosamente da edição do livro – a todos agradeço do fundo do coração. Devo finalmente agradecer à FINEP o financiamento que, através do CEBRAP, tem dado às investigações de meu grupo. Mas antes de tudo o agradecimento mais criterioso deve ser dirigido a Oneida Maria Borges, minha secretária, que sofre com minhas idas e vindas e com minha dislexia.

\*\*\*

As citações de Marx e de Engels se reportam a *Marx Engels, Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1961-, indicando as iniciais da obra, o volume e a página: *Anti-Dühring* (AD), *Dialektik der Natur* (DN), *Manifest der Kommunistische Partei* (MKP), *Aus der Kritik des Hegelschen Rechts* (Kr. HR) e *Die Heilige Familie* (HF). São exceções *Theorien über den Mehrwert* (TMW), da mesma editora, mas segundo a edição de 1956; *Grundrisse der*

*Kritik der politischen Ökonomie*, também da Dietz Verlag, Berlim, 1953; e *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1947, preservando o texto francês. Sempre que possível, há referências às traduções brasileiras, às vezes citadas com alterações menores:

(DI) *A ideologia alemã* (parte relativa a *Feuerbach*), São Paulo, Hucitec, 1996.

(K) *O capital*, Marx, coleção Os Economistas, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

(MÖPh.) *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx, coleção Os Pensadores, XXXV, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

(Zur Kr.) *Para a crítica da Economia Política*, Marx, coleção Os Pensadores XXXV, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

(TMW, III) Parte relativa a “O rendimento e suas fontes”, Marx, coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

(G) Partes relativas a “Contradição entre o fundamento da produção burguesa (medida valor) e seu desenvolvimento” e a “Formas que precedem a produção capitalista”, *Marx, teoria e prática revolucionária*, Porto Alegre, L&PM, 2000.

As obras de Hegel, excluindo a primeira edição da *Enciclopédia*, que se refere a *System der Philosophie*, Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Ed. Glockner, são citadas, com as iniciais correspondentes, pela *Philosophische Bibliothek*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, c. 1990, *Wissenschaft der Logik* (WL) e *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RPh.). Março de 2000 – CEBRAP/USP.