

1. Desafios recorrentes

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. 1. Desafios recorrentes, p. 1-24. 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.

1. DESAFIOS RECORRENTES

1.1. Problemas centrífugos

Nem sempre Marx escreve de pontos de vista convergentes, embora tenha sempre no horizonte a perspectiva da revolução que, assim me parece, lhe permite captar, de forma inovadora, as relações sociais do sistema capitalista e as contradições que as atravessam. Mas isso só lhe é possível porque, em contrapartida, recorre a uma lógica que, pretendendo inverter a lógica hegeliana, sem, entretanto tratar das principais questões levantadas por essa inversão, faz com que possa ir além dos limites postos por uma ciência positiva, a despeito de estar a todo momento reiterando profissão de fé nessa ciência. De que perspectiva, contudo, pensa a Ciência de seu tempo? Não está sua crítica eivada de pressupostos filosóficos? Convém lembrar que ele pretende substituir as formas autônomas do pensamento, notadamente aquelas da Filosofia, por uma “apresentação da realidade”, em suma, propõe a negação das formas de pensar por meio de uma práxis pensante. Qual é a articulação dessa práxis? Também ela não obedece a uma gramática, cuja análise escapa aos cânones do conhecimento propriamente científico? Além do mais, ao opor pensamento, ideologia, de uma parte, e práxis, de outra, ao atribuir a esse pensamento ativo a tarefa de apresentar essa realidade prática, não está implicitamente submetendo os conceitos de apresentação e de real a um enfoque muito particular que necessita ser pensado? Se vincula pensar a fazer, não ressuscita questões filosóficas a respeito de como os agentes se individualizam e *decidem*, pensando em seguida no que acabaram de fazer? A conhecida fórmula – “Só se pode superar a Filosofia realizando-a” – supõe, além do mais, uma concepção muito singular dessa Filosofia. Ela está muito mais próxima da Religião, entendida como resolução ideal dos conflitos do mundo cotidiano, do que de uma análise crítica dos limites das formas do julgar o que acontece e o que deve acontecer.

Basta enunciar esses tópicos para que se perceba que a relação de Marx com a Filosofia é problemática, ou melhor, que sua problemática filosófica precisa ser redesenhada no espaço onde se movem tanto sua crítica a Hegel e a outros filósofos neo-hegelianos como suas análises do capital e da política. Defrontamos, pois, com duas séries de questões que, a despeito de estarem entrelaçadas, requerem tratamento diferenciado. De um

lado, cabe examinar os pressupostos e as propostas em que se assenta o projeto Marxiano de negar e superar a Filosofia; de outro, acompanhar as soluções de continuidade de seu pensamento, que, como todos sabem, não persegue evolução linear.

É difícil, por exemplo, ler atentamente as anotações críticas que o jovem Marx apõe aos parágrafos nos quais Hegel desenvolve sua teoria do estado sem notar linhas divergentes de pensamento, que não poderiam conviver num mesmo espaço lógico. Marx investe contra Hegel, acusando-o de retirar dos fatos empíricos sua vida interna, ao pretender deduzi-los misticamente de esquemas lógicos. Parece-lhe esdrúxulo encaixar toda a diversidade da realidade empírica temporal e espacial no esquema do desenvolvimento do Conceito (universal, particular, singular), de sorte que o próprio espírito interno do real seria substituído pelo formalismo da lógica especulativa. Mas sua avaliação de Hegel é surpreendente. Considera essa projeção dos fenômenos aos esquemas lógicos como forma de legitimar a aparência de tais fenômenos e deixar de lado a contradição interna que os anima, de sorte que as contradições aparentes da realidade social contemporânea passariam a ser tomadas como momentos necessários do desenvolvimento do Espírito absoluto. Mas essa crítica não interpreta a contradição de um modo muito próximo daquela proposta por Hegel? Não pede que a contradição se converta em revolução a partir dos antagonismos da sociedade civil? Tal uso da contradição lhe serve, contudo, para indicar que, do ponto de vista do sistema hegeliano, a revolução social se resolveria no nível do pensamento sem ter consequências na própria história:

A efetividade empírica é tomada como ela é, e expressa como racional; não é, todavia racional por causa de sua própria razão, mas porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado além dele mesmo. O fato de que se parte não é concebido como tal, mas como resultado místico. O efetivo vem a ser fenômeno, mas a Ideia não tem outro conteúdo do que esse fenômeno. Além do mais, a Ideia não tem fim diferente daquele, lógico, “vir a ser o espírito efetivo infinito e para si”. Neste parágrafo se assenta todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral [*Kr. HR*, 1,207-81].

Essa recusa do misticismo lógico hegeliano se baseia, numa primeira instância, na crítica ao núcleo do processo de abstração, o qual resulta no Conceito especulativo. Maças, peras, amêndoas efetivas etc. serviriam de

base para constituir a “representação geral” “fruto”. Hegel, porém, as transforma em instâncias do universal assim constituído.

O essencial de tais coisas não é sua existência efetiva, intuitivamente sensível [*wirkliches, sinnlich anschauliches Dasein*], mas a essência que abstrai delas e das quais fez o seu substituto, a essência de minha representação, “o fruto”. Explico assim a maçã, a pera, a amêndoa etc. como simples modos de existência, *modi*, do “fruto” (*HF*, 2,60).

Estreita, porém, é essa crítica, na medida em que reduz o Conceito a uma representação. Mais ainda, ela dissolve a unidade especialíssima que Hegel estabelece entre universal e substância, a capacidade do universal de pôr seu caso, sem levar em conta que essa tese resulta da maneira de pensar algo como contradição. Não é possível, contudo, manter essa última tese sem assumir a primeira. Marx nega explicitamente que se possa assumir o ponto de vista da substância e fazer da fruta individual a aparência (*Schein*) da essência fruto, da essência viva dotada de automovimento. Mas se, num primeiro momento, retorna ao real segundo os cânones estabelecidos pela dialética de Feuerbach, que, contra o Conceito, insiste na riqueza da sensibilidade, logo tenta outro caminho, pois vê o objeto (*Gegenstand*), a efetividade, a sensibilidade – que até então foram concebidos pelo materialismo, inclusive o de Feuerbach, do ponto de vista do objeto (*Objekt*) ou da intuição – como atividade sensível do homem, como práxis, muito distante de qualquer óptica subjetiva (cf. Primeira Tese sobre Feuerbach). Como é possível, entretanto, sem cair no “misticismo hegeliano”, recusar essa oposição entre objetivo e subjetivo, mas continuar empregando a linguagem da contradição, quando a oposição que se faz contraditória só adquire sentido se a universalidade, a regra que a engloba, for dotada da capacidade de pôr seu caso? Marx continua a pensar que a atividade sensível e material é atravessada por uma dinâmica que conduz os opostos a se porem para si, entrando em contradição e superando-se sem deixar restos. Isso não implica, contudo, prestar homenagem a Hegel pela porta dos fundos?

Segundo Marx, Feuerbach teria o mérito de: 1) ter demonstrado que a Filosofia nada mais é do que a transposição, para o plano do pensamento, da religião pensada e explicitada, por conseguinte mera alienação da essência humana; 2) ter fundado o verdadeiro materialismo no relacionamento social do homem para com o homem; 3) ter anteposto à negação da negação o positivo que se afirma absolutamente em si mesmo

(*MÖPh.*, 40, 569). Mas o grande desafio é compreender como *esse* positivo pode ser assumido por inteiro, já que ele vive no interior de um processo interno de autoposição, movimento percorrido pela contradição e pela negação da negação, vale dizer, travado por processos dotados de uma lógica peculiar. Feuerbach pensa em termos de “objeto sensível” (*sinnlicher Gegenstand*), quando a tarefa é pensar em termos da “atividade sensível” (*sinnliche Tätigkeit*) (*DI*, 3, 44-5). Mas essa atividade não possui também uma lógica interna, que somente aparecerá com sua noção de capital?

Hegel, Feuerbach e Marx, entretanto, não recusam qualquer autonomia aos procedimentos lógico-formais? Estes se resolveriam no lado representativo e abstrato de um processo real que, efetuando-se basicamente na subjetividade de cada indivíduo, necessita da linguagem, notadamente da sintaxe, unicamente como instrumento de comunicação, sem intervir no conteúdo do positivo. Lembrando-se de uma frase famosa de Hegel e repetida por Marx, a Lógica nada mais seria do que o dinheiro do espírito. Essa concepção vai ao limite quando Feuerbach propõe que a *posição* hegeliana, vale dizer, a constituição do efetivo pela travessão conceitual, seja simplesmente substituída pela *exposição* (*Darstellung*), mero artifício de expor conteúdos já constituídos para o pensamento (cf. meu livro *Origens da dialética do trabalho*, I, 2). Mas como se dá a constituição desse positivo? Marx, por sua vez, não pode se contentar com a mera exposição do positivo autoposante. Ao aceitar a tese hegeliana de que o desenvolvimento da história se autoconstitui graças ao trabalho e à sua alienação, está abrindo as portas para analisar a *sintaxe* dessa alienação:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do *trabalho* e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo e ativo* do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser-genérico [*Gattungswesen*] ou a efetuação de si como aquela de um ser-genérico, ou a manifestação de si mesmo como ser-genérico, isto é, como ser [*Wesen*] humano, somente é possível porque ele efetivamente exterioriza todas as suas *forças genéricas* – o que por sua vez só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história –, e se comporta diante delas

como diante de objetos, o que, por sua vez, de início só é possível na forma da alienação [MÖPh., 40,574].

Ampliando aquele procedimento utilizado por Feuerbach para explicar o nascimento da religião – esta se resumiria na projeção das contradições da vida cotidiana no plano do imaginário –, Marx, nos seus primeiros escritos, concebe todo o mundo das ideias como projeção do desenvolvimento da história do trabalho. Mas com isso retoma a linguagem hegeliana do gênero, vale dizer, do objeto como forma capaz de diferenciar-se, de negar-se a si mesma e de elevar-se a uma figura superior do Espírito. Como explicar, todavia essa capacidade do gênero humano de alienar-se em virtude da divisão do trabalho e, na sua diferenciação, encontrar em seguida sua própria efetividade singular nessa objetividade projetada? Como explicar a capacidade de retomar a universalidade perdida, cuja alienação passa a mover-se no plano da liberdade, sem supor a imbricação entre universal e substância, que configura o núcleo do idealismo hegeliano?

O jovem Marx se enfia, portanto, numa camisa de onze varas. Se pretende substituir a Filosofia pela “apresentação da realidade”, se relega todo o pensamento abstrato para o nível subjetivo dos fenômenos, os quais valem por seus conteúdos históricos e autoprodutivos, não precisa assim, em contrapartida, examinar como esse trabalho de autoprodução se *mede* para se pôr como social? Mais tarde ele mesmo descobrirá que essa medida consiste numa forma de julgar, impossível de ser resumida a um procedimento de autopoisição. Mas somente vai mudar de óptica depois de refletir sobre o enorme alcance do conceito de valor-trabalho, elaborado por Ricardo. Antes disso, quando ainda ensaia seus primeiros contatos com a Economia Política, se já logra desenhar o esboço de uma crítica da sociedade civil e burguesa antes de ter desenvolvido seu próprio conceito crítico de capital, precisa pagar o preço de reeditar, *mutatis mutandis*, o drama da dialética hegeliana: a autopoisição da história deve ocorrer segundo um processo de diferenciação de certas identidades substantivas, gêneros diferenciando-se em espécies, num movimento que recusa qualquer sintaxe própria. O espaço de combinações possíveis e impossíveis entre elementos relativamente simples é reduzido a momento de uma linguagem que, no fundo, só fala de si mesma. Para restaurar a dualidade entre a forma de expressão e o conteúdo expresso, sem cair na simplificação da dualidade entre representação mental e representado real, Marx deverá reencontrar a linguagem da mercadoria e do capital. Mas, enquanto isso não ocorrer, sua

recusa do misticismo do Conceito move-se ainda no interior do hegelianismo, sempre propondo uma universalidade substantiva capaz de se diferenciar por si mesma. Desse ponto de vista, não há como não ceder à tese de que todo real é racional (cf. meu livro *Karl Marx, teoria e prática revolucionária*, Porto Alegre, L&PM, 2000).

No núcleo do materialismo de Marx, essa tentativa de explicar outras *formas* de sociabilidade pelas *formas* da sociabilidade do trabalho, medram pois dificuldades que dizem respeito ao modo como estruturas práticas são projetadas e elaboradas por outras formas da produção do espírito. Se, na sua maturidade, Marx continua afirmando que “o ideal” (*das Ideelle*) nada mais é do que o “material” (*Materielle*) invertido e traduzido na cabeça do homem (*K*, I, 23, 27), não é porque uma nova concepção de real, uma nova ontologia, começou a ser esboçada? Não é acaso de acompanhar os passos dessa aventura?

1.2. Idéias-forças

O modo como Marx pretende entrelaçar teoria e prática já se mostra na forma de conceber os próprios conceitos. O primeiro exame sistemático desse problema é feito na *Ideologia alemã*, texto para o qual confluem todos os manuscritos anteriores a 1845. Revisitemos essas páginas tantas vezes compulsadas. Tanto os velhos como os jovens hegelianos, objetam Marx e Engels, acreditam sem mais na prevalência da religião, dos conceitos, enfim, dos universais, na determinação do mundo; isso porque para os primeiros a razão vence a dispersão dos fenômenos empíricos, enquanto para os segundos os princípios lógicos usurpam os direitos da vida prática. Mas ambos se esquecem de datar as ideias em relação às duras realidades da Alemanha da época. Para cumprir essa tarefa é preciso partir do inventário daqueles *pressupostos* que determinam as condições materiais de vida dos indivíduos, isto é, ligar os pensamentos aos passos do movimento geral da história. Contra uma filosofia que recusa qualquer pressuposto, que localiza a verdade no movimento geral do sistema, os autores sublinham a necessidade do começo postulado, aceito por todos.

Para que haja uma história da humanidade cabe, em primeiro lugar, pressupor a existência de indivíduos vivos, corporal e socialmente organizados, diferenciando-se dos animais à medida que produzem seus próprios meios de vida. E o modo como produzem tais meios depende do

arranjo e da constituição de outros meios preexistentes. Mas somente asseguram sua existência quando conseguem *exteriorizar* a própria vida: eles *vêm a ser* segundo a maneira como se externalizam. O aumento da população produz a divisão do trabalho, sendo que diferentes graus do desenvolvimento dessa divisão também determinam a mútua relação dos indivíduos entre si, tendo em vista os materiais, os instrumentos e os produtos mobilizados pela atividade produtiva.

Deixemos de lado a breve história, esboçada por Marx e Engels, dessa divisão do trabalho para sublinhar um fato (*Tatsache*) peculiar aos diversos sistemas de produção (*DI*, 3, 2; trad., 22): determinados indivíduos se tornam ativamente produtivos segundo formas determinadas, necessitando para isso travar relações sociais e políticas. À observação empírica cabe, então, mostrar como cada superestrutura social e política depende de sua infraestrutura produtiva. Desse modo, até mesmo a articulação da sociedade e do estado provém do processo de vida dos indivíduos, processo de determinação que atinge a produção de ideias, de representações e da própria consciência:

O representar, o pensar, o intercâmbio [*Verkehr*] espiritual entre os homens aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material [...] A consciência jamais pode ser outra coisa além do ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida efetivo (*DI*, 3, 26; trad., 36-7).

O que se entende, porém, por esse “processo de vida efetivo” (*wirklicher Lebensprozess*)? Para participar da natureza um ser precisa encontrar nela esse seu ser, estabelecer com ela certo intercâmbio, metabolismo (*Stoffwechsel*) pelo qual sua identidade se forma graças à determinação recíproca dele mesmo com seu outro, ser humano ou natural. Mas ele e os outros não estão apenas justapostos, não são indiferentes entre si, como a pedra ao lado de outra. Até mesmo os astros dialogam entre si, um solicitando do outro o padrão de sua identidade, de sorte que a comunidade do sistema solar já prenuncia um tipo de totalidade, o *gênero*, pela qual os seres vivos se individualizam e se projetam uns nos outros. Em suma, dos astros aos seres humanos, todos nós estamos permeados por relações *expressivas*. Mas, ao contrário do animal, o caráter genérico do homem, sua essência genérica (*Gattungswesen*), se mostra *pura atividade*. A essência humana, frisa a sexta tese sobre Feuerbach, não consiste numa abstração que reside num único indivíduo, mas sua efetividade é

conformada pelo conjunto das relações sociais. Essa atividade, de uma parte, confronta-se com a natureza, tomada, sobretudo como corpo inorgânico do homem, vale dizer, exterioridade a ser domada pelo trabalho e interiorizada pelo consumo; de outra parte, dirige-se a outros homens, na medida em que uns e outros carecem de trabalhos alheios, travam relações comerciais negando a dispersão provocada pela divisão do trabalho. Aqui começa a delinear-se uma dialética entre forças produtivas, atuação prática do homem orientada pelo trabalho, e relações de produção, atividade propriamente social unificando o que a divisão do trabalho e a propriedade dispersaram. O fato da história tem como condições de sua existência a finitude dos homens e o enraizamento deles na natureza. Mas é preciso não esquecer que as relações sociais de produção são constituídas pelo intercâmbio (*Verkehr*) de produtos e trabalhos, muito diferente daquela síntese que fará o capital, cujo conceito só aparece depois da redação da *Miséria da filosofia*, conformando a sociedade civil burguesa numa totalidade *sui generis*. Em outras palavras, a mesma expressão, “relações sociais de produção”, designa na *Ideologia alemã* e n’ *O capital* estruturas diferentes, pois só na obra madura a forma capital adquire desenvolvimento próprio. Desse modo, os conceitos da Ideologia alemã ainda operam segundo a oposição entre o ser e o ser consciente, pois o primeiro, embora já concebido como travessão social, ainda não possui gramática autônoma.

Aos alemães, tomados pela ilusão de poder caminhar sem pressupostos, Marx e Engels lembram a necessidade de reconhecer o primeiro pressuposto de toda existência, enfim, de toda evolução humana: os homens precisam viver a fim de “fazer história”. Assim sendo, cada passo da história surge como um dado, terreno sobre o qual se constrói a existência dos indivíduos, por conseguinte implicando constrangimentos a serem avaliados conforme se procura examinar como este ou aquele fato social se efetivou.

Esmiucemos as condições de existência dessa história. Ela requer: 1) a produção de meios para a satisfação dos carecimentos humanos; 2) a satisfação dos carecimentos, embora os atos de satisfazer e de empregar instrumentos produzam novos carecimentos – note-se que esta é a primeira ação (*Tat*) propriamente histórica; 3) a produção de outros homens, por conseguinte, constituição de uma família e início da relação especificamente social; 4) a produção pelo trabalho e a geração pelo sexo, que se dão simultaneamente, quer como relações naturais, quer como relações sociais, no sentido de ações conjugadas de vários indivíduos

convergindo para certos fins. Esses são *momentos*, aspectos relevantes de um processo, que somente a imaginação pode separar. Mas importa aos autores, nessa época, ressaltar que os homens, devendo produzir suas vidas de forma *determinada*, o fazem associando organização física e consciência. Em suma, interessa-lhes a determinação social e epocal das formas de consciência, vale dizer, das ideologias.

Se a consciência equivale a ser consciente é porque esse ser do homem, ao contrário do ser do animal incapaz de se *relacionar* de modo totalmente reflexivo, implica que todo relacionamento também é para nós, vale dizer, produto social, nascendo da necessidade de cada um de apropriar-se da natureza e comunicar-se com os outros. Consciência, pois, da relação e de suas limitações, que se amplia conforme esses obstáculos vão sendo vencidos. Desse modo, uma consciência social genérica, associada a uma divisão de trabalho natural que se inicia no relacionamento sexual (*Geschlechtsak* – *DI*, 3, 30), se entrelaça com a divisão do trabalho material e espiritual.

A divisão do trabalho torna-se realmente tal apenas a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e o espiritual. A partir desse momento a consciência *pode* imaginar (*einbilden*) ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo sem representar algo real; desde esse instante, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da Teologia, da Filosofia, da Moral etc. “puras” [*DI*, 3,30; trad., 44-5].

Integrando na “atividade sensível” o ser consciente, Marx e Engels tentam uma espécie de gênese da consciência de si. Desde que trabalho e usufruto se separem, também o trabalho espiritual se distancia do trabalho material, permitindo que o pensamento se libere de pensar a prática mais imediata. Os pensadores da classe dominante pensam a *situação* dessa classe, de sorte que o pensamento dominante se converte no pensamento da classe dominante. Inserida na história, reduzida a sequencia de gerações que transformam as condições dadas – materiais, capitais, forças produtivas – em novas condições de dominação, essa classe vai tecendo o panorama de uma história mundial (*Weltgeschichte*), que passa a recolher todas as formas produtivas na única identidade desenhada pelos interesses dominantes. Os pensadores dessa classe podem assim nutrir a *ilusão* de que tais interesses particulares constituem os interesses da sociedade como um todo,

deslocando, pois o particular para que se transforme em universal. Cada nova classe dominante amplia desse modo suas bases de dominação, operando uma “negação radical das condições sociais” (*Gesellschaftszustände*) válidas até então (*DI*, 3, 48). Da mesma maneira que a história mundial vai se configurando graças à ampliação do processo de dominação, igualmente se ampliam as formas de consciência, até que a radicalização final do processo histórico termina por conformar a ilusão de que a consciência de si tem a capacidade mística de se determinar a si mesma (*DI*, 3, 48-9).

Não nos cabe examinar quanto essa gênese da consciência de si deve à *Fenomenologia do Espírito*. Lembremos apenas que a passagem da consciência sensível à autoconsciência se faz por intermédio do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de produção, numa primeira tentativa de transformar o desenvolvimento do Espírito no desenvolvimento da história do trabalho. Mas é evidente que a lógica de todo o processo ainda continua devendo seus principais instrumentos à lógica especulativa. A história do processo material de transformação é atravessada pelo processo pelo qual forças opostas se convertem em forças contraditórias. Ora, isso só é possível se cada oposto é posto como um positivo em si e um negativo em si, o que só se logra por meio do processo de tomar consciência. Se esta for consciência de classe, se a classe caminha do em si na direção do para si, é preciso então elucidar como esse movimento ocorre no nível das próprias relações sociais de produção. Simplesmente aceitar como ponto de partida as “condições sociais”, sem esclarecer como operam as contradições que as atravessam, notadamente qual o espaço lógico em que operam, resulta em opor, sem mais, condição e experiência que se tem dela, o que reproduz a dialética hegeliana no plano da caricatura. Toda essa dialética não necessita ser repensada quando o mecanismo da dominação, sob a forma da apropriação da mais-valia relativa, é descoberto? Noutras palavras, quando todos os fatores de produção passam a ser postos em função da apropriação do excedente do trabalho?

Além do mais, porque a essência do homem é tomada como gênero capaz de se repor a si mesmo, ela continua a guardar no interior de si o germe de uma reconciliação entre os vetores centrífugos produzidos pela divisão do trabalho, da guerra intestina gerada por sua própria efetivação. O capitalismo representa o último estágio desse processo na exata medida em que, purificando os termos da contrariedade, acaba por transformá-la em contradição: do conflito entre os capitalistas e os trabalhadores nascerá a

reconciliação da sociedade comunista sem classes. Essa forma de superação (*Aufhebung*) não introduz, pela porta dos fundos, a triada hegeliana que marca o Conceito e o infinito?

A ênfase na positividade ativa, a crítica ao logicismo hegeliano e o valor dado ao papel constitutivo do trabalho configuram, no final das contas, apenas torções de um processo que mantém, a despeito de todo esforço contrário, sua matriz especulativa. Como seria possível lidar com a ideia de alienação sem que a fonte da universalidade humana fosse um *gênero*, precisamente o Conceito que faz a passagem, na *Ciência da Lógica*, da lógica subjetiva do silogismo para a categoria de objeto? E todo o esquema conceitual do jovem Marx depende, como temos insistido (cf. meu texto *Origens da dialética do trabalho*), de uma concepção hegeliana do homem como *Gattungswesen*. Objetividade e essência genérica do homem constituem dois momentos da mesma efetividade, que, para cumprir-se, necessita passar pela particularidade da propriedade privada e do trabalho alienado. Somente a partir da identidade posta pelo gênero, como identidade da identidade e da diferença, é que, em primeiro lugar, a divisão do trabalho instala a luta de classes, leva esse conflito até a contradição que se supera noutro nível de realidade. E, desde logo, essa contrariedade que se transforma em contradição somente se suprime e se supera depois de as forças ativas esgotarem *todas* as possibilidades inscritas na totalidade posta. Os textos não explicitam como o ser-genérico do homem pode ser cindido pela divisão do trabalho, se esse ser-genérico já não se remetesse ao Conceito, que possui em si mesmo a capacidade de diferenciação. O simples fato dele ser pura atividade não conduz a diferença até a contradição. Tanto é assim que o velho Marx distinguirá a divisão técnica daquela divisão social do trabalho, a primeira dividindo o processo de trabalho, mas juntando as partes no final dele, a segunda dividindo os produtos e criando a diáspora do mercado, que somente será resolvida pela conversão dos valores de uso em valor. Mas fica sempre na sombra a passagem da contradição a um novo tipo de objeto, cuja *totalização* só pode ser justificada no contexto do movimento completo do Espírito Absoluto.

Desse modo, a contradição do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção (na Ideologia alemã, ainda chamadas de *Verkehrsform*), notadamente do capital e do trabalho, e sua superação (*Aufhebung*) noutro patamar são postas e assumidas como se fossem uma obviedade:

Segundo nossa concepção, portanto, todas as coalizões na história têm origem na contradição entre forças produtivas e forma de intercâmbio [*Verkehrsform*] [...]

Essa contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, que, como vimos, ocorreu várias vezes na história anterior sem, todavia, ameaçar o fundamento [dessa contradição], teve que irromper numa revolução, na qual ela tomou ao mesmo tempo diferentes formas acessórias, tais como a totalidade de colisões, colisões entre diferentes classes, contradições da consciência, luta de ideias, luta política etc. [...]

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças objetivas não pode ser superada arrancando-se da cabeça essa representação geral, mas apenas se os indivíduos subsumirem novamente essas forças objetivas em si mesmos e superarem a divisão do trabalho [*DI*, 3, 73-4; trad., 115-6, modificada].

A tese hegeliana da superação das contradições inerentes à sociedade civil e burguesa por meio da constituição do estado e do direito, entendidos como “comunidade aparentemente autonomizada” (*verselbständigte scheinbare Gemeinschaft*), é substituída pela tese de que esse movimento daria lugar no comunismo à comunidade efetiva dos homens livres, desde que a contradição original posta pela divisão do trabalho fosse finalmente superada. Mas é preciso não perder de vista que as relações sociais capitalistas, entendidas como formas de intercâmbio, por conseguinte ligadas à circulação de mercadorias, estão ainda muito longe de serem pensadas como formas do desenvolvimento do capital, no sentido que Marx posteriormente dará a essa palavra.

1.3. As duas faces da história

A tentativa de introduzir a contradição *no seio da própria finitude* teria ido “para a lata de lixo da história” da Filosofia, para usar uma expressão consagrada, se Marx, em seus textos posteriores, não cruzasse essa proposta com a tese da infinidade ilusória e aparente do capital. E para entendermos essa operação convém sublinhar o caráter histórico e formal que o capital assume no pensamento marxista.

A produção lógica pelo Conceito, pensada por Hegel como movimento do silogismo que particulariza um universal num singular, deve dar lugar à produção real do homem na história. Mas essa produção ganha

novo sentido quando passa a ser entendida como exploração do trabalho vivo graças ao fato de ele ser medido pelo trabalho morto nele inscrito, em suma, quando o êmbolo da história real se mostra como exploração do excedente econômico, sendo que esta, no caso do capitalismo, se faz unicamente graças à contradição entre trabalho morto e trabalho vivo. Nessas novas condições, as ideias e as representações de uma época, que resumem o material (*Materielle*) transposto e traduzido na cabeça dos homens, não ganharão novos vínculos e novas dimensões?

Vejamos como isso se dá. Essa matéria se resolve na produção material do homem por si mesmo a partir de condições dadas, mas agora, no modo de produção capitalista, tais condições são travadas pela imbricação das *formas* assumidas pelo valor das mercadorias. Noutras palavras, as relações sociais de produção passam a ser articuladas pelo desenvolvimento formal das categorias de mercadoria e de capital, de sorte que apresentam uma gramática muito peculiar, a que é preciso dar a maior atenção.

Na sua forma abstrata, aquele esforço de inverter a lógica hegeliana, iniciado na crítica à Filosofia do Direito de Hegel, parece manter a mesma estrutura:

As relações jurídicas, tais como as formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” [*bürgerliche Gesellschaft*] [...]; na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma determinada etapa de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual [*Zur Kr.*, 3, 8; trad., 135-6].

Aqui se encontra o núcleo da concepção materialista da história, que tem servido de inspiração para mais de um século de investigações profícuas, obviamente quando escapa da esclerose do materialismo vulgar. Note-se no texto, entretanto, a referência ao conceito de “sociedade civil”,

sinopse hegeliana da descoberta da Economia Política de que as relações socioeconômicas possuem autonomia em face das estruturas políticas e jurídicas. Mas para Marx essa base material está atravessada pelo movimento contraditório entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Estas últimas, o lado mais profundo das relações de propriedade, determinam as formas pelas quais operam a produção, a distribuição, a troca e o consumo, sendo que os agentes passam a ser movidos pelas categorias que eles representam. As primeiras, as forças produtivas, configuram o conteúdo constituído pelos relacionamentos do homem com a natureza e consigo mesmo e que se torna responsável pelo movimento dessas mesmas forças. Num dado momento de equilíbrio, formas e conteúdos se correspondem. Mas a divisão social do trabalho, depois de quebrado o equilíbrio do comunismo primitivo, abre espaço para a luta pela apropriação do excedente então criado, o que move o desenvolvimento progressivo dessas forças produtivas até chegar ao limite em que a carapaça das relações de produção pressupostas venha a explodir. Graças a esse processo reflexionante, de condição necessária essas relações transformam-se então em empecilho.

Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez [*Zur Kr.*, 13,9; trad., 136].

A história se resolve, pois, nesse processo socionatural, inteiramente travado pela luta de classes, mas cuja reflexão confere a seus termos sentidos muito peculiares.

No entanto, essa formulação do materialismo histórico dá margem a uma dupla leitura, conforme se toma ou não o tempo como parâmetro do processo. Na primeira versão, o homem como ser-genérico é posto no início e no fim da história, seguindo um processo darwiniano de evolução das espécies. É o ponto de vista predominante quando Marx sublinha o aspecto histórico-natural desse movimento. Em virtude de sua própria generalidade reflexionante, como acontece com as espécies animais cindidas pela

oposição macho-fêmea, a rede das relações sociais se particulariza segundo o modo de apropriação (propriedade) do excedente econômico. E a história se constitui, assim, graças à sucessão temporal de modos de produção, numa evolução contínua que culmina no modo de produção capitalista. Neste último passo, a oposição entre trabalho morto e trabalho vivo se cristaliza na contradição entre capital e trabalho, a qual, sendo levada a seu limite, cria o movimento de sua própria superação, repondo assim a generalidade do homem numa forma mais perfeita, o comunismo.

São notórias as dificuldades dessa interpretação de cunho eminentemente historicista. Em primeiro lugar, de imediato se pode objetar que o movimento real da história fica subordinado a uma teleologia de cunho religioso. A estrutura do capitalismo constituiria o termo final de um longo processo evolutivo, cuja superação culmina na reposição da universalidade primeira em sua plenitude, salvando assim a humanidade do pecado do trabalho e da luta de classes. Mas como responder às dificuldades e aos impasses que resultam dessa interpretação? O que permitiria a Marx afirmar, como faz reiteradamente, a impossibilidade de passar de um modo de produção a outro, enquanto o desenvolvimento das forças produtivas, o elo temporal que liga a história ao tempo absoluto, não tiver explorado *todas* as possibilidades que lhe oferece determinado modo de produção? No entanto, a dificuldade maior, que reformula a primeira em termos mais gerais, reside na extrapolação da contradição capitalista para outros modos de produção pré-capitalista, pois só assim a evolução histórica teria continuidade. No contexto da produção capitalista, como veremos, o conflito de classes pode ser visto como contraditório porque, suposta a teoria do valor-trabalho – que determina o valor de cada mercadoria-produto, inclusive a força de trabalho, pelo tempo socialmente necessário de sua reprodução –, capitalistas e assalariados somente participam da totalidade do processo produtivo enquanto se determinam como capital constante e capital variável. Os grupos entram em conflito no interior da mesma identidade valor, que se mede pelo trabalho morto no processo de aspirar a trabalho vivo. São momentos da mesma substância, o capital, que se diferencia e se contradiz conforme o exercício do capital variável produz mais-valia, negando assim o pressuposto inicial de igualdade, que se configura na troca e venda da força de trabalho. A igualdade da relação mercantil converte-se na desigualdade, aparentemente negada, da luta pelo excedente econômico. Em suma, a relação social de

produção igualitária do assalariamento se nega quando opera como força produtiva e cria excedente em termos de valor:

Vindo a ser, essa troca de equivalentes é apenas a camada superficial de uma produção que se assenta na apropriação de trabalho alheio *sem troca*, mas sob a *aparência da troca*. Esse sistema de troca depende do *capital*, como seu fundamento, e quando é considerado separado dele, tal como se mostra na superfície enquanto sistema autônomo é mera aparência [*Schein*], mas *aparência necessária* (G, 409).

Seja do ponto de vista historicista, seja da óptica da estruturação do sistema capitalista, a dificuldade continua sendo pensar a luta de classes como processo contraditório, cujo movimento de clausura requer a intervenção de uma *aparência necessária*. Sem esse jogo necessário do aparente e do efetivo, do desenvolvimento de formas categoriais e empuxo das forças produtivas, não haveria contradição real, pois a mera oposição de formas ou de forças não pode, sem mais, ser dita contraditória. Mas disso resultará uma série de problemas relativos a uma lógica do sensível, que, como veremos em seguida, escapa ao âmbito tradicional do marxismo.

No modo de produção simples de mercadorias, seja ele formação social existente, seja apenas esquema abstrato cuja efetividade somente se dá no sistema capitalista – isso pouco importa para o argumento –, não existe conflito de classes, pois todos os atores são produtores independentes trocando seus produtos sem gerar mais-valia. Mas nele já seria possível apontar uma contradição no conflito radical entre valor de uso e valor de troca. Nessa altura, a contradição aparentemente adviria da impossibilidade da efetivação simultânea do valor de uso e do valor de troca. Mas isso não basta. Não se cai em contradição quando se diz que uma fruta é saborosa e foi produzida para ser trocada. A contradição só se arma se a fruta tiver sido produzida para alimentar e não saciar a fome de um determinado indivíduo porque ele não possui objeto recíproco. Em suma, a relação social vem a ser contraditória somente ao ser projetado no objeto ou, melhor dizendo, porque faz parte do sistema expressivo da troca mercantil, segundo o qual as relações de produção e de troca são projetadas numa relação de objetos transformados em signos, que exprimem então uma equidade negada pelo processo de sua reposição. O mercado estabelece um *limite* entre aqueles que podem e os que não podem participar dele, embora no nível das coisas todas pareçam intercambiáveis. Em suma, sem fetichismo não há contradição, mas, ele posto, só entra no mercado quem tiver dinheiro, ou

uma mercadoria que se meça por *esse* equivalente geral. No entanto, deixemos o exame dessas dificuldades para o próximo capítulo.

Mesmo que haja contradição entre valor de uso e valor de troca, entretanto, nada a empurra *necessariamente* para sua superação. Por que as determinações antagônicas deveriam, de forma irresistível, resolver-se na identidade do equivalente geral? Este aparece como solução dos problemas levantados pelas dificuldades da troca de valores, mas essa solução não está inscrita, pré-formada, na própria contradição. Mas, como sabemos que existe o dinheiro, um objeto cujo uso principal é a troca, passamos a compreender como este pode aparecer como se tivesse sido gerado *categorialmente* pela contradição. Mas agora não seria a finalidade do pensar que iluminaria as passagens do real? Não é, porém, nesses termos que Marx se expressa frequentemente, tudo levando a crer que nesse passo empresta a um fato o caráter de algo histórico e categorialmente necessário.

Voltemos à contradição entre as classes. O *Manifesto do Partido Comunista* se inicia pela enfática declaração de que até agora a história se resolve numa luta de classes. Depois de exemplificar classes em conflito, afirma que essa oposição (*Gegensatz*) não resulta num processo unívoco, pois pode terminar quer na reconfiguração revolucionária de toda a sociedade, quer no declínio coletivo das classes em luta. Não retoma, porém, o logicismo hegeliano quando faz da contradição o êmbolo da história? A dificuldade precisa ser pensada e de nada adianta recorrer aos textos clássicos do marxismo-leninismo.

Uma leitura mais atenta dessas passagens, entretanto, dificilmente sustenta aquela interpretação, que conserva o pressuposto do tempo absoluto. Em raros momentos Marx chega a distinguir com clareza e precisão pressupostos propriamente históricos daqueles sistemáticos. Dado um modo de produção, certas condições “pertencem a suas *pressuposições históricas*, que como tais são pressuposições históricas passadas, por conseguinte, pertencem à *história de sua formação*, de modo nenhum à sua história *contemporânea*, isto é, não pertencem ao sistema efetivo do modo de produção dominante” (*G*, 363). A fuga dos servos para as cidades constitui o exemplo clássico de uma condição histórica da formação do capitalismo europeu, embora não seja reposta no sistema como pressuposto de sua continuidade.

Esse jogo de posição e reposição estrutura a temporalidade do capital em dois eixos, aquele da contemporaneidade das figuras do capital continuamente retomadas, como se um grupo de fiandeiras estivesse por trás duma tapeçaria refazendo, para que seu desenho não se apague, os fios de lã gastos pelo tempo e pelo uso; e aquele da transitoriedade de fatores resultantes de outros modos de produção e que se tornam responsáveis pela instalação do sistema atual, sem todavia serem reproduzidos por ele. Desse ponto de vista, entretanto, cada modo de produção passa a possuir seu próprio passado e sua própria história, numa dispersão interminável, se a temporalidade do capitalismo não vier colocar esses processos numa matriz histórica universal. Em outras palavras, se a historicidade interna do capital não conformasse uma história universal. Nessas condições, a reflexão exterior reconhece uma finalidade inscrita na estrutura do capital se pondo a si mesma, e que recolhe aqueles traços do passado que esse mesmo capital incorpora e distingue no seu bojo.

É possível perceber o cuidado de Marx ao tratar dessa fascinante questão lendo atentamente um texto do *Grundrisse*, impropriamente chamado *Epochen ökonomischer Gesellschaftsformation*, porquanto trata muito menos da sucessão de formações socioeconômicas do que das múltiplas condições necessárias para que se instale a contradição entre capital e trabalho. Desde logo, esta requer dois pressupostos: de um lado, a existência do trabalho livre, sendo trocado por dinheiro a ser valorizado; de outro, a separação do trabalho livre das condições de sua efetivação (*G*, 375). Note-se que o trabalho não precisa apenas ser livre, ainda é necessário que seja obrigado a alienar-se, impedido de se exercer por conta própria. Como essa excepcional condição foi capaz de ser gerada é o problema lógico-histórico a ser discutido.

Naturalmente o homem estabelece, por meio do trabalho, um metabolismo entre ele e a natureza. A generalidade natural do homem e o trabalho coletivo, ambas faces do mesmo processo, constituem a matriz cujo desenvolvimento implica três formas de comunidade (*Gemeinwesen*). O ser-genérico do homem surge quer 1) como substância, onde a individuação é apenas acidente (famílias extensas ou tribos, coletando, caçando ou trabalhando o solo); 2) particularizando-se nas cidades como local de proprietários (disso os impérios e as cidades antigas constituem o exemplo mais evidente); 3) enfim, como conglomerado de individualidades trabalhadoras dispersas num território, reunindo-se para resolver problemas

que dizem respeito ao grupo como um todo (o melhor exemplo é a comunidade germânica). Cada uma dessas formas é determinada segundo o modo de propriedade vigente, que neste nível simples significa tão só o relacionamento dos homens com seus meios naturais de produção.

A despeito da acuidade com que Marx observa os modos de funcionamento da propriedade social nas formações agrárias e urbanas da Antiguidade, os dados históricos e antropológicos de hoje não permitem manter o esquema tripartido hegeliano; a visão é muito mais variegada do que se supunha. Mas o que importa para o estudo da dialética marxista é que cada forma de relação social possui seu próprio dinamismo de progresso e decadência, cujo *sentido*, porém, é rasteado pela contradição básica entre capital e trabalho. Se o sistema atual tem como pressuposto, condições de vir a ser, certos resíduos do passado, não é por isso que se pode dizer que esse pressuposto é inteiramente recuperado pelo resultado posto.

O que capacita o potencial em dinheiro [*Geldvermögen*] a tornar-se capital é a disponibilidade, de um lado, dos trabalhadores livres, em segundo lugar, a disponibilidade dos meios de subsistência e materiais etc. como igualmente livres e vendáveis, que antes eram *d'une manière ou d'une autre propriété* das massas que agora se tornaram desobjetivadas. Mas a outra condição do trabalho – certa presteza na arte, instrumento como meio de trabalho etc.– é *encontrada disponível* pelo capital, nesse período anterior ou nesse seu primeiro período, em parte como resultado da corporação de ofício urbana, em parte da indústria caseira, ou ligada como acessório à atividade agrícola. O processo histórico não é o resultado do capital, mas pressuposição para ele. Pelo processo histórico, então, também o capitalista se infiltra como intermediário (historicamente) entre propriedade fundiária, ou entre propriedade em geral, e o trabalho [*G*, 404- 5; trad., 166-7].

A confluência de dois processos *temporais* diferentes é condição necessária para a instalação do capital: de um lado, acúmulo de certa quantidade de dinheiro; de outro, disponibilidade do trabalho livre. Somente assim se explica por que Roma ou Bizâncio não conheceram o modo de produção capitalista, pois, se nelas a primeira condição foi cumprida em larga escala, faltou a segunda, na medida em que os sistemas produtivos prévios não liberaram força de trabalho, disponível e desvinculada de qualquer sociabilidade prévia. Desse modo, o valor de troca, circulando nos

poros das economias tradicionais, pode apressar o processo de suas dissoluções, mas não basta para criar por si mesmo o capitalismo:

O próprio dinheiro, uma vez coatuante na história, só o é na medida em que interfere ele mesmo nesse processo como um meio de divórcio altamente enérgico, na medida em que coage à instauração dos *trabalhadores extorquidos*, desobjetivados, *livres*; não, seguramente, por *criar* para eles as condições objetivas de sua existência; mas ao ajudar a acelerar sua separação dessas condições – sua ausência de propriedade (*G*, 406; trad., 169).

O papel corrosivo da troca mercantil, atuando na periferia de um sistema produtivo, a despeito de sua enorme importância, é insuficiente para criar o modo de produção capitalista como movimento reflexionante integrado. Falta-lhe cruzar com aquele outro processo de individualizar trabalhadores no seio da comunidade primitiva. E, nesse ponto, a viscosidade da escravidão e da servidão impede que se constitua o capital, cujo exercício não depende, como nos outros modos de produção, da *apropriação da vontade alheia*, mas da forma de sociabilidade que se impõe a ela. Conforme o outro se transforma em instrumento de trabalho, essas relações de dominação e servidão constituem:

o fermento de desenvolvimento e ocaso necessário a todas as relações de propriedade originárias e às relações de produção; assim como igualmente exprimem seus limites. Com certeza – sob forma mediada –, são reproduzidas no capital e constituem assim o fermento de sua dissolução, assim como armas de sua limitação (*G*, 400).

Cada modo de produção instala seu próprio movimento de crescimento e de dissolução, cada um traveja sua própria necessidade. Se os valores de troca penetram mais ou menos no corpo de cada um deles, cresce a velocidade de sua transformação. Mas enquanto não se efetivar o processo paralelo de individuação do trabalhador, de sua separação dos laços sociais que o ligam a uma comunidade originária, enquanto os indivíduos estiverem fundidos aos meios de produção que absorvem sua vontade, não se cria aquela situação *sui generis* em que se encontram lado a lado riqueza monetária e trabalho liberado: de uma parte, os meios de produção sob a forma de dinheiro, tendendo para seu próprio crescimento como se não precisassem do trabalho; de outra, o indivíduo trabalhador se pondo abstratamente como “pau para toda obra”, dono de um trabalho abstrato, cuja particularização o capital imagina ser desnecessária. São estes os dois

vetores que, se pondo em si mesmos, podem associar-se como capital. Somente assim a riqueza social se vê cindida pela oposição entre o capital para si e o trabalho para si, formando, pois, uma contradição cujo sentido está próximo daquele que Hegel lhe confere.

Não havia, porém, nos modos de produção anteriores nenhuma necessidade inexorável de que um dia o capital neles surgisse. Apenas os atravessa a tendência de converter o homem em instrumento de trabalho, de subjugar o corpo e tanto quanto possível a mente do outro. Essa tendência, na medida em que isola o indivíduo da matriz comunitária original, prepara, sem poder *determiná-la*, outra forma de dominação, aquela do capital sobre o trabalho, quando o trabalhador “se situa subjetiva e puramente desobjetivado, e a coisa diante da qual se *contrapõe*, porém, converteu-se na *comunidade verdadeira* que ele procura consumir e que o consome” (G, 396).

Somente a alienação da própria comunidade originária, do gênero que coordena trabalhadores e proprietários, projetando-a numa relação entre coisas, em suma, somente o fetichismo das mercadorias será capaz de transformar a oposição entre trabalhadores e proprietários na contradição do capital e do trabalho. Graças ao mecanismo da reificação, que introduz o tópico da *ilusão necessária*, cujo estudo deveremos ainda retomar, o desenvolvimento (*Entwicklung*) do Conceito é substituído por um processo histórico-categorial, totalizante e contraditório. E se não houver esse processo particular de reificação, quando um gênero produtivo da diferença, tal como o pensava Hegel, é projetado como processo totalizante das relações de produção, não há como fazer da luta pela apropriação do excedente econômico uma contradição capaz de superar a si mesma. Mas com isso está prejudicada a continuidade da história, a não ser que ela seja vista a partir da totalização do capital, como pressuposto dela. Se a troca mercantil corrói de fora os modos de produção pré-capitalistas, não é por isso que se torna capaz de reduzi-los e totalizá-los numa única história. A história universal é uma forma a ser constituída (G, 30; trad., 129). Mas, se tiver como princípio a *Aufhebung* do Conceito, esse movimento não continua pagando um tributo muito alto ao logicismo hegeliano?

Sem tudo isso não se pode dizer que todo conflito de classes seja contraditório. Seria apenas legítimo afirmar que, dado um modo de produção articulado em torno da luta pela apropriação do excedente, nele se desenvolve uma oposição que pode ou não se converter numa contradição.

Tudo depende de como nele se instalem forças conflitantes capazes de se porem para si, como o negativo em si mesmo e o positivo em si mesmo. No entanto, visto que esse movimento constituinte do aparecer não se resolve nesse aparecimento em si mesmo, porquanto nesse caso a dialética de Marx se identificaria com a dialética hegeliana; visto que esse movimento se dá como *expressão* do processo mais profundo do desenvolvimento das forças produtivas – a oposição só se transforma em contradição se os opostos se tornam simples por meio de *ilusões necessárias* capazes de colocar numa mesma identidade as partes em conflito, atribuindo-lhes o caráter de algo em si mesmo. Marx não pode então tomar esse movimento que vai da oposição à contradição exclusivamente da óptica do Conceito, porquanto agora essa contradição não se desdobra unicamente no interior de si mesma (*bei sich*), na medida em que possui um fundo que dela escapa, o desenvolvimento das forças produtivas, estas só se identificando com as relações de produção nos momentos de equilíbrio. Mas em que sentido se pode falar de ilusões necessárias que ao mesmo tempo se tornam o núcleo efetivo de uma forma de sociabilidade?

Ao atribuir uma dimensão histórica ao processo produtivo como um todo, distinguindo nele *formas* diferentes conforme se combinam diferentes elementos simples que constituem as relações de produção (comunidades rurais e monarcas, servos e senhores, produtores independentes etc.), Marx tende a fechar cada modo de produção como um determinado *espaço lógico*, onde a combinação desses elementos configura uma sintaxe, que explora a possibilidade de cada um deles ocupar vários lugares na matriz como um todo. E cada modo possui nas suas categorias um tempo presente e outro tempo passado marcando a história de sua formação. Mas dessa perspectiva a continuidade da história é regressiva, pensada então na qualidade de explicitação dos elementos capazes de *apresentar* o desenvolvimento sintático, categorial, do capital.

Não estaríamos deixando de lado, entretanto, outro elo de continuidade: o desenvolvimento das forças produtivas? A Marx parece evidente que, em consequência da ruptura do comunismo primitivo operada pela divisão do trabalho, a humanidade, toda ela interessada no aumento contínuo da produtividade do trabalho, como forma de ampliar o tempo de lazer, foi jogada numa luta constante pela apropriação do excedente econômico. Esse processo evolutivo, semelhante à lei darwiniana vigente entre as espécies, recuperaria o parâmetro do tempo absoluto, visto que não

pode se socorrer de um Saber Absoluto capaz de dissolver o tempo como parte de seu desenvolvimento de explicitação. Mas por essa via uma contradição capaz de superar-se a si mesma se torna descabida, porquanto, ao residir sempre no tempo, os opostos nunca se configurariam como o negativo para si e o positivo para si. Em suma, a concepção de história de Marx leva a leituras conflitantes, que para serem pensadas recolocam temas tradicionais da Filosofia. Mais do que um resumo dos processos gerais pelos quais a realidade se apresenta, a Filosofia residual, mencionada e aceita pelos autores d' *A ideologia alemã*, torna-se instrumento imprescindível para a leitura dos textos de Marx, assim como para a crítica do objeto que eles propõem.

Dessa óptica, refletir sobre a raiz das teses de Marx não implica o esforço de superá-las? “Marx além de Marx” não designa apenas o título de um livro de Antônio Negri, mas dá sentido a todo legado marxista que pretende pensar a sério as dificuldades levantadas pela leitura dos textos fundadores do marxismo. O pensamento só caminha, portanto, se contraria a ortodoxia marxista e de boa parte do que se costuma chamar “marxismo ocidental”. E a lógica da contradição não constitui o foco a partir do qual tudo se ilumina? Mas “a realização da Filosofia” deixa de ser forma de sua superação para transformar-se na liberdade de um exercício meramente intelectual, por certo ajustado, como veremos, por uma prática política.

Estamos tentando mostrar que os deslizamentos por que passam os conceitos hegelianos, ao se aplicarem à crítica da Economia Política, não se fazem sem levantar enormes dificuldades lógicas. Assim sendo, vai por água abaixo o projeto, ao menos do jovem Marx, de superar a Filosofia, quer graças à aliança dos filósofos com os proletários num momento de verdade, quer pela nova apresentação da própria Ciência:

Onde cessa a especulação, junto à vida efetiva, começa também a ciência positiva, efetiva, a apresentação [*Darstellung*] das atividades práticas, do processo do desenvolvimento prático do homem. Cessam as frases da consciência, devendo em seu lugar comparecer o saber [*Wissen*] efetivo. A Filosofia autônoma, graças a essa apresentação da realidade, perde seus meios de existência. No seu lugar pode no máximo comparecer uma apreensão dos resultados gerais que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico do homem [*DI*, 3,23].

Denunciado o universal hegeliano, que tem em si mesmo o êmbolo de seu desenvolvimento, caberia ao cientista crítico desenhar essa

apresentação da realidade que se dá no próprio nível do real, e trazer para a consciência revolucionária aquelas articulações deixadas na sombra. No lugar da Filosofia, o saber efetivo da realidade. No que consiste, porém, esse “saber efetivo”? Antes de tudo, na revolução, momento em que o saber e o ser se juntam na práxis inovadora. À Filosofia depurada caberia então o papel de propedêutica, espécie de resumo abstrato dos resultados mais patentes do conhecimento da realidade capitalista. No entanto, a revolução não veio, ao menos tal como Marx a esperava, mas esse momento de verdade se cristalizaria numa caricatura, nos catecismos de *Diamat* (*Dialektischer Materialismus*), que foram lidos durante o século como se fossem um manual de Geometria ou de Física clássica, *corpus* teórico indubitável a partir do qual se pensa o real. Mas o manual não carrega a desvantagem de mascarar o conflito vivo que dá sentido à Ciência?

Se a leitura dos textos de Marx nos empurra para ópticas divergentes, não há como evitar que esse “saber efetivo” também venha a ser saber de si mesmo. E nesse processo reflexionante, tradicional na Filosofia desde a Antiguidade, o problema da contradição assume posição nuclear, porquanto coloca em xeque a possibilidade do próprio saber, do discurso significativo, portanto, do discurso sobre si mesmo. Ainda que se pretenda explicar como o princípio da contradição nasce de um processo histórico qualquer, permanece a questão lógica, por conseguinte, exterior à história do vir a ser da linguagem, perguntando como o resultado de um processo histórico chega a assumir o estatuto de condição de qualquer discurso significativo, inclusive daquele que elucida a origem da recusa da contradição. Mesmo que mova o mundo e deuses, essa contradição deve se congelar ao menos no momento da estase, daquelas identidades que no equilíbrio dinâmico se reportam umas às outras. E isso nem mesmo Hegel negou, pelo contrário, esse passo constitui elemento essencial do pensamento que dá mobilidade à contradição.