

A dialética do avesso

JÓRGE GRESPAN*

Depois da morte de Marx, parece que Engels procurou em vão, entre os papéis deixados pelo amigo, o texto sobre dialética que ele prometera escrever. De fato, em carta ao próprio Engels, na época em que redigia os *Grundrisse*, Marx comenta o acaso que colocou em suas mãos o exemplar da *Lógica* de Hegel deixado em Londres por Bakunin. Acaso feliz, porque “folhear” o livro ajudou-o muito nos problemas relativos ao “método de elaboração [*Bearbeiten*]” de seu próprio manuscrito. E acrescenta: “se houver novamente tempo para tais trabalhos, eu teria muito prazer [...] em tornar acessível ao entendimento humano comum o *racional* no método que Hegel descobriu e em seguida mistificou”¹. Deixemos de lado a lástima tradicional por Marx não ter escrito este texto. Afinal, sua reexposição crítica da economia política, empreendida a partir desta época, constitui o substrato dos problemas metodológicos e a base para sua discussão. É no campo desta obra sistemática que se deve propor a questão de uma dialética materialista. Se Marx não redigiu o prometido trabalho, por outro lado seu comentário confessa claramente o “grande serviço” prestado a seu “método de elaboração” pela dialética de Hegel, certamente referindo-se a sua parte “racional”.

Assim, no conhecido texto acima citado, o fundamental é destacar a contraposição entre o elemento “racional” e o “mistificador” na interpretação da lógica hegeliana. Mas o que seria o “racional no método” de Hegel? E como separá-lo da “mistificação”? Tais perguntas vêm desafiando há mui-

* Professor de Teoria da História, na FFLCH/USP.

¹ Carta de 16 de janeiro de 1858. Marx-Engels Werke, vol. 29, p. 260.

to tempo os intérpretes de Marx, e eu gostaria de retomar aqui algumas soluções recentes e interessantes, que discutirei, acrescentando minhas próprias observações².

A inversão materialista

Antes de tudo, porém, voltemos a Marx. É preciso ficar claro, em primeiro lugar, que sua retomada da dialética na crítica do capitalismo e da economia política não decorre de uma mera adesão a este método³, como se ele devesse valer por si mesmo, independentemente do objeto a que se aplicasse. Esta indiferença entre método e objeto, forma e conteúdo, seria em si mesma totalmente não-dialética. Ao contrário, é porque seu objeto se constitui de modo contraditório que Marx percebe ter de investigá-lo dialeticamente. Por isso, ele afirma, numa famosa proposição: “[...] toda a ciência seria supérflua, se a forma de aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente”⁴. Ou seja, em coisas que aparecem de forma distinta do que são essencialmente distinguem-se dois níveis de realidade – o da essência e o de suas manifestações. Melhor ainda, ambos os níveis coincidem, mas não “imediatamente”, e sim por mediações, através das quais a essência aparece com uma aparência diferente. É a própria essência, contudo, que determina esta sua forma diferente de manifestação, e só o faz por ser contraditória. Se não o fosse, apareceria diretamente como o que é, e “toda ciência seria supérflua”. A “ciência” a que Marx se refere, desta maneira, é dialética, única forma pela qual é possível conceber a contradição real e, daí, as mediações pelas quais ela se manifesta sob formas distintas. Não é em qualquer objeto que Marx distingue dois níveis de realidade, em que se constitui uma essência para além das formas de aparecimento⁵. Bem como não

² Trata-se principalmente de dois artigos publicados em 1974 no *Anuário Hegeliano*: Fulda, H. F. “These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im ‘Kapital’ von Marx)”, e também Theunissen, M. “Krise der Macht. These zur Theorie des dialektischen Widerspruchs”, in *Hegel Jahrbuch*, Köln, Pahl-Rugenstein Verlag. Embora não esteja inteiramente de acordo com as “teses” aí expostas, por sua importância e sua fecundidade elas deverão ser criticamente consideradas no meu próprio texto.

³ É o que sugere Theunissen, op. cit. pp. 323-325, e aqui temos já um desacordo, quando insiste em que Marx buscava desde os escritos de juventude “aplicar” a lógica das “determinações da reflexão” hegelianas à história e, mais tarde, à economia política.

⁴ Marx, *Das Kapital*, Livro III, Marx-Engels Werke, volume 25, Berlim, Dietz Verlag, 1983, p. 825. (A seguir citado como K: I, II ou III, conforme o livro, e depois a página.) A tradução brasileira utilizada é a da coleção *Os economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 271. (A seguir citada entre parênteses depois da alemã por C, seguida pelo número do livro em algarismo latino e da página em arábico.)

⁵ É o que diz outro autor alemão, para quem a concepção de ciência em geral por Marx seria “essencialista”. Cf. Lange, E. M. “Wertformanalyse, Geldkritik und Konstruktion des Fetischismus bei Marx”, in *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen, Vanderhorch & Ruprecht, 1978, nº 13, pp. 1-46.

é todo objeto que deve ser considerado dialeticamente, portanto, mas especificamente o que tiver uma natureza contraditória.

Compreende-se, assim, o percurso da relação de Marx com a dialética, assinalado por ele mesmo no importante posfácio da segunda edição alemã de *O capital*. Lá, referindo-se certamente aos seus textos de juventude, ele diz ter criticado “o lado mistificador da dialética hegeliana há 30 anos [...] numa época em que ela era ainda a moda do dia”. Depois, porém, quando “elaborava o primeiro livro de *O capital*”, aparentemente revoltou-se contra os “epígonos pretensiosos e medíocres” que tratavam Hegel como “cachorro morto” e “declarou-se abertamente discípulo daquele grande pensador, flertando aqui e ali no capítulo sobre a teoria do valor com seu modo peculiar de expressão”⁶. Mas esta sua retomada dos méritos da dialética ocorre até antes da década de 1860: a carta a Engels, citada acima, pertence à época em que redigia a primeira versão madura da crítica à economia política (1858) e evidencia que a *Lógica* de Hegel já então lhe prestava grande serviço no “método de elaboração” do material⁷. Ou seja, depois das objeções de juventude, que ressaltavam o aspecto errôneo e “mistificador” da dialética, o empreendimento da crítica à economia política fez com que ele resgatasse o aspecto positivo, o “racional” daquele método, pois então percebe como contraditório o seu próprio objeto – o capitalismo. Daí perceber também a economia política como contraditória, que podia por isso ser alvo de uma crítica interna, isto é, aquela que aceita inicialmente os princípios e conceitos do que quer criticar e os desenvolve, para deles deduzir seu contrário⁸. Esta inversão é, aliás, o procedimento que define a dialética mesma desde Platão.

Desse modo, não é por simples repulsa à atitude dos “epígonos” da cultura alemã que ele se confessa “discípulo” de Hegel, mas porque seu objeto de estudo e sua crítica exigem tratamento dialético. Conforme a seqüência do citado posfácio:

Em sua forma mistificada a dialética foi uma moda alemã, pois ela parecia transfigurar o existente. Em sua figura racional, ela é um escândalo e um hor-

⁶K, I, 27 (C, I 1, 20).

⁷Além desta carta de 16 de janeiro de 1858, citada à nota 1 acima, em 31 de maio deste mesmo ano Marx novamente escreve a Engels, referindo-se à dialética hegeliana como “sem dúvida, a última palavra de toda a filosofia”. Marx-Engels Werke, vol. 29, p. 329. A insistência demonstra que Marx deve ter estudado a lógica por todos esses meses.

⁸“Interna” aqui se opõe à crítica de juventude da economia política, que a rejeitava praticamente em bloco, em nome da alienação e da desumanização que ela pressupunha. Sobre o significado desta crítica interna, cf. meu texto: “A crise na crítica à economia política”, in *Crítica Marxista*, nº 10, 2000, pp. 94-110.

ror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, porque ela inclui no entendimento positivo do existente ao mesmo tempo também o entendimento de sua negação, de seu declínio necessário, apreendendo cada forma passada no fluxo do movimento, portanto, conforme seu lado efêmero; ela não se deixa impressionar com nada, é crítica e revolucionária por natureza.⁹

A dimensão “crítica”, que define a “figura racional” da dialética e determina sua retomada pelo Marx da maturidade, é ela mesma dialética, por sua vez, porque é interna: ela apreende o negativo dentro do positivo e expõe esta contradição. Além disso, o positivo, negativamente apreendido, é autonegador, explicitando daí seu caráter “efêmero”, sua determinação “no fluxo do movimento” e do tempo – por isso é “revolucionário”.

Por outro lado, esta passagem permite já começar a esclarecer o significado dos termos “racional” e “mistificador” pelos quais Marx se refere ao “método que Hegel descobriu”. O lado “racional” é o “crítico e revolucionário”, que “inclui no entendimento positivo do existente ao mesmo tempo também o entendimento de sua negação”, isto é, que aponta a presença do negativo na autonegação do positivo. Neste sentido deve ser compreendido o comentário sobre Stuart Mill, em que Marx diz: “tanto quanto é estranha para ele a ‘contradição’ hegeliana, a fonte de toda a dialética, ele se sente à vontade em contradições triviais”¹⁰. Diferentemente de uma simples contradição formal, no âmbito apenas da lógica do discurso, a contradição a que Marx se refere como “hegeliana” é a dialética do real, que produz efetivamente tendências opostas. Porque não percebe e não reconhece esta última, Stuart Mill a escamoteia com um discurso harmonizador e aí, sim, incorre em contradições, só que “triviais”. A contradição do real é a de tipo “hegeliano”, dessas maneira, de acordo com a qual uma certa realidade se constitui de modo autonegador e, com isso, autocrítico.

Até aqui Marx resgata o lado “racional” da dialética de Hegel. Mas assim como foi seu objeto de estudo, e não uma preferência filosófica subjetiva, que lhe impôs tal resgate, é esse mesmo objeto que o leva a criticar o lado errôneo daquele método. Conforme ainda o texto do posfácio, a dialética hegeliana assumiu uma “forma mistificada” porque parecia “transfigurar o existente”, usando aqui a mesma expressão utilizada na religião para a “transfiguração de Cristo” (*Verklärung*): trata-se da transposição de algo que está na terra para o céu. Sem dúvida esta objeção alude ao caráter hiperbólico da dialética de Hegel, que vê todo o real – natureza e espírito – como contraditório, enquanto

⁹ K, I, 27 (C, I 1, 21).

¹⁰ K, I, 623, nota 41 (C, I 2, 176, nota 41).

para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular.

Nesse sentido é que costuma ser interpretado o procedimento pelo qual a dimensão “racional” da dialética é depurada do “misticismo” hegeliano. O texto do posfácio diz sobre isso o seguinte:

Meu método dialético é fundamentalmente não só diverso do hegeliano, como seu oposto direto. [...] A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede de modo algum que ele tenha exposto suas formas gerais de movimento pela primeira vez de forma abrangente e consciente. Ela está para ele de cabeça para baixo. Deve-se invertê-la [*umstülpen*], para descobrir o caroço [*Kern*] racional no envoltório [*Hülle*] místico.¹¹

De acordo com este texto conhecido e, sem dúvida, crucial, não é o caso de apenas se depurar a dimensão “racional” da dialética hegeliana para obter aquilo que dela se mantém em Marx. Trata-se de duas dialéticas distintas. Mais ainda, “não só diversas”, como diretamente “opostas”.¹² Com isso, o procedimento de obtenção do “caroço racional” passa a se definir como uma “inversão”, pela qual o que “está de cabeça para baixo” assume sua posição verdadeira.

Se a “transfiguração mistificadora” operada por Hegel está associada a seu “idealismo”, que na crítica de Marx inverte a relação entre materialidade e pensamento¹³, colocando este último como produtor daquela, então pôr a dialética de volta de cabeça para cima implica corrigir o viés idealista e apresentar corretamente a vida material como produtora das representações mentais. Certamente, este significado da “inversão” da dialética aponta para uma interpretação possível e fértil em conseqüências, tendo sido o caminho tradicional seguido pelos comentadores da obra de Marx.

O problema é que, nesta interpretação, o que se “inverte” é apenas a ordem do real sobre o qual opera a dialética, é seu conteúdo ou substrato efetivo. Posta a vida material no lugar da idéia onipotente de Hegel, a mesma ope-

¹¹ K, I, 27 (C, I 1, 20-21).

¹² Sobre a distinção entre “diversidade” e “oposição”, ver a segunda seção deste trabalho.

¹³ O mesmo posfácio que venho citando diz: “para Hegel, o processo de pensamento, que ele até transforma num sujeito autônomo sob o nome de Idéia, é o demiurgo do real, que forma só sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal nada é senão o material transposto e traduzido na cabeça humana”. K, I, 27 (C, I 1, 20). Cf. também a famosa Introdução de 1857, em que define o “concreto” como “síntese de múltiplas determinações”: Marx, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlim, 1974, p. 21; a tradução brasileira no caso desta Introdução foi publicada com o título “Para a crítica da economia política” na coleção *Os economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1982, pp. 14-15.

ração descobriria contradições agora nas relações sociais de produção e nas forças produtivas, e não mais nos conceitos criadores. “Inverte-se” a ordem do real, mas a forma de dialética seria a mesma: seria o método de descoberta das contradições e de sua apresentação categorial. Deste modo, porém, conteúdo e forma são separados e concebidos numa dicotomia não-dialética, em que a “inversão” do conteúdo não implica a da forma, como se ambos fossem aspectos indiferentes um ao outro, não relacionados. Neste caso, a dialética materialista não poderia ser chamada exatamente de dialética, e Marx teria construído seu materialismo mediante o sacrifício dela. Contudo, o próprio Marx diz que não só sua concepção da realidade, mas o seu “método” é o oposto do de Hegel, de modo que há também uma oposição formal entre eles.

Impõe-se, pois, pensar dialeticamente todo o procedimento, de modo que também a forma lógica se altere com seu conteúdo real. De acordo com a interpretação de Fulda¹⁴, neste sentido, o próprio termo utilizado por Marx para definir a “inversão” admite um significado um pouco diferente, também coerente com sua crítica a Hegel. De fato, o verbo *umstülpen*, empregado no texto do posfácio, pode querer dizer “entornar” um vasilhame, virá-lo para baixo e derramar o que contém – significado adequado ao ato de colocar de cabeça para cima o que estava de “cabeça para baixo”, conforme a interpretação tradicional. No entanto, o verbo se refere muito mais frequentemente ao gesto de arregaçar a manga de uma camisa ou a boca de uma calça, pois vem do substantivo *Stulpe*, que designa justamente estas partes do vestuário, bem como o cano de uma bota ou de uma luva comprida. Assim, a “inversão” proposta por Marx pode ser entendida como o ato de virar do avesso, ou melhor, desvirar do avesso algo que estava nesta posição trocada. Fulda propõe a elegante metáfora de uma luva que, ao ser descalçada, fica do avesso, e *umstülpen* quer dizer colocá-la do lado certo. A imagem é boa, até porque condiz com a do texto de Marx, que falava de um “caroço racional” a ser descoberto dentro de seu “envoltório místico”: para extraí-lo, é preciso rasgar a casca e a carne da fruta, expondo-o, e não simplesmente voltá-la para baixo.

Na metáfora da luva, quando ela é desvirada do avesso, o lado de fora, que havia ficado para dentro ao descalçá-la, volta para fora; e o de dentro, que estava para fora, volta para dentro. Para além deste aparente jogo de palavras há uma implicação lógica fundamental: segundo Fulda,

A dialética especulativa, como pensava Marx, é uma inversão das relações reais, na medida em que explica o real [...] como mera manifestação exterior, e na medida em que afirma haver um lado interno das coisas; este lado é o essen-

¹⁴ Fulda, op. cit. na nota 2, p. 27.

cial; e com isso toda a múltipla e conflitante realidade forma uma unidade perfeita e harmônica. [...] Esta dialética é adquirida – fraudulentamente – às custas da inversão de todas as relações reais do interno e do externo, do uno e do múltiplo, da manifestação e da essência, do sujeito e do predicado.¹⁵

Do mesmo modo que para Marx, para Hegel há uma essência que se manifesta na realidade exterior de forma diferente, até contrária ao que é, sendo necessária uma “ciência” dialética e rigorosa para descobri-la e entender por que ela se exterioriza ao mesmo tempo em que se inverte. Só que a superfície de onde parte a “ciência” é diferente em cada autor, bem como a essência interna que ela alcança. Melhor ainda, manifestação e essência se definem inversamente em cada autor. Por isso Marx diz que seu “método dialético” é o “oposto direto” do idealista. Para Hegel, a realidade teria uma figura “múltipla e conflitante” de coisas diversas e só a dialética seria capaz de descobrir, por baixo desse caos aparente, a “unidade perfeita e harmônica” da essência interior. Como seria possível uma fórmula oposta?

Segundo Fulda, ela decorre da avaliação da filosofia hegeliana em geral que Marx vinha elaborando desde a juventude. Assim, se a dialética devesse descobrir uma “unidade harmônica” e conciliadora para além dos conflitos e diferenças aparentes, ela teria uma função eminentemente apaziguadora – seria tudo menos crítica. O erro principal de Hegel consistiria em “que ele apreende a contradição dos fenômenos como unidade na essência, na Idéia”¹⁶, enquanto uma verdadeira crítica deveria explicar a “contradição dos fenômenos” através de uma contradição ainda mais rica e profunda, essencial. De fato, é interessante recordar aqui o comentário sobre Stuart Mill, acima citado, em que Marx distingue contradições “triviais” e a contradição dialética: aquelas poderiam ser as aparentes na superfície do real, sob as quais seria preciso encontrar esta última, isto é, uma contradição interna e essencial. Também é interessante retomar outro texto já mencionado (nota 10), que define o método materialista pela tarefa de estabelecer “no entendimento positivo do existente ao mesmo tempo também o entendimento de sua negação”, ou seja, encontrar a negação no “existente positivamente” apreendido, determinando assim o positivo, aparentemente harmônico, como resultado de sua própria essência autonegadora, contraditória.

A “inversão” da dialética hegeliana por Marx consiste, portanto, em que as figuras lógicas – as “determinações da reflexão” de Hegel – “diferença” e “identidade” estão em posições contrárias para cada um dos autores. A “mis-

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 206.

¹⁶ Marx, K. *Frühe Schriften*, apud Fulda, *op. cit.*, p. 207.

tificação” idealista, tradicionalmente interpretada como pensar que a base material da sociedade seria produzida pela superestrutura das representações mentais, tem aqui ainda outro sentido, formalmente oposto: a “diferença” seria o externo e aparente, determinada essencialmente, porém, por uma unidade ou “identidade” profunda e oculta que a dialética deveria revelar. Como resultado do procedimento de “inversão” materialista, por outro lado, extrai-se o “caroço racional”, sendo sua figura lógica a descoberta da diferença contraditória e fundante de identidades superficiais.

Ou seja, retomando a metáfora da luva desvirada do avesso: em Hegel a diferença estaria no lado de fora e a identidade no de dentro; enquanto em Marx, ao contrário, a identidade é que aparece no lado de fora, determinada por uma diferença no lado de dentro. Se para Hegel a identidade é o “momento” preponderante na determinação da diferença, para Marx, “inversamente”, é a diferença que predomina sobre a identidade e a determina, mais do que é por ela determinada. Em outras palavras, ambas as figuras lógicas se determinam reciprocamente, conforme a exigência da dialética; mas o idealismo afirma que é a identidade que constitui o todo maior, englobando a diferença e a resolvendo; enquanto o materialismo pensa, senão a preponderância da diferença, pelo menos que é irreduzível a qualquer unidade identitária e conciliadora. Hegel teria o mérito de haver “descoberto” esta mútua determinação de identidade e diferença, que é a própria contradição; mas “em seguida mistificou” esta relação lógica, ao estabelecer que a identidade predomina para compor um mundo uno em sua diversidade e conflito só aparentes.

Mas ainda há mais do que isso. O argumento de Fulda explica a transformação da dialética idealista em materialista a partir das considerações de Marx sobre a filosofia hegeliana em geral, a partir das observações e objeções metodológicas que ele fez a essa filosofia desde seus escritos de juventude. É preciso ter em mente, porém, que a elaboração de uma dialética materialista se dá principalmente no contexto da crítica interna à economia política, realizada na obra de maturidade, como vimos. Assim, o substrato para a “inversão” da dialética é muito mais específico, reportando-se à crítica de Marx à concepção hegeliana da sociedade civil, tal como é exposta na *Filosofia do direito*. Esta crítica, também formulada na juventude, só depois integra-se organicamente à outra, interna, da economia política. E com isso vemos como foi o objeto de estudo que impôs a Marx, conforme dito acima, o resgate crítico da dialética de Hegel.

Mais exatamente, esta última foi virada do avesso, porque pareceu insuficiente a Marx a perspectiva hegeliana, pela qual a sociedade civil seria uma multiplicidade de carências individuais e tenderia ao desgarramento, se não fosse a ação do Estado, efetivamente capaz de conciliar as pendências privadas e de conferir ao todo unidade política. O elemento universal, produtor ape-

nas de mais diferenças no “momento” da sociedade civil, só seria “posto para si” com o Estado, podendo dar coesão a um todo que então aparece enquanto totalidade dialética. A identidade política predominaria sobre as diferenças privadas, embora as conservasse como sua base. Ora, a objeção de Marx, como sabemos, é que tal unidade estatal ocorre somente no plano jurídico, não conseguindo resolver no plano social os conflitos de interesse particular, que se determinam justamente no plano social. Assim, se juridicamente a sociedade civil e seu Estado se articulam como um todo identitário, em que todos indivíduos são iguais perante a lei, por outro lado essa identidade superficial, aparente, repousa numa desigualdade profunda, social, entre a classe dos proprietários privados dos meios de produção e a dos trabalhadores, “privados” dessa propriedade, isto é, dela excluídos. Como na imagem da luva, em Hegel a diferença inicial, externa, no plano da sociedade civil passa a uma unidade profunda, política; enquanto em Marx a igualdade jurídica, externa, se determina pela desigualdade social, por diferenças e antagonismos essenciais.

A diferença social é que predomina sobre a igualdade jurídica, sendo portanto irreduzível a ela, no sentido de que não pode ser eliminada nem solucionada por seu intermédio. Mais ainda, a desigualdade social determina o próprio ordenamento jurídico civil-burguês, na medida em que ele se baseia na propriedade privada. E, uma vez que essa instituição define as regras do intercâmbio comercial e dos contratos a partir do direito de que os indivíduos se revestem enquanto proprietários privados de mercadorias, é ela que estabelece as condições em que estes aparecem reciprocamente como iguais. Por seu turno, tal igualdade permite a livre movimentação dos recursos materiais e humanos, condição *sine qua non* da acumulação de capital. Enfim, essa acumulação reproduz a situação social de diferenciação entre trabalhadores “livres”, juridicamente iguais a seus empregadores, e estes, proprietários exclusivos e excludentes dos meios de produção. Fecha-se um círculo de mútua determinação entre a identidade externa e a diferença profunda, mas é esse último “momento” que compõe o todo.

Toda essa engenhosa, interessante e extremamente fértil formulação da complexa e espinhosa relação entre a dialética idealista e a materialista, entretanto, também apresenta seus problemas. Em particular, a concepção hegeliana aí aparece um tanto simplificada. Realmente, o caminho lógico que parte da mera diferença externa – a diversidade – para a identidade do fundamento é percorrido mediante a negação: a diferença passa a ser vista como oposição, quando a negatividade externa dos diferentes é interiorizada em cada um deles; e a oposição se descobre resultante de uma contradição, pois a diferença dos opostos é ela mesma determinada pela relação entre eles, isto é, por sua unidade contraditória. Assim, o momento essencial não é uma simples identidade. O conceito inicial de identidade – a coincidência de algo con-

sigo mesmo – também se altera, passando a ser a coincidência consigo através do outro, o retorno a si que tem na oposição com este outro um momento que não pode ser eliminado. A identidade é, ela própria, contraditória.

Fulda tenta contornar esta questão, relativizando a contraposição entre a diferença externa e a identidade interna, de Hegel, e a identidade externa e a diferença interna, de Marx. Afirma então:

Para a dialética resulta que ela não pode mais avançar de uma unidade imediata para uma unidade mediada mais profunda; mas que ela deve levar de uma contradição imediata e relativamente superficial a uma contradição mais essencial, que preside um campo mais amplo de fenômenos.¹⁷

No entanto, a “unidade mediada mais profunda” hegeliana é contraditória da mesma forma que a “contradição mais essencial” de Marx, justamente porque “presidem um campo mais amplo de fenômenos” enquanto forças sintetizadoras, unificadoras. Em que medida, então, não é um tanto forçada a contraposição das duas “unidades” em Hegel com as duas “contradições” de Marx? Em que sentido poderiam seguir valendo as críticas de Marx à concepção hegeliana da sociedade civil e à economia política, vistas acima? Aliás, analisando bem, vemos claramente que a relação da exposição sistemática do capitalismo por Marx com a dialética hegeliana ultrapassa o simples “flerte” confessado por ele.

A resposta a essas questões requer, enfim, uma consideração ainda mais detalhada dos problemas lógicos aí presentes. Já que para ambos os autores a contradição é o momento fundamental, sua diferença não estaria no modo com que definem o conceito de contradição? Neste caso, a “mistificação” operada pela dialética idealista não estaria em sua pretensa redução da diferença a uma simples identidade, mas em como ela resolve o jogo da negação. Examinemos o problema mais de perto.

“A contradição, fonte de toda dialética”

O caminho das chamadas “determinações da reflexão” na *Lógica* de Hegel, de fato, parte da contraposição da identidade e da diferença absolutas, no sentido de que cada uma parece ser absolutamente distinta da outra. A diferença pura entre coisas é, então, a ausência de qualquer relação entre elas, como se fossem apenas diversas umas das outras. E o percurso dialético começa com essa figura lógica da “diversidade”, porque aí, ao contrário da pura identidade de algo consigo mesmo, existe alteridade e, portanto, movimento de uma coisa a outra. A seguir, porém, Hegel mostra que a negação recíproca das coisas

¹⁷ Fulda, op. cit., p. 207.

diversas, que aparece inicialmente como existindo fora das próprias coisas, na verdade faz parte constitutiva do modo com que cada uma delas se define: ela é o que é por não ser o que não é, de forma que, para se determinar, tem de se referir às outras, à alteridade, à negação. Assim é como aparece na dialética a famosa proposição espinosista de que “toda determinação é negação”¹⁸.

Dessa maneira, a especificação do que algo “é” tem de se referir ao que ele “não é”, também especificamente. Afirmção e negação se relacionam mutuamente, pois para afirmar é preciso negar e, ao negar de modo determinado, ao mesmo tempo se afirma o oposto. Surge, com isso, a segunda figura lógica da diferença, que é a “oposição”. Nela, as coisas diferentes o são porque estão numa relação que as diferencia, isto é, que as reúne e, por outro lado, separa. Daí que a diferença surja de seu oposto, da unidade enquanto relação dos diferentes; e que a unidade, por sua vez, não dependa de uma igualdade ou identidade absoluta de algo consigo, sendo, ao contrário, a unidade dos diferentes – a oposição. Os opostos têm cada qual no outro o seu negativo determinado, o seu outro, e não um outro qualquer. Por isso, aparecem reciprocamente como o positivo e o negativo.

Mas, na medida em que o positivo tem de se referir ao negativo para se determinar enquanto positivo, e vice-versa, cada um deles inclui o outro como “momento” constitutivo, parte integrante de um todo formado por ele mesmo e por seu oposto que ele incluiu. Só que o outro continua como oposto do primeiro, mesmo quando integrado a ele. Nesse sentido, cada um dos opostos é um todo que deve abarcar, contraditoriamente, sua negação. Se algo consegue afirmar o que é apenas pela negação necessária do que não é, então ele se afirma negando o outro que, porém, faz parte dele mesmo; ou seja, ele se afirma, negando-se. Na oposição desponta já a contradição, figura lógica que se define na unidade dos opostos, por sua simultânea e mútua inclusão e exclusão.

A contradição não elimina, entretanto, os dois termos opostos. Ao contrário, é o que os determina, que os afirma em sua oposição. Ela é, para Hegel, criativa, viva:

Algo é vivo apenas na medida em que ele contém a contradição em si, e de fato, ele é a força de abrigar [*sich fassen*] em si e suportar a contradição. Quando um existente não consegue compreender [*übergreift*] na sua determinação positiva

¹⁸ A fórmula *determinatio est negatio* está na carta nº 50 da correspondência de Espinosa, escrita em 2 de junho de 1674 a seu amigo Jarig Jelles, a respeito da matéria e da figura dos corpos. Cf. *Espinosa*, col. *Os Pensadores*, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 293. Mais tarde, foi citada em vários livros de Hegel, como a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1ª parte, § 91, adendo), a *Ciência da lógica*, (Livro I – a doutrina do ser –, 1ª parte – qualidade –, cap. 2, A, b, observação) e ainda as *Lições sobre história da filosofia* (1ª parte, 1ª seção, cap. 1).

ao mesmo tempo a sua negativa, então ele não é a própria unidade viva, não é o fundamento, mas se afunda na contradição.¹⁹

Só como força viva, que se determina contraditoriamente por sua determinação positiva e também pela negativa, no conflito criativo das duas, é que algo é vivo e “funda” a partir de si outras coisas. O “fundamento”, portanto, não é uma identidade simples desse algo consigo mesmo, mas é contraditório. Ele “se afunda na contradição”, mas não pode por isso anular-se: deve fazê-lo, só para daí superar e repor continuamente a contradição enquanto força criadora, “fundamento”.

Esse “afundar-se na contradição” é, contudo, uma categoria lógica precisa. Na oposição, o lado positivo e o negativo referem-se um ao outro, e assim cada um inclui seu outro como parte integrante de si. Por outro lado, nenhum dos dois se rebaixa a ser simples parte do outro; cada um só pode se definir como algo inteiro, um todo. De acordo com Theunissen, “eles contêm um ao outro como momentos e excluem um ao outro enquanto totalidade”²⁰. Ou seja, se, para o lado positivo, o negativo é apenas um momento a que ele tem de se referir, este negativo não poderia ser, portanto, ele mesmo, uma totalidade da qual o próprio positivo seria só simples parte componente. Para definir-se como algo – necessariamente algo inteiro –, o positivo não pode se deixar reduzir a “momento” da definição de seu oposto. Daí que recuse a ele o estatuto de totalidade que reivindica para si próprio. E o mesmo vale, inversamente, para o outro. Desse modo, a oposição dos dois termos se apresenta como oposição entre a inclusão e a exclusão mútuas, que pauta sua relação.

A própria contradição muda de figura, então, na dialética hegeliana. Inicialmente, ela aparece na oposição dos dois termos mutuamente negativos, que são “em si” mesmos contraditórios. Eles incluem o outro como “momento” e simultaneamente o excluem, como totalidade. São, cada qual, totalidades mutuamente excludentes. Na medida, porém, em que cada uma se determina somente através da negação da outra; na medida em que tudo, e não só parte, do que cada uma é se define pela outra; nessa medida, excluir a outra implica excluir a si completamente de si; negar a outra é negar-se inteiramente, e não só parcialmente. Essa negação é, no fundo (no “fundamento” contraditório), autonegação. E, com isso, a contradição aparece plenamente determinada enquanto contradição: “para si” ou “posta”, e não somente “em si”, de acordo com o “modo peculiar de expressão” de Hegel. É aqui que a contradição “se afunda” e em que emerge como fundamento criador, vivo. Ela se

¹⁹ Hegel. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 59, apud Theunissen, op. cit., p. 319.

²⁰ Theunissen, op. cit., p. 321.

“põe” e, daí, se resolve contraditoriamente. Esta é sua definição completa na dialética idealista.

E numa dialética materialista, como ela poderia ser definida? Diz Theunissen, num dos mais importantes estudos sobre o tema, que “em Hegel [...] o mesmo todo se separa em duas totalidades. Fundamentar desta forma a contradição, é impossível para Marx. Pois em seu modelo é só o capital, e não o trabalho, que se põe como totalidade”²¹. Retomemos, portanto, a relação entre capital e trabalho na obra de Marx, base tanto de sua crítica à economia política como, daí, de qualquer discussão sobre suas concepções lógicas.

Como vimos no item anterior, à primeira vista o trabalhador assalariado e o capitalista são juridicamente iguais, por se defrontarem como proprietários de mercadorias. Por outro lado, de acordo com as próprias determinações da circulação de mercadorias, ambos aparecem numa oposição: um é proprietário de dinheiro, que pagará como salário, e o outro, da mercadoria força de trabalho, que venderá ao primeiro. Sua oposição decorre do fato de eles atuarem como portadores das duas formas opostas do valor – mercadoria e dinheiro. De qualquer modo, lembrando as figuras lógicas da dialética, Marx já ultrapassou o nível da identidade, ou igualdade jurídica, alcançando o da diferença dos opostos. Mas nessa esfera da circulação a força de trabalho se apresenta como uma mercadoria em geral, oposta ao capital que aparece enquanto dinheiro em geral, e não especificamente enquanto capital. Nas palavras de Marx, contudo,

o contrário mesmo do capital não pode ser de novo uma mercadoria específica, pois, enquanto tal, ela não forma oposição ao capital, já que a substância do próprio capital é valor-de-uso; ele não é esta ou aquela mercadoria, mas toda mercadoria. [...] Portanto, o único valor-de-uso que pode formar uma oposição ao capital é o trabalho.²²

Para explicar, então, por que na circulação o trabalhador é vendedor da mercadoria força de trabalho e o capitalista, seu comprador, Marx tem de abandonar essa esfera e descer ao nível mais profundo das condições de produção, caracterizadas pelo divórcio entre trabalho e propriedade privada. Aqui ocorre a desigualdade decisiva, configurando uma oposição de capital e trabalho que determina todas as outras do sistema capitalista.

A partir dessa desigualdade, constitui-se tanto a igualdade jurídica entre proprietários de mercadorias como a conseqüente compra da força de trabalho

²¹ Idem, *ibidem*, p. 327.

²² Marx, K. – *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (aqui, a edição do Marx-Engels Werke, vol. 42, a seguir citada como G, seguido pelo n° da página), Dietz Verlag, Berlim, 1974, pp. 182-183.

pelo capital, num ato denominado por Marx de subordinação “formal”, aludindo à formalidade da lei e do contrato. Essa força de trabalho é obrigada a produzir para o capital segundo circunstâncias impostas por ele, passando a ser nele incluída como seu momento, como capital variável. E o capital se apresenta como uma totalidade estabelecida formalmente, pela compra do trabalho vivo. Por isso, Theunissen observa que Marx “aceita a estrutura hegeliana, na medida em que ele concebe o domínio do capital sobre o trabalho como o de um todo que se opõe, enquanto momento ao qual ele próprio se rebaixa, ao ‘seu outro’, como seu próprio momento”²³. Em outras palavras, mesmo tendo integrado a si a força de trabalho, chamando-a de capital (variável), o capital só pode obrigá-la a produzir para ele se reproduzir na esfera da produção o despojamento original, a desigualdade fundamental. Para isso, ele aparece encarnado nos meios de produção diante do trabalho vivo – sua parte constante oposta à parte variável –, “rebaixando-se” ele mesmo a momento da totalidade maior que ele compõe com “seu outro”, o trabalho. Enquanto momento, corporificado nos meios de produção, ele exclui de si o outro momento, o trabalho vivo; por outro lado, enquanto totalidade, ele inclui em si “seu outro” como capital variável. É a mesma “estrutura” lógica da oposição contraditória de Hegel, vista pelo ângulo de um dos termos, o capital.

Mas com seu oposto, o trabalho, não ocorre o mesmo. Segundo uma passagem importante e difícil dos *Grundrisse*,

separação de propriedade e trabalho aparece como lei necessária deste intercâmbio entre capital e trabalho. O trabalho posto como o *não-capital* enquanto tal é: 1- *trabalho não-objetivado, negativamente apreendido* [...] o trabalho separado de todo meio de trabalho, de todo objeto de trabalho, de sua inteira objetividade [...] completo despojamento, destituído de toda objetividade, pura existência subjetiva do trabalho. O trabalho como a *pobreza absoluta*: a pobreza não enquanto carência, mas como plena exclusão da riqueza objetiva. Ou ainda como o *não-valor* existente [...] 2- *trabalho não-objetivado, não-valor, positivamente apreendido*, ou negatividade referida a si mesma [...] O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como *valor* por si mesmo, e sim como a *fonte viva* do valor. [...] Não é de modo algum contraditório que o trabalho seja por um lado a *pobreza absoluta enquanto objeto* e, por outro lado, a *possibilidade universal* de riqueza enquanto sujeito e atividade; ou melhor, que ele seja a proposição de qualquer forma contraditória, [em que ambos os lados – JG] condicionam-se mutuamente e decorrem

²³ Theunissen, op. cit., p. 327

da essência do trabalho, tal como ele é *pressuposto* como o oposto do capital, como existência oposta do capital, e por outro lado, por seu turno pressupõe o capital.²⁴

Definido como o oposto do capital, o trabalho é “posto como o não-capital”, isto é, trabalho não-objetivado, vivo. “Negativamente apreendido”, ele é “exclusão completa da riqueza objetiva”, sendo despojado dos meios materiais para produzir, ao se defrontar com a “riqueza objetiva” enquanto propriedade alheia que o domina. Daí que ele não possa também incluir e rebaixar o capital a seu momento, compondo por seu lado uma totalidade. Em princípio, ele deveria poder fazê-lo, já que “positivamente apreendido” o trabalho não-objetivado aparece enquanto substância, “como a fonte viva do valor [...] como possibilidade universal da riqueza”. Além disso, ele é “sujeito e atividade”, ou seja, é relação consigo mediada pela relação com seu outro, com o objeto sobre o qual trabalha e que transforma. Como “é destituído de toda objetividade”, porém, não tem como formar uma totalidade, rebaixando, no caso, o capital a seu momento. Assim, como dizia Theunissen numa citação anterior, “é só o capital, e não o trabalho, que se põe como totalidade”.

O capital, de qualquer forma, é contraditório em sua oposição ao trabalho assalariado. Numa bela passagem, Marx deixa isso claro, com uma metáfora poderosa:

O capital tem um impulso vital peculiar, o impulso a se valorizar, a criar mais-valia, a sugar a maior massa possível de mais-trabalho com sua parte constante, os meios de produção. O capital é trabalho morto que só se vivifica vampirescamente, sugando trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais deste sugar.²⁵

Os meios de produção – trabalho morto – encarnam o poder autonomizado do capital em face do trabalho. Neles, o capital se apresenta simultaneamente enquanto parte e enquanto totalidade de seu processo de constituição; e através deles o capital se opõe ao trabalho vivo, obrigando-o a produzir mais-valia, “sugando” sua atividade, sua vitalidade. Desse modo, o “impulso vital” do trabalho morto vem, na verdade, de seu outro, do trabalho vivo, pois só este produz valor. Na imagem do “vampiro”, a vida do capital não vem originalmente de si mesmo, mas da força de trabalho, cuja objetivação constitui a substância do valor das mercadorias, pois apenas “sugando trabalho vivo” o “morto” retorna à vida e nela permanece. Ao fazê-lo, porém, ele lhe retira a vida da qual, por outro lado, depende.

²⁴ G, 217-218, grifo do autor.

²⁵ K, I, 247 (C, I 1, 189).

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que tem de incluir em si a força de trabalho como seu momento variável, para se valorizar e se definir enquanto capital, ele também tem de excluí-la enquanto possível totalidade, pois, se esta o fosse, deixaria de produzir para ele e, com isso, ele deixaria de ser capital. Este impulso de exclusão determina a tendência de o trabalho morto negar o vivo, manifesta na tendência ao aumento da composição orgânica do capital. A exclusão de seu oposto, no entanto, significa eliminar a “fonte viva do valor” de que vive o próprio capital, definido como valor que se valoriza. Se deixar de se valorizar, ele deixará de existir enquanto capital. Excluir seu oposto implica, então, excluir-se de si mesmo, negar a si próprio, contradizer-se.

Na medida em que tal contradição se estabelece apenas pelo ângulo do capital, porém, ela corresponde à primeira figura da lógica hegeliana, ou seja, à contradição “em si” – oposição contraditória. Pois só o capital compõe uma totalidade com seu outro, incluindo-o a si e simultaneamente excluindo-o de si. Embora “substancialmente”, enquanto valor, o capital seja inteiramente constituído pelo trabalho, formalmente ele o subordina de tal modo que o define como “pobreza absoluta”, despojado da propriedade dos meios de produção e mera parte integrante de um todo maior. Formalmente o capital transcende o trabalho vivo, de modo que, ao negá-lo, afirma sua outra parte, o capital constante. Embora seja contraditório que ele tenda a diminuir sua parte variável em favor da constante, com o aumento da composição orgânica, ele com isso não se elimina completamente, não se exclui totalmente de si ao excluir o outro que, formalmente, é só uma parte dele. O capital não “se afunda na contradição” inteiramente. Daí Theunissen afirmar (nota 23) que “fundamentar desta forma a contradição é impossível para Marx”.

Essa assimetria na relação entre capital e trabalho assalariado é a forma assumida pela contradição na dialética materialista. Em Hegel sem dúvida a essência não é uma identidade imediata, como vimos no primeiro item; nem sequer é correto dizer apenas que ela é uma identidade mediada, pois suas mediações poderiam ser logicamente consistentes com ela. Ao contrário, suas mediações a contradizem, com o que a essência se constitui enquanto contradição. Por outro lado, como esta contradição é plenamente desenvolvida, é “posta para si”, ela é forma viva de um fundamento criador. Não só se encontra na essência interna da realidade uma dimensão negativa, contraditória, mas também, nesta mesma negação, uma dimensão positiva, que “põe”, cria realidades novas. Em Marx, porém, o aspecto positivo está completamente inserido no negativo, subordinado a este, que é o predominante, pois a contradição, determinada unilateralmente pelo capital, nunca se resolve de modo pleno. Por isso mesmo está afastada a possibilidade de uma solução idealista para os conflitos no mundo do capital. E também por isso sua dialética é caracterizada como irreduzivelmente “crítica e revolucionária”.

Mas por que, de qualquer modo, a estrutura lógica da contradição materialista não pode passar de uma forma a outra, isto é, de “em si” a “para si”? Por que “é impossível para Marx” completar a transição dialética? Certamente, não devido a opções filosóficas pessoais, a uma necessidade talvez de coerência com seu projeto materialista, que seria externa a seu objeto específico; mas sim devido à necessidade determinada por este objeto mesmo. Recapitulemos.

O capital se constitui compondo uma totalidade apenas formal com o trabalho assalariado, e não também substancial, pois a “substância” do valor, conforme a definição de *O capital*, é o trabalho abstrato²⁶. Daí ser este último que compõe substancialmente o todo, já que o capital é valor que se valoriza. Ao excluir a possibilidade de que esse momento se realize, isto é, de que o trabalho efetivamente o rebaixe a parte integrante, o capital está impedindo que a substância apareça como o que é na verdade – a totalidade “do valor e da riqueza”. Ora, a dialética hegeliana se define justamente pela elevação da “substância” real a “sujeito” através da reflexão, do dobrar-se sobre si dessa substância, que não só se determina, como se autodetermina. “Sujeito” significa aqui o movimento de reflexão em que o real retorna a si a partir do outro em que antes se projetara; movimento pelo qual ele apreende não apenas sua existência substancial, mas também que esta, com suas especificações e particularidades, é fruto dele mesmo em seu processo de autoconstituição.

Mas o capital não pode descrever perfeitamente tal movimento, porque ele não é a verdadeira substância. Quem deveria elevar-se de “substância” a “sujeito” é a força de trabalho, a “fonte” efetiva do valor. E ela se define de fato como “atividade, [...] negatividade referida a si mesma”, nas palavras dos *Grundrisse* citadas acima, aproximando-se da definição hegeliana de “sujeito”. Contudo, ela é colocada nesta posição de mera atividade “não-objetivada” ao ser despojada da propriedade dos “objetos”, meios de produção. Seu caráter “subjetivo” vem da sua “pobreza [...] como plena exclusão da riqueza objetiva”. Não é esta riqueza, enquanto “substância”, que se eleva à autodeterminação, à posição de um verdadeiro “sujeito”. Ao contrário, ela se coloca como o oposto da “atividade” que a cria, definindo-a como atividade vazia de objetividade, incapaz mesmo de existir por si própria enquanto atividade. A substância é como que cindida, por força do despojamento original, em uma pura subjetividade e uma pura objetividade. E esta última, autonomizada enquanto capital, subordina formalmente a outra parte, pretendendo por isso elevar-se à posição de “sujeito”, pois a força de trabalho só é posta em atividade quando o capital a emprega, organiza e associa tecnicamente aos meios de produção.

²⁶ K, I, 52-53 (C, I 1, 47-48).

Daí ele se apresentar como “sujeito” do processo. Mas ele somente se apresenta como se o fosse, na medida em que “vampirescamente” rouba a vitalidade criadora da força de trabalho, a parte subjetiva da “substância” que ele separou da parte objetiva. É por meio dessa separação real e da conseqüente subordinação formal do trabalho ao capital que ocorre o *quid pro quod*, a inversão do movimento dialético. A força de trabalho é uma “negatividade referida a si mesma”, isto é, uma relação consigo mediada pela relação com seu outro, com o objeto sobre o qual trabalha e que transforma. Mas esse objeto não pertence mais a ela, de forma que ela retorna a si de mãos vazias. Por isso, se a força de trabalho é uma “negatividade referida a si”, esse caráter negativo mesmo resulta de sua “exclusão da riqueza objetiva”, da cisão na “substância” que a impede de passar a “sujeito” e confere a seu oposto essa condição formal.

Por outro lado, devido à simples formalidade dessa sua condição, o capital também não é um “sujeito” pleno, mas cego e “automático”, no dizer de *O capital*²⁷: enquanto “sujeito”, ele será sempre inadequado à “substância”, já que esta consiste não nele mesmo, mas em “seu outro”. De acordo com Theunissen, “Só aparentemente o capital posto em sua totalidade é a substância consumada como sujeito, só aparentemente seu conteúdo encontrou a forma a ele adequada”²⁸. O caráter de “sujeito” deveria ser a atividade da “substância”, que se torna “conteúdo” ao conferir a si a forma adequada de movimento. Mas esse não é o caso no mundo capitalista. Entende-se, desse modo, que nem sempre o capital consegue presidir bem o processo pelo qual ele adota as formas necessárias para sua circulação – mercadoria e dinheiro – e para sua produção e reprodução, gerando desproporcionalidades e, em geral, uma tendência crônica ao desmedido, base de suas crises recorrentes.

Além disso, enquanto na contradição “posta” de Hegel a negatividade se refere plenamente a si, com o retorno a si da substância, esse retorno não acontece perfeitamente para o capital. A totalidade formal composta por ele tem de impedir que a substancial, pelo lado do trabalho, deixe de ser algo puramente passivo e reivindique a atividade de verdadeiro “sujeito”. Ambas as totalidades sempre se excluem, portanto, mas jamais se incluem a ponto de configurar um mesmo todo, considerado de dois pontos de vista completamente superpostos, que é precisamente a definição acabada da contradição hegeliana. Para alcançar esse ponto, as totalidades, substancial e formal, deveriam coincidir. Mas a substancial, do trabalho, nunca pode ascender à condição de “sujeito”, atividade autônoma e autodeterminada, sob pena de des-

²⁷ K, I, 168-9 (C, I 1, 130).

²⁸ Theunissen, op. cit., p. 328.

truir o capital; e a totalidade formal, composta por este último, é “sujeito” apenas porque rouba a substancialidade do trabalho e confere a ela um movimento, uma subjetividade que lhe é alheia. Permanece, pois, uma diferença irreduzível entre as duas e a contradição se constitui só como formalidade e pelo lado do capital, jamais podendo se resolver num fundamento positivo. Há assim uma oposição radical e insolúvel no fundamento da realidade capitalista, que sempre se repõe e apenas se oculta por trás de identidades superficiais.

A inadequação crônica entre conteúdo e forma do capital repousa, portanto, na inversão de substância e sujeito, que implica a inversão da posição lógica da identidade e da diferença, de que tratou o item anterior. Ao contrário da dialética hegeliana, em Marx a contradição profunda, apenas “em si”, não se resolve porque consiste não numa simples oposição entre substância e sujeito, mas sim numa torção em que a subjetividade é um poder alheio à substância. Desse modo, por um lado, a contradição materialista continua marcada pela diferença, enquanto a idealista passa a se definir como fundamento – contraditório, mas positivo. Por outro lado, a usurpação da subjetividade do trabalho constitui o fetichismo do capital: como todo formal, o trabalho morto, objetivado, adquire uma vida artificial, atividade de empregar e organizar o trabalho vivo. Ou seja, inverte-se a relação de sujeito e objeto, pois a força de trabalho é objetivada e o capital aparece como o sujeito. Essa torção fetichista é que define a dialética materialista, o “caroço racional” de toda a dialética, de que se desenvolve a concepção inteira da obra de Marx, cujas repercussões sobre sua arquitetônica e seu modo de exposição devem ser enfim examinadas. O que está em jogo aqui é, mais que tudo, o próprio diagnóstico marxista da sociedade burguesa.

Conclusão: o fetichismo revisitado

É a assimetria da oposição contraditória entre capital e trabalho assalariado que explica o movimento complexo da exposição das categorias pelas quais *O capital* descreve o processo contraditório efetivo. Tal como na realidade do sistema capitalista, as formas mais abstratas sempre se integram como momento das mais “concretas”, apresentadas depois e a partir delas, embora ambas se oponham dialeticamente. E mesmo com essa oposição o nível mais abstrato não chega a configurar uma totalidade da mesma envergadura que o mais “concreto”, o que constituiria uma contradição “para si” e fundaria um quadro categorial novo. Apesar de dialeticamente a exposição ter uma forma recursivo-progressiva, com o que vem depois sendo pressuposto do que vem antes, tanto quanto este é daquele, há um domínio das formas mais ricas e complexas, nas quais as mais abstratas e iniciais não são eliminadas, mas redefinidas em seu papel. Daí que o caminho da exposição

categorial seja o da “concreção”, no sentido do “concreto enquanto síntese de múltiplas determinações” contraditórias, como diz a Introdução de 1857²⁹.

Assim pode ser entendida, por exemplo, a já mencionada relação entre a subsunção formal e a real do trabalho ao capital. A propriedade privada dos meios de produção, juridicamente assegurada ao capitalista, exclui o trabalhador e o obriga a vender sua força de trabalho. Quando essa alienação penetra no próprio processo de produção imediata, o trabalhador não tem sequer o controle técnico desse processo, pois a ferramenta escapa de suas mãos e passa à máquina, para quem agora ele trabalha. Esse monopólio do uso e do saber da técnica pelo capital não invalida seu monopólio jurídico também da propriedade sobre o meio de produção; ao contrário, tem neste sua base. Por outro lado, se a subsunção formal se realiza na esfera da circulação da mercadoria força de trabalho, a real se realiza como processo posterior na da produção imediata. Mas aí, recursivamente, ocorre a alienação entre trabalho e propriedade que funda a própria subsunção formal. Desse modo, esta passa a se definir como parte integrante da subsunção real.

E a própria relação em geral entre a esfera da circulação e a da produção também obedece a essa lógica. As determinações já da circulação simples não são simplesmente anuladas pelas da produção capitalista, mas também não são mantidas como se a elas não se acrescentasse algo fundamental, isto é, que lhes dá um novo fundamento. É superado justamente o conteúdo da circulação simples, o objetivo de vender para comprar valores-de-uso, produtos que satisfaçam necessidades de consumo. Mas a circulação simples existe dentro da capitalista, quando o que circula são simples mercadorias e dinheiro, e não capital-mercadoria e capital-dinheiro; quando não há investimento, mas simples compra de bens de consumo pelos assalariados ou pelos capitalistas que também usam assim parte da mais-valia. Não é que a circulação simples seja mera hipótese irrealista, portanto mero pressuposto lógico para desenvolver o conceito de capital; ela existe, embora de modo subordinado à circulação e produção capitalista. Com sua transformação em momento de um processo maior, é dado a ela agora o papel de executar fases do movimento mais amplo. Não é um erro, então, constatar sua existência, mas sim constatar só sua existência, reduzindo os objetivos do capital a apenas atender a necessidades sociais de consumo.

Daí que os princípios constitutivos dessas duas esferas – a igualdade jurídica dos vendedores e compradores na circulação e a desigualdade social entre trabalhadores e capitalistas na produção – tenha também a forma da contra-

²⁹ Texto já mencionado na nota 12, com respectiva tradução brasileira.

dição “em si”. Acredita-se muitas vezes que essa desigualdade anule aquela igualdade, definindo-a como simples ilusão ideológica. Mas permanece o princípio da troca de equivalentes – suposto básico da circulação simples – nas compras e vendas das mercadorias que entram no processo de produção do capital, admitindo-se inclusive, para se definir adequadamente a mais-valia, que especialmente a força de trabalho é paga conforme seu valor. Mesmo quando a reprodução dos processos sociais de alienação e compra da força de trabalho “inverte a lei burguesa de apropriação”, conserva-se essa relação entre as duas esferas. Marx diz, a esse respeito:

o que aparecia antes como processo real e aqui como relação jurídica, isto é, reconhecido como condição geral da produção e, daí, legalmente reconhecido, posto [*gesetz*] como expressão da vontade geral – inverte-se, revela-se [*zeigt nach*], através de uma dialética necessária, enquanto divórcio de trabalho e propriedade e enquanto apropriação de trabalho alheio sem troca, sem equivalente.³⁰

Como vimos ao final do primeiro item, há uma contradição entre a órbita jurídica e a social. Mas não no sentido de que esta faria daquela uma ilusão. A igualdade não é aparência ilusória da desigualdade verdadeira; é sua forma de aparecimento. Os homens se defrontam na esfera da circulação já em situações sociais opostas, mas também ainda como possuidores de mercadorias equivalentes. Sua igualdade e sua desigualdade são opostas enquanto processo superficial e processo subjacente, que não se invalidam mutuamente, configurando uma dualidade que é o núcleo da apreensão da sociedade burguesa por Marx. Para entender sua relação e decifrar a aparência de igualdade, é preciso ter em mente que, como a circulação é parte do processo global, a igualdade é momento da desigualdade mais profunda, que necessita daquela aparência: o trabalhador tem de ser “livre” para que o capital possa contratá-lo ou demiti-lo conforme os interesses de sua valorização.

O que é ilusório é que só exista igualdade e liberdade, e não também desigualdade. Explicar as relações sociais burguesas apenas ou principalmente como sendo de igualdade seria considerar o todo extrapolando o princípio vigente em seu momento não-fundamental. Marx acredita que a igualdade seja decisiva para distinguir o capitalismo dos outros modos de produção em que se obtém o excedente pela coerção violenta. Mas isso não significa que ela seja o fundamento do sistema, baseado, antes, na desigualdade, esta sim determinante da igualdade no mercado. A crítica é que apontar a igualdade como a característica mais importante significa reduzir a relação entre capitalista e trabalhador à de comprador e vendedor da força de trabalho, quando

³⁰ G, 421.

realmente esta última relação só existe porque o trabalhador é desapropriado dos meios de produção. Tal desigualdade é que permite a situação em que ambos aparecem como iguais, em que o trabalhador vende a sua mercadoria em troca de uma soma de dinheiro a ela equivalente.

Mesmo com a “inversão da lei burguesa de apropriação”, do ponto de vista da forma, da subsunção formal, jurídica, a situação da troca de equivalentes é preservada. Uma forma decisiva para que o mercado apareça como o mediador das relações entre capitalista e assalariado, compelindo apenas economicamente este último ao trabalho e, com isso, assegurando sua “liberdade” para poder ser desempregado ou transferido de uma ocupação para outra, conforme a necessidade do capital. Nesse sentido, a alienação significa que a forma da apropriação pelo trabalho e da troca de equivalentes deve permanecer, embora seja outro seu conteúdo. E a “mistificação”, conseqüentemente, é que a forma pareça adequada ao conteúdo, que a produção capitalista se caracterize só pela igualdade dos agentes, definidos simplesmente enquanto vendedores e compradores em geral. A ilusão ideológica é, enfim, tomar a parte pelo todo.

A forma lógica da oposição contraditória permeia toda essa apreensão da sociedade burguesa por Marx. Ambas as instâncias – a formal da circulação e a real da produção, a igualdade jurídica e a desigualdade social – são opostas, e não simplesmente complementares; negam-se, mas também se afirmam reciprocamente. Como, porém, a instância formal é mero momento oposto e incluído da instância real, que por outro lado a transcende, a contradição se apresenta aí apenas “em si” mesma. Para que ela passasse a sua segunda determinação, contradição “para si”, a instância real também deveria ser rebaixada a momento da formal, que apareceria do mesmo modo como totalidade. Só que, então, a contradição se resolveria dialeticamente, definindo-se como “fundamento” de outra realidade, numa solução puramente lógica que o materialismo recusa. Não haveria, assim, “mistificação”, pois a parte e o todo coincidiriam no duplo movimento que vai da forma ao conteúdo e deste à forma. Mas se só a forma é parte e só o conteúdo é todo, confundi-los é “mistificar” a sociedade burguesa através de uma “mistificação” lógica da identidade e da diferença. Somente a diferença, contudo, enquanto desigualdade social, é que forma um todo, subordinando a si a identidade, enquanto igualdade jurídica. É porque a dialética idealista completa logicamente a passagem dessa contradição “em si” para a contradição “posta”, que ela acredita ser o Estado capaz de resolver os conflitos da sociedade civil. Por isso, e não tanto por uma confusão de base material e superestrutura jurídica, o idealismo não possui o conceito de “ideologia”. Recusar sua solução lógica, apreendendo o capitalismo conforme a primeira determinação da contradição, que não passa por si mesma à segunda, implica, finalmente, encontrar o “caroço racional” da dialética, desvirando do avesso seu “envoltório místico”.