

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC**

**CURSO DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS**

**ANDRÉ SCHOLL DE ALMEIDA**

**METODOLOGIA E FILOSOFIA DA ECONOMIA POLÍTICA: REVISÃO  
GENEALÓGICA E METODOLÓGICA CRÍTICA DO PENSAMENTO DE MARX**

**CRICIÚMA**

**2013**

**ANDRÉ SCHOLL DE ALMEIDA**

**METODOLOGIA E FILOSOFIA DA ECONOMIA POLÍTICA: REVISÃO  
GENEALÓGICA E METODOLÓGICA CRÍTICA DO PENSAMENTO DE MARX**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado para  
obtenção do grau de Bacharel no curso de Ciências  
Econômicas da Universidade do Extremo Sul  
Catarinense, UNESC.

Orientador: Prof. Dr. Dimas de Oliveira Estevam

**CRICIÚMA**

**2013**

**ANDRÉ SCHOLL DE ALMEIDA**

**METODOLOGIA E FILOSOFIA DA ECONOMIA POLÍTICA: REVISÃO  
GENEALÓGICA E METODOLÓGICA CRÍTICA DO PENSAMENTO DE MARX**

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Examinadora para obtenção do Grau de Bacharel, no Curso de Ciências Econômicas da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC, com Linha de Pesquisa em Metodologia e Filosofia da Ciência.

Criciúma, 4 de julho de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dimas de Oliveira Estevam - Doutor - (UNESC) - Orientador

Prof. Sandro Eduardo Grisa - Mestre - (UNESC)

Prof. Pablo Ornelas Rosa - Doutor - (FASF)

**Dedicado a todos os assassinos de Deus.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe, a melhor que poderia ter tido. Um agradecimento todo carinhoso também à Laís, meu amor! Sem seu auxílio eu não teria sido capaz de concluir este trabalho. Por ter aceitado a renúncia, por ter me apoiado, por ter revisado o texto...

Agradeço, de coração, aos auxílios prestados a mim por Marlon e Rodrigo. Madrugadas discutindo teorias das mais diversas, leitura atenta e crítica de versões inacabadas do trabalho, dicas e contestações... vocês fazem parte desse trabalho.

Agradecimentos especiais àqueles que fizeram parte da minha história na academia: aos professores Dr. Alcides Goularti Filho — meu grande mestre e o maior responsável pela minha formação (depois de mim, obviamente), MSc. Sandro Eduardo Grisa — que me ensinou a ler Marx com rigor metodológico — e Dr. Dimas de Oliveira Estevam — que me deu liberdade para pensar livremente este trabalho. Fica registrado também um acalorado agradecimento ao professor Dr. Pablo Ornelas Rosa, que aceitou o desafio de ser o avaliador externo dessa longa monografia.

*“Para onde foi Deus?” — exclamou — “É o que vou dizer. Nós o matamos — você e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que a ligava ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente caindo? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não estaremos errando como num nada infinito? O vazio não nos persegue com seu hálito? Não faz mais frio? Não veem chegar a noite, sempre mais noite? Não será preciso acender os lampiões antes do meio-dia? Não ouvimos nada ainda do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? — Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos!”*

**Friedrich Wilhelm Nietzsche**

## RESUMO

O fio condutor de nosso trabalho será a tentativa de responder o seguinte problema de pesquisa: “Diante de todas as críticas dirigidas a aspectos teóricos centrais do pensamento de Marx, em especial as críticas de Nietzsche a todo o sistema hegeliano e de Karl Popper ao historicismo, em que medida ainda podemos considerar o pensamento de Marx como científico?” Para responder a essa questão, elaboramos uma série de objetivos que, alcançados, respondem em parte àquela pergunta. Assim, nosso objetivo geral será efetuar uma revisão metodológica — crítica — do pensamento de Karl Marx, a partir dos resultados de Ruy Fausto sobre a dialética e das críticas de Karl Popper ao historicismo e de Friedrich Nietzsche ao sistema hegeliano. Já os nossos objetivos específicos serão dois: i) Efetuar uma espécie de genealogia conceitual do materialismo histórico dialético, buscando compreender as origens e as transformações sofridas pelas categorias presentes na metodologia de Marx; e ii) explicitar em que exatamente consiste a diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana. O método por trás de toda análise será a Genealogia do Materialismo Histórico Dialético, algo como uma regressão conceitual crítica. Ao término da análise das inúmeras evidências encontradas ao longo de todo trabalho, chegou-se a um resultado bastante original: enquanto que dois dos juízos dialéticos de Marx mostram-se científicos e de fato “materiais”, outros dois juízos dialéticos de Marx mostram-se afetados de teleologia e metafísica de forma tal que esses juízos podem ser considerados “não-científicos”.

**Palavras-chave: Economia. Dialética. Materialismo. Metodologia. Filosofia da Ciência.**

## APRESENTAÇÃO

Dar-me-ei a permissão de escrever, apenas por um instante, na primeira pessoa do singular; necessito esclarecer alguns aspectos pessoais deste trabalho. Na verdade, sempre que penso a este respeito me recordo do primeiro capítulo da *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, de John Maynard Keynes. Ocorre que sou um filho da tradição marxista. Utilizei a concepção dialética para pensar o mundo e escrever artigos de economia durante toda a minha formação, e era muito forte a minha convicção intelectual de que o modo de ver a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação era o modo mais elevado de pensar a realidade que possuíamos na contemporaneidade. Muito dessa convicção decorria do fato de que o pensamento de Marx é certamente o mais complexo, sofisticado e interessante que se pode utilizar para compreender a Economia Política. Essas características do pensamento de Marx geram grande atração sobre aqueles indivíduos sedentos pelo conhecimento, que levam a atividade intelectual e acadêmica a sério, e não como mero trampolim para a “conquista” de um “bom emprego”, como o faz a maior parte dos acadêmicos medíocres. Todavia, toda a minha confiança intelectual que repousava sobre a premissa de que a realidade é contraditória e que, para apanhá-la em margens crescentes, deveríamos utilizar um método que permitisse lidar com as contradições, está hoje completamente ausente. Para compreender bem Marx, como argumentaremos, é necessário estudar filosofia; e foi mergulhando na filosofia que percebi os equívocos do pensamento dialético. É por essa razão que meus colegas da academia, com os quais aprendi, escrevi e dialoguei incessantemente, irão estranhar o conteúdo deste trabalho. Ele é fruto, no entanto, da minha mais profunda honestidade intelectual, característica que é aquela que eu mais prezo. Como o nietzschiano que sou atualmente, meu mais profundo orgulho me exige não que eu esteja certo o tempo inteiro, ou mesmo feliz com os resultados do meu pensamento o tempo inteiro, mas sim que eu sempre opte pelo caminho que me permita compreender mais, mesmo que optar por novos caminhos represente sempre um novo árduo princípio e às vezes a perda do respeito daqueles que, outrora, me acolheram. Ocorre que em ciência o mais importante não é a amizade, mas sim a busca pela verdade, essa coisa ingrata da qual nós podemos nos aproximar em margens, mas jamais poderemos deter em nossas próprias mãos.



## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
1. INTRODUÇÃO.....	10
2. OS CONVIDADOS DOS CAMPOS ELÍSIOS.....	15
2.1. Tales de Mileto.....	16
2.2. Anaximandro de Mileto.....	17
2.3. Heráclito de Éfeso.....	19
2.4. Parmênides de Eléia.....	21
3. OS HABITANTES DO TÁRTARO.....	26
3.1. Platão.....	27
3.2. Aristóteles.....	29
4. O PRISIONEIRO DO GRANDE POÇO DO TÁRTARO.....	35
4.1. Metaparadigmas do pensamento: a Lógica e a Dialética.....	35
4.2. A epistemologia hegeliana.....	37
4.3. A composição do sistema filosófico hegeliano.....	42
4.4. Razão dialética, movimento histórico e teleologia.....	46
5. O ANDARILHO À PROCURA DE HIPERBÓREA.....	50
5.1. Marx em analogia à Hegel.....	51
5.2. O rigor histórico do discurso dialético de Marx.....	54
5.3. Teoria do Juízo.....	56
5.3.1. Juízo de Reflexão.....	58
5.3.2. Juízo do Sujeito.....	60
5.3.3. Juízo de Inerência.....	61
5.3.4. Juízo do Devir.....	62
5.4. Política “humanitária” e Teoria marxista.....	65
5.5. A Interversão.....	68
5.6. Supressão, Interversão: ciência e ideologia.....	72
6. O DANÇARINO DE GAIA.....	76
6.1. Nietzsche e a Metafísica.....	77
6.1.1. O “Mundo-Verdade”.....	77
6.1.2. Como o “Mundo-Verdade” se tornou uma fábula.....	79
6.2. Nietzsche e a História.....	83
6.2.1. O “Mundo-Melhor”.....	84

6.2.2.	O “Mundo-Melhor”: uma hipótese niilista .....	85
6.3.	Nietzsche e a ciência .....	88
6.4.	Nietzsche e a Dialética.....	91
6.4.1.	Negativo e Contrário, Afirmativo e Múltiplo.....	92
6.4.2.	Dialética de Hegel, Dialética de Marx: igualdade na diferença .....	96
6.5.	Em vias de conclusão: reflexões críticas sobre a Teoria do Juízo .....	99
6.5.1.1.	A cientificidade da crítica ao capitalismo.....	100
6.5.1.2.	A cientificidade da política marxista .....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>		<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>107</b>
<b>BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....</b>		<b>108</b>
<b>APÊNDICE.....</b>		<b>109</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Durante o século XX o pensamento de Marx deixou de ser, em termos gerais, objeto de pesquisa em economia; ao menos em parte, a isso se deve o fato de que os estudos a este respeito tenham se tornado mais filosóficos. Aí encontramos uma incoerência, já que o pensamento de Marx segue sendo largamente utilizado como referência para a produção acadêmica em economia aplicada: apesar de o *mainstream* dessa ciência não utilizar Marx como referência, o marxismo segue sendo uma das correntes mais proíficas — ao menos do ponto de vista acadêmico — entre as correntes existentes em economia.

Já voltaremos a este assunto. Teremos de nos ater um pouco a outro aspecto desse debate, porque quando o tema é metodologia da ciência econômica, é conveniente discutir os conceitos *hard science* e *soft science*. PRADO (1991), em crítica dirigida à ARIDA (2003), comenta a comparação que este último efetuou entre estas duas correntes de distinta compreensão sobre o desenvolvimento da ciência econômica. Nas discussões destes autores podem ser encontradas as principais ideias destas duas correntes. Segundo eles, o entendimento da corrente *hard science* é que: i) o estado atual da teoria econômica é a síntese das ideias e teorias econômicas que se demonstraram mais acertadas ao longo da história e, portanto, o único que deve ser tomado como objeto de pesquisa; e ii) a história do pensamento econômico não interessa, dado que é considerada como a história das teorias comprovadamente inválidas ou das teorias que, em razão de sua comprovada veracidade, já teriam sido incorporadas nos modelos de fronteira da ciência econômica. Já o entendimento da corrente *soft science*, para os autores, é que: i) os textos clássicos devem ser constantemente reestudados, devendo ser valorizados os contextos históricos nos quais estes trabalhos foram produzidos, já que o conhecimento encontra-se disperso no tempo; ii) as teorias atuais (de fronteira) e mesmo o modo como a corrente *hard science* compreende a ciência econômica devem ser estudados como uma compreensão científica datada historicamente, que também possui um contexto; desta forma, o estudo dos clássicos é tão válido cientificamente quanto o estudo das teorias atuais.

Iniciamos este texto tratando sobre o relativo abandono do pensamento de Marx, enquanto objeto de pesquisa, pela ciência econômica. Essa espécie de abandono certamente tem relação direta com a identificação do *mainstream* econômico com o conceito de *hard science*. Mas, em síntese, o que queremos dizer é: enquanto o marxismo segue sendo uma das correntes cientificamente mais produtivas em economia — e em minha opinião, aquela que possui a maior capacidade explicativa nessa ciência — e os modelos de fronteira do chamado

*hard science* possuem alguns dos resultados do pensamento de Marx já incorporados em si mesmos — mas isso somente em tese — poucos pesquisadores se interessam em avaliar *em que condições Marx produziu conhecimento*.

Parto da compreensão de que as ideias da corrente *soft science* são as mais acertadas. Portanto, para mim, as teorias clássicas são sim objetos de pesquisa com capacidade de promover avanços científicos. Entretanto, textos clássicos necessitam de leitura rigorosa. Esta pesquisa se justifica partindo do entendimento de que: i) para proceder com avanços teóricos é necessário efetuar constantemente revisões teóricas rigorosas e profundas; e ii) para que se possa efetuar revisões teóricas rigorosas é necessário realizar anteriormente uma revisão metodológica rigorosa.

Para iniciar uma revisão metodológica deste tipo, é necessário escolher bem o ponto de partida. As leituras anti-dialéticas, bem como as leituras dialéticas vulgares, têm se recusado a efetuar uma leitura hegeliana de Marx. Ao contrário dessas leituras, penso que não se pode compreender o método de Marx se não compreendermos o pensamento de Hegel: a dialética marxista deve muito à dialética de Hegel, ainda que existam diferenças entre ambas. Além disso, Marx não teorizou sobre o método materialista histórico dialético. Após tomar conhecimento de Feuerbach, Marx buscou reaproximar o sistema filosófico hegeliano da cosmovisão materialista da existência: efetuou uma crítica da Filosofia de Hegel (na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) e escreveu que o método dialético desse último estava de “cabeça para baixo” e tratou de colocá-la “de cabeça para cima”, o que significa (de maneira bastante muito simplista, diga-se) transformar a dialética em método de análise a partir da cosmovisão materialista da história. Leia-se um trecho do prefácio da segunda edição alemã de *O Capital*, um dos poucos trechos em que Marx trata sobre a dialética:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia — é o criador do real, e o real é apenas a sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o real transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. (MARX, 2011, p. 28)

No mesmo texto, prossegue Marx:

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, a quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de *O Capital* [...] Confessei-me [...] abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética pelas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário

pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2011, p. 28)

Está claro para nós que para efetuar uma revisão metodológica do pensamento de Marx deve-se realizar uma leitura hegeliana de Marx — visto que só estudando Hegel é que poderemos compreender de forma profunda a dialética, e somente a partir daí é que poderemos compreender as diferenças entre as dialéticas de Marx e Hegel. Isso, de pronto, nos coloca um novo problema, visto que Hegel não é um autor estudado em economia, além de ter escrito textos de difícilíssima compreensão (comumente chamados de áridos). Este parece ter sido um aspecto que têm dificultado a produção de estudos sobre filosofia e metodologia do pensamento de Marx: a totalidade do pensamento deste autor clássico escapa dos limites tanto da Economia Política quanto da Filosofia, e isso em razão da originalidade de seu modo de olhar para a economia, que o permitiu empreender uma análise extremamente sofisticada da Economia Política a partir da filosofia clássica alemã. Vemos que é necessário efetuar diálogo entre essas duas áreas para que se possa compreender alguma coisa.

Para que possamos adentrar no campo de estudos da Filosofia teremos de contar com alguma colaboração. A leitura hegeliana que faremos de Marx será alicerçada no pensamento de um brilhante filósofo brasileiro, Ruy Fausto. Todavia, ainda que utilizemos o pensamento de Fausto para nos auxiliar, devemos considerar que ele constantemente faz uso do diálogo entre diferentes filósofos (principalmente Aristóteles e, de certa forma, Kant), o que também nos gera problemas de compreensão. Para escapar a este problema, resolvemos escrever uma espécie de *genealogia* dos principais conceitos envolvidos no debate, como que uma espécie de regressão conceitual; a vantagem de trabalhar dessa forma é que poderemos demonstrar como surgiram e se desenvolveram os aspectos teóricos que dizem respeito ao historicismo, ao racionalismo e à dialética — o que gera rigor de análise e empresta fôlego ao trabalho. Ademais, isto é aquilo que se poderia chamar de *o verdadeiro método* por trás de toda análise efetuada nesse trabalho. A única desvantagem de se trabalhar dessa forma (se é que existe alguma) é que isso significa que, em razão das especificidades da obra de Marx, não pudemos nos posicionar completamente dentro dos limites do que se considera, hoje, “ciência econômica”, mas isso somente para que pudéssemos responder a nossa questão que, esta sim, deriva de problemas que podem ser colocados dentro dos limites de uma reflexão econômica. Logicamente, quando tratarmos sobre o pensamento de autores pré-socráticos, Platão, Aristóteles e Hegel, nos limitaremos a discutir somente aqueles aspectos que consideramos lançarem luz sobre a questão da metodologia de Marx. Além disso,

utilizaremos referências de terceiros para tratar as ideias desses outros autores — como uma espécie de comentadores — para que não se possa alegar que utilizamos indiscriminadamente autores desconhecidos em economia de forma leviana. Em síntese: apesar de nossa problemática se referir à metodologia de um dos autores clássicos de Economia Política — problema da ciência econômica, portanto — o autor em questão nos obriga a dialogar incessantemente com a filosofia, e esta é a causa do predomínio de filósofos em nosso referencial teórico.

Além da parte “genealógica” deste trabalho e da revisão metodológica a partir da leitura hegeliana de Marx, teremos também a parte crítica. Como nos propomos a realizar uma revisão metodológica crítica, iremos dialogar com autores que consideramos terem realizado críticas rigorosas do pensamento de Marx. Além disso, utilizaremos também autores que consideramos terem efetuado críticas rigorosas aos autores que irão aparecer em nossa genealogia conceitual, mas isso somente quando a crítica venha de encontro aos aspectos teóricos dos quais Marx fez uso de forma mais ou menos semelhante (o que também será demonstrado). É assim, por exemplo, que as críticas à dialética podem ser feitas à Marx, embora ele não tenha criado a dialética ou escrito sobre o funcionamento do materialismo histórico dialético.

Diante de todas essas importantes considerações, podemos enunciar já o nosso problema de pesquisa: Diante de todas as críticas dirigidas a aspectos teóricos centrais do pensamento de Marx, em especial as críticas de Nietzsche a todo o sistema hegeliano e de Karl Popper ao historicismo, em que medida ainda podemos considerar o pensamento de Marx como científico? Para responder a essa questão, elaboramos uma série de objetivos que, alcançados, respondem em parte àquela pergunta. Assim, nosso objetivo geral será efetuar uma revisão metodológica — crítica — do pensamento de Karl Marx, a partir dos resultados de Ruy Fausto sobre a dialética e das críticas de Karl Popper ao historicismo e de Friedrich Nietzsche ao sistema hegeliano. Já os nossos objetivos específicos serão dois: i) Efetuar uma espécie de genealogia conceitual do materialismo histórico dialético, buscando compreender as origens e as transformações sofridas pelas categorias presentes na metodologia de Marx; e ii) Explicitar em quê exatamente consiste a diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana.

Além de toda essa longa justificativa, devemos lembrar que a metodologia de ‘coleta de dados’ deste trabalho — e não poderia ser de outra forma — será bibliográfica. O trabalho foi estruturado da seguinte maneira: o primeiro capítulo contém esta introdução; o

segundo contém o princípio da parte genealógica deste trabalho, no qual serão discutidos os autores pré-socráticos Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia; na sequência, abordaremos os principais aspectos das filosofias de Platão e Aristóteles, utilizando Nietzsche e Karl Popper como comentadores destes autores; no quarto capítulo trataremos de Hegel e sua ligação com o pensamento de Aristóteles, utilizando novamente os comentários de Nietzsche e de Karl Popper, além de Ruy Fausto, para compreender o sistema hegeliano — este capítulo encerra a parte genealógica do trabalho; o quinto capítulo, que é o mais longo de todos — e não poderia ser diferente — contém a leitura hegeliana de Marx, através dos comentários de Ruy Fausto e dos nossos comentários a respeito de alguns textos de Marx, e representa propriamente a nossa revisão metodológica do pensamento de Marx; já no sexto capítulo é que efetuaremos a parte crítica do trabalho, discutindo algumas das críticas dirigidas ao historicismo por Karl Popper e ao sistema hegeliano por Nietzsche; finalmente, seguem as considerações finais.

## 2. OS CONVIDADOS DOS CAMPOS ELÍSIOS<sup>1</sup>

*“Todos os povos se cobrem de vergonha quando se aponta para uma sociedade de filósofos tão maravilhosamente exemplar: a dos primeiros mestres gregos, Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens são talhados inteiramente numa só peça de uma única pedra.”*

*“Parece-me que esses velhos sábios, de Tales a Sócrates [...] em seu diálogo deixam transparecer, como também já em suas personalidades, os grandes traços do gênio grego [...]”*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Como já foi dito na introdução, iniciaremos este trabalho buscando compreender as origens da dialética marxista. Este objetivo nos levou ao período helênico, e a razão é bastante simples: na Idade Média, durante dezesseis séculos, o objetivo supremo da filosofia foi o de conciliar a filosofia helênica à fé cristã. Deste período, absolutamente nada nos interessa. Se quisermos encontrar as verdadeiras origens dos elementos que compõe o materialismo histórico dialético devemos discutir o pensamento dos primeiros filósofos do ocidente, os pré-socráticos. Esta primeira parte deste primeiro capítulo está reservada a eles. Utilizaremos como referência para o debate em torno das filosofias dos pré-socráticos a obra *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de Nietzsche, que possui todo o conteúdo de que necessitamos.

Trataremos das filosofias de Platão e de Aristóteles somente no segundo capítulo. Platão utilizou largamente os resultados alcançados pelas filosofias dos pré-socráticos, enquanto que Aristóteles operou modificações pontuais no pensamento platônico. Como a maior parte do referencial teórico hegeliano está alicerçada nos pensamentos de Platão e Aristóteles, o nosso primeiro passo para compreender de forma profunda o materialismo histórico dialético e suas origens será compreender as filosofias dos autores pré-socráticos.

Uma última consideração: fizemos todo o possível para diminuir ao máximo o tamanho das citações utilizadas neste capítulo; apesar de nosso esforço, no entanto, a qualidade das interpretações de Nietzsche e Popper nos compeliu, muitas vezes, a reproduzir algumas de suas ideias na íntegra.

---

<sup>1</sup> Perceber-se-á que, através dos títulos concedidos aos capítulos dessa obra, prestamos homenagem à cultura da Grécia Antiga (muito em razão de nossa influência nietzschiana). Além disso, essa é uma saída para escapar um pouco do tradicional modo científico de apresentação do conteúdo teórico, que tende a ignorar a questão da beleza estética dos textos. Para que tudo fique bem claro, na introdução do trabalho foram inseridas algumas palavras sobre a sua estrutura, enquanto que as notas de rodapé explicam os títulos dos capítulos. Ademais, a



## 2.1. Tales de Mileto

Os primeiros filósofos do ocidente, os pré-socráticos, viveram no período de domínio da aristocracia helênica. Nesta formação político-social a mobilidade social era inexistente, e a vida prosseguia sem grandes sobressaltos. Nestas condições, é fácil compreender porque os primeiros filósofos pré-socráticos conceberam o mundo como imutável. Influenciados por ideias concebidas no oriente, teorizaram que todas as coisas eram partes constituintes de um todo muito maior. Preocupavam-se com o todo, e mais precisamente como as coisas materiais, distintas entre si, constituíam este todo. Teorizaram sobre o que seria o *arché*, ou seja, o fundamento que estaria presente na origem de todas as coisas; o *arché* era o princípio pelo qual todas as coisas materiais derivavam a sua existência. O mundo deveria ter uma forma material originária — pensavam eles — da qual todas as outras coisas existentes derivavam. Esse foi o primeiro objetivo que propôs a filosofia: investigar a natureza para responder do que é feito o mundo — para descobrir qual é a partícula fundamental que o origina.

Entre os filósofos que buscaram demonstrar que o *arché* era um dos elementos da natureza, os principais certamente foram Tales de Mileto (aproximadamente 625-558 a.C.), Anaxímenes de Mileto (aproximadamente 588-524 a.C.) e Xenófanes de Cólofon (aproximadamente 570-460 a.C.). Não nos prenderemos, no entanto, ao desejo de expôr a filosofia de todos eles; a exposição do pensamento de somente um deles é necessária para os fins que nos comprometemos: Tales de Mileto.

Tales foi o primeiro entre os gregos a buscar compreender a origem do mundo a partir da materialidade da existência. O pensamento de Tales pode ser compreendido como o princípio da filosofia na Grécia Antiga. Tales buscava compreender o que é que dá origem ao mundo, e sua resposta possui valor exatamente porque não buscou no misticismo a sua resposta. Sobre Tales, escreve Nietzsche:

A filosofia grega parece começar com uma ideia extravagante: a tese segundo a qual a água seria a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Certamente, e por três razões: em primeiro lugar, porque esse enunciado trata de alguma maneira da origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem ou fabulação; e, finalmente, em terceiro lugar nela, porque contém, embora em estado de crisálida, o pensamento que tudo é um. (NIETZSCHE, 2008a, p. 31)

Para responder a complexa questão sobre a origem do mundo, Tales buscou respaldo na percepção da natureza. O *arché* deveria ser, para Tales, um elemento físico do mundo. Sobre ele, prossegue Nietzsche:

O valor do pensamento de Tales [...] reside precisamente no fato de que sua ótica não era nem mítica nem alegórica, mesmo depois que foi reconhecido indemonstrável. Os gregos [...] propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como somente um disfarce, mascaramento e metamorfose dos homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. (NIETZSCHE, 2008a, p. 33)

Já falamos que Tales buscou derivar o mundo de um elemento físico, mas ainda não esclarecemos qual foi a sua resposta para a questão do *arché*: para ele o *arché* era a *água*, visto que a maior parte do mundo era feita de água. Retirou o homem pela primeira vez, assim, da fórmula que buscava a compreensão da origem do mundo. Embora sua resposta seja insatisfatória, principalmente em termos de conhecimento científico do século XXI, o fato de ter Tales argumentado que a água seria o princípio pelo qual todas as coisas materiais derivavam a sua existência representa o início do pensamento filosófico no ocidente. Segundo Nietzsche, “[...] Tales disse que ‘não é o homem, mas a água que é a realidade das coisas’ e começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água” (NIETZSCHE, 2008a, p. 34). Mas mais do que somente uma hipótese falsa sobre a origem do mundo, o que Tales criou foi a ideia de que existe uma unidade que gera a multiplicidade. “Assim Tales viu a unidade do ser e, quando quis comunicá-la, falou da água!” (NIETZSCHE, 2008a, p. 36)

## 2.2. Anaximandro de Mileto

Anaximandro de Mileto (aproximadamente 610-547 a. C.) foi o primeiro filósofo a propor que o *arché* não era um elemento da natureza. Tales havia julgado demonstrar que toda a multiplicidade de coisas que existem são somente um disfarce da única qualidade existente, a água, que é a fonte originadora de todas as coisas. Partindo do pensamento de Tales, Anaximandro chegou a uma pergunta fundamental: se todas as coisas que existem seguem se transformando, perecendo e devorando a si mesmas em razão da lei do devir, como podem ainda existir coisas?

Tales mostra a necessidade de restringir o reino da multiplicidade e reduzi-lo a um puro e simples desdobramento ou a um disfarce da *única* qualidade existente, a água. Anaximandro, em dois passos, o ultrapassa. Primeiramente ele se pergunta como essa pluralidade é, apesar de tudo, possível, porquanto há somente uma unidade eterna. E deduz a resposta do caráter totalmente contraditório dessa pluralidade que se devora e se nega a si mesma. [...] Mas então se põe a pergunta seguinte: “Porque, então, tudo o que conheceu um devir já não desapareceu de fato a muito tempo, visto que já transcorreu toda uma eternidade? [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 41)

A única resposta possível para essa pergunta, para Anaximandro, era que o devir permanecia sendo gerado por alguma coisa. Todavia, se todas as coisas do mundo físico se transformam em razão do devir, como pode alguma coisa do mundo físico ser o gerador desse mesmo devir? Se assim o fosse, o *arché* já teria se transformado, perecido, e o próprio devir teria perdido o seu gerador e deixado de existir. É por essa razão que as respostas de Tales, Anaxímenes e Xenófanes não poderiam estar corretas: a água, a terra e o ar, enquanto elementos definidos, não poderiam ser o *arché*.

Tudo o que nunca conheceu um devir deve desaparecer de novo, quer se trate da vida humana, quer da água ou do calor e do frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades definidas, podemos predizer o desaparecimento dessas qualidades e podemos predizer seu desaparecimento apoiando-nos numa multidão de provas fornecidas pela experiência. Nunca um ser que possui propriedades definidas e é constituído por elas pode, portanto, ser origem e princípio das coisas. (NIETZSCHE, 2008a, p. 38-39)

Mas se nenhuma coisa definida pode ser a geradora do devir, a pergunta “de onde vem o fluxo sempre renovado do devir?” se mantém sem resposta. Anaximandro “Não conseguirá furtar-se a essa pergunta a não ser por novas suposições de ordem mística: o devir eterno só pode ter sua origem num ser eterno” (NIETZSCHE, 2008a, p. 41). “Num ser eterno”, o que significa exatamente que o *arché*, o princípio gerador do próprio devir de todas as coisas, necessariamente não poderia ser afetado pelo devir; deveria ser imutável e eterno. “O verdadeiro ser, conclui Anaximandro, não pode possuir nenhuma qualidade definida, senão teria sido gerado e seria condenado a perecer como todas as outras coisas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 38). Para Nietzsche, o conjunto da filosofia de Parmênides significa uma afirmação deste tipo: “Para que o devir não cesse, o ser original só pode ser indefinido. [...] O ser original assim denominado está acima do devir e é precisamente por isso que garante a eternidade e o curso ininterrupto do devir” (NIETZSCHE, 2008a, p. 39).

No pensamento de Anaximandro encontramos, pela primeira vez, a proposta metafísica da cisão do mundo em uma dualidade físico-metafísica, embora não de forma explícita, mas que pode ser percebida pela contradição entre o “ser” e o “não-ser”: enquanto que o mundo físico era o plano no qual todas as coisas sofriam transformações incessantes, acabando por perecer, o verdadeiro Ser deveria existir em outro plano, sendo imperecível, imutável, eterno, e por isso mesmo o gerador de todo o devir do mundo físico e o princípio fundamental de todas as coisas. A partir daí, no entanto, Anaximandro não pôde mais encontrar as respostas para as questões que habitaram a sua mente, como por exemplo “como pode que o ser indefinido seja capaz de gerar todos os seres definidos?”, ou ainda “como

pode ser que o próprio tempo seja gerado pela eternidade?”. Sobre o abismo metafísico no qual Anaximandro tentou buscar suas respostas, Nietzsche diz que:

As condições que determinam a queda desse ser [o “ser” indefinido de Anaximandro] num devir [...] são sempre as mesmas; a constelação das coisas é desde então de índole tal que não se pode prever nenhum término a esse exílio do ser individual fora do seio do “indefinido”. Anaximandro ficou por aí; isto é, ficou nas trevas profundas que se estendiam como gigantescos fantasmas sobre os cumes de semelhante concepção do mundo. Quanto mais se quis procurar aproximar-se do problema de saber como, em primeiro lugar, o definido jamais pode ser gerado pelo indefinido, traindo-o, depois como a temporalidade nasceu da eternidade, a iniquidade da justiça, e mais intensamente a noite escurecia (NIETZSCHE, 2008a, p. 41)

### 2.3. Heráclito de Éfeso

Heráclito de Éfeso (aproximadamente 535- 475 a.C.) é considerado o pai da dialética. Foi o primeiro filósofo a propor a ideia de mudança. Herdeiro da família de reis e sacerdotes de Éfeso, viveu no período de derrocada do sistema político da aristocracia helênica e ascensão da democracia. A esta experiência certamente podemos relacionar a concepção da ideia de que a realidade não é fixa, como teorizaram os filósofos pré-socráticos anteriores a ele, mas sim um todo em permanente transformação: enquanto a maior parte dos seus antecessores preocupava-se em compreender a natureza de um mundo estático, Heráclito foi um dos primeiros a elaborar um pensamento que buscava compreender não somente a natureza do mundo, mas também da ordem social. Assistindo o desmoronamento da ordem social existente, da qual era herdeiro, contestou a ideia de que a realidade era imutável e se manteria da mesma forma para sempre.

Um dos aspectos mais relevantes do pensamento de Heráclito certamente é a negação da dualidade físico-metafísica de Anaximandro. Para Heráclito, a explicação metafísica de Anaximandro para a questão da origem do devir não era válida. Segundo ele, nada havia de estático, imóvel ou imutável: o próprio Ser era, de fato, uma ilusão. O Ser — a existência fixa, imutável, ‘a coisa como ela é’ — não existiam. Segundo Nietzsche, Heráclito

Começou por negar a dualidade de dois mundos totalmente diferentes que Anaximandro se vira obrigado a admitir. Não fez mais a distinção entre um mundo físico e um mundo metafísico [...]. Depois desse primeiro passo, não conseguiu defender-se com uma audácia ainda maior da negação: negou o ser em geral. De fato, esse mundo único que ele conservou [...] nada mostra de permanente, nada de indestrutível [...]. Com uma voz mais potente que a de Anaximandro, Heráclito exclamou: “Só vejo o devir. Não se deixem enganar! É um efeito de sua vista curta e não da essência das coisas, se julgarem perceber em algum lugar terra firme sobre o mar do devir e do perecível. Utilizam o nome das coisas como se elas tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entram pela segunda vez, já não é o mesmo da primeira vez.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 44)

Por certo, se Heráclito por um lado negou a resposta metafísica de Anaximandro, por outro reabilitou a questão: se tudo se esvai, em permanente processo de devir, o que gera esse impulso transformador das coisas? A resposta para essa questão é dada por Heráclito da seguinte maneira: o movimento incessante das coisas era gerado pelo conflito dos opostos. “Todo o devir nasce do conflito dos contrários. As qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a supremacia momentânea de um dos lutadores, mas a luta não deixa de continuar, o combate prossegue eternamente” (NIETZSCHE, 2008a, p. 47).

Vemos que a resposta metafísica de Anaximandro, para o qual o devir possuía sua origem no único Ser verdadeiro, um ser indefinido e acima da lei do devir, é substituída por uma resposta puramente materialista, segundo a qual o devir era o próprio elemento criador de todas as coisas, que se mantinha em movimento em razão da luta dos contrários operada por ele mesmo. Sobre o pensamento de Heráclito, conclui Nietzsche:

A representação de um devir único e eterno, da total inconsistência de todo o real que não cessa de agir, de ser em devir e de não ser nada, como o ensina Heráclito, é uma representação assustadora e surpreendente. [...] Heráclito chegou a esse ponto observando o processo característico desse devir [...] Incessantemente se cinde e se divide em dois que, incessantemente, tendem a se reunir. A opinião comum certamente julga reconhecer algo de fixo, de realizado, de constante, quando, na realidade, luz e sombra, doçura e amargura são a todo instante relacionadas uma à outra como dois lutadores, dos quais ora um, ora outro leva vantagem. (NIETZSCHE, 2008a, p. 46)

Uma observação interessante é a de que Karl Popper identifica Heráclito como o primeiro pensador da corrente que ele chama de *historicismo*. Para ele, o historicismo é uma espécie de ciência das tendências históricas imutáveis, ou das estruturas históricas determinadas em fluxo. A característica do pensamento de Heráclito que leva Popper ao identificar desta forma é a ideia de devir eterno e incessante, mas cuja lei de funcionamento é ela própria imutável. Ao primeiro olhar, este argumento de Popper nos parece um absurdo teórico, já que se a própria ideia de “lei” fosse de tal modo relativizada por Heráclito ela mesma poderia mudar e, assim, a lei da mudança poderia se transformar em uma lei da imutabilidade — e a partir disso, cessar a mudança, destruindo toda a teoria. Todavia, a questão é mais profunda do que esta. A ideia é a seguinte: Heráclito concebeu a ideia do devir incessante que obedece à lei que, além de sancionar essa mudança, ordena *o modo pelo qual essa mudança irá ocorrer*: a luta dos contrários. Assim, apesar de o universo de Heráclito permanecer de toda forma *inconstante*, ele guarda muito da imutabilidade do pensamento dos outros filósofos pré-socráticos: calor se converteria em frio, e frio em calor, e novamente

calor em frio; e é esta espécie de *costância na teoria da inconstância* que Popper considera o modo pelo qual Heráclito encontrou sua consolação pela perda de um mundo estável.

Nietzsche certamente foi um grande apreciador do pensamento de Heráclito. Karl Popper, no entanto, não sente o mesmo entusiasmo por tal pensamento. Na verdade, este ponto específico ao qual Popper chama atenção é o ponto que afasta o apreço de Nietzsche pelo pensamento de Heráclito do seu próprio pensamento: Heráclito concebeu o devir como uma lei fundamental à qual todas as coisas obedeciam; no entanto, furtou-se a conceber o caos, o acaso, como o agente da eterna transformação de tudo; concebeu, antes, o devir como uma regra geral dos cosmos, e muito embora tenha sido o primeiro pensador a privilegiar a mudança, de alguma forma se refugiou na ideia de um cosmos com uma lei definida e imutável. Cosmos, em Heráclito (diferentemente do que ocorre em Nietzsche), é concebido como em movimento, mas com uma lei geral que é imutável — o devir gerado pela luta dos contrários. A respeito dessa constância na lei do devir em Heráclito, Nietzsche escreve que Heráclito, “Em sua intuição do mundo, [...] descobriu [...] que ordenação, que regularidade e que certeza maravilhosa se revelam em todo devir [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 65). Da mesma forma, também Popper escreve a este respeito, afirmando que “A despeito da audácia do seu raciocínio, Heráclito parece ter recuado ante a ideia de substituir o cosmos pelo caos. Parece que se consolou [...] da perda de um mundo estável, aferrando-se à opinião de que a mudança é regida por uma lei que não varia” (POPPER, 1974a, p. 35).

#### **2.4. Parmênides de Eléia**

Parmênides de Eléia (aproximadamente 530 - 460 a.C.) é considerado o maior crítico de Heráclito. Da mesma forma que se pode dizer que Heráclito foi o responsável pelos primeiros grandes avanços da doutrina do devir, pode-se dizer que Parmênides foi o responsável pelos primeiros grandes avanços da doutrina da ontologia, ou seja, da ideia de que, na essência, somente o ser é real, enquanto que o devir é somente uma aparência dessa realidade. Apesar da distância entre essas duas concepções de mundo, os pensamentos de Heráclito e Parmênides estão fortemente ligados pela desconfiança que ambos sentiram em relação à divisão de Anaximandro entre o “ser” e o “não-ser”:

Parmênides [...] nutria com relação a uma separação absoluta entre o mundo do ser puro e um mundo do puro devir os mesmos sentimentos de desconfiança que haviam invadido também Heráclito e o haviam levado a negar o próprio ser. Ambos procuraram evitar a oposição e a divisão do mundo em duas ordens distintas. O salto no indefinido — o indefinível — que havia permitido a Anaximandro escapar de uma vez por todas do reino do devir e de suas qualidades empiricamente dadas, não foi fácil para espíritos de uma feição tão independente quanto os de Heráclito e

Parmênides. [...] Ambos se puseram, repetidas vezes, a considerar precisamente esse mundo que Anaximandro tinha condenado com tanta amargura [...] (NIETZSCHE, 2008a, p. 64)

Vimos que após conceber a cisão do mundo na dualidade físico-metafísica, Anaximandro não foi capaz de responder à algumas de suas questões mais intrigantes, que podem ser relacionadas, todas elas, à uma mesma e única questão genérica: como pode o negativo (o não-ser, por exemplo) ser gerado pelo positivo (o próprio ser, por exemplo)? É provavelmente à incapacidade de responder à esta questão que se devem as críticas de Heráclito e de Parmênides ao pensamento de Anaximandro.

Para Heráclito, o devir era gerado pela luta dos contrários, e somente o plano físico, no qual ocorre esse embate, é que realmente existe. Parmênides, por sua vez, tentou classificar todas as qualidades da matéria em duas categorias — uma a das qualidades positivas e a outra a das qualidades negativas. A categoria das qualidades positivas era precisamente a categoria do ser, enquanto que a categoria das qualidades negativas era a categoria do não-ser, sendo portanto a categoria das qualidades contrárias às daquelas da categoria das qualidades positivas. Nietzsche escreve que Parmênides

[...] comparou as qualidades e julgou descobrir que elas não seriam todas da mesma espécie, mas que era necessário classificá-las em duas categorias. Comparando a luz e a escuridão, por exemplo, a segunda dessas qualidades era visivelmente apenas a *negação* da primeira. Distinguiu, portanto, qualidades positivas e qualidades negativas, esforçando-se seriamente por encontrar e assinalar essa oposição fundamental em todo o reino da natureza. (NIETZSCHE, 2008a, p. 65)

Vemos que para Parmênides, ao contrário da forma como pensava Anaximandro, no próprio plano físico existia parte de “ser” e parte de “não-ser”. Não se deveria atribuir o “ser” a outro mundo, porque ele já estava presente, em parte, no nosso próprio plano. “Em parte”, porque as qualidades negativas representavam simples ausências daquelas qualidades positivas. Essa foi a forma que Parmênides encontrou para solucionar aquela questão genérica que Anaximandro não pôde resolver sem se atolar cada vez mais em seu atoleiro metafísico: o contrário, o negativo do ser, era apenas a ausência do ser. Sobre a classificação das qualidades de Parmênides, escreve Nietzsche:

[...] classificou como simples negações a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao calor, o espesso em oposição ao fino, o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, de tal modo que a seus olhos nosso mundo empírico se dividia em duas esferas separadas, aquela das qualidades positivas [...] e aquela das qualidades negativas. Estas últimas exprimem propriamente apenas a falta, a ausência das outras, as positivas. [...] Em vez dos atributos “positivo” e “negativo”, usou os termos fixos de “ser” e “não-ser” e chegou assim a essa tese, oposta a de Anaximandro, que nosso próprio mundo encerrava parte de ser, mas na verdade também certa parte de não-ser. Não se deve procurar o

ser fora do nosso mundo [...]; mas é diante de nossos olhos e, portanto, em todo devir que há certa parte de ser e que é ativa. (NIETZSCHE, 2008a, p. 65)

Assim como Heráclito, ao negar a solução metafísica de Anaximandro, Parmênides reabilitou a questão: se o devir de fato é uma realidade, o que gera esse impulso transformador das coisas, essa negação incessante de todo ser? Diferentemente do que havia realizado Heráclito, Parmênides voltou a se retirar para o mundo do misticismo. Na citação de Nietzsche, vemos de que modo Parmênides concebeu a ideia de que o devir necessariamente deveria ser resultado da relação que ocorre entre o ser e o não ser:

Entretanto, restava-lhe ainda responder de maneira mais precisa a esta pergunta: “O que é o devir?...” É o caso de dizer que aqui chegamos [...] na mística e [...] até mesmo na mitologia. Parmênides concebe também, como Heráclito, o devir e a mobilidade universais, mas não consegue compreender o desaparecimento a não ser imputando-o necessariamente ao não-ser. De fato, como o ser poderia carregar a culpa do desaparecimento! Mas o próprio nascimento só pode ocorrer se o não-ser lhe der auxílio, pois, o ser está aí e não poderia de forma alguma gerar-se a si mesmo, nem explicar qualquer nascimento. Assim, tanto o nascimento como a morte são ambos produzidos por qualidades negativas. Mas o fato de quem está para nascer possui um conteúdo e quem está para morrer perde seu conteúdo, pressupõe que as qualidades positivas — isto é, precisamente esse conteúdo — participam igualmente desses dois processos. Em resumo, disso resulta a tese de que “o ser como o não-ser são necessários ao devir e que é de sua ação conjugada que um devir nasce”. (NIETZSCHE, 2008a, p. 66)

Mas, se o devir é resultado da relação que ocorre entre o ser e o não ser, de que forma ocorre essa relação? Parmênides responde novamente através de uma fórmula mística, explicada através de metáfora: Afrodite, a deusa do amor da mitologia grega, era a responsável por unir os contrários, ou seja, as qualidades positivas e negativas, que deveriam se repulsar. Desta forma, os contrários sofriam de mútua atração, forçada por essa força oculta e mística que os levava a unir-se. Depois de unidos e, portanto, satisfeito esse desejo incontrolável dos contrários de se unirem, a contradição interna não tardaria em separar esses contrários; é esse movimento eterno de união e desunião dos contrários, resultado de uma qualidade oculta e mística dos mesmos, que Parmênides irá chamar precisamente de devir:

Mas como o positivo e o negativo entram em relação? Não deveriam, ao contrário, repelir-se eternamente, na medida em que se opõe, e com isso tornar impossível todo devir? Aqui, Parmênides apela para uma *qualitas occulta* (qualidade oculta) para uma tendência mística dos contrários em se aproximarem e se atraírem, simbolizando essa oposição pelo nome de Afrodite, comparando-a com a relação empírica evidente entre masculino e feminino. Compete ao poder de Afrodite unir os contrários, o ser ao não-ser. É o desejo que aproxima os elementos que estão em luta e que se odeiam; disso resulta um devir. Quando o desejo está satisfeito, o ódio e contradição interna separam novamente o ser e o não-ser — e o homem então diz: “uma coisa morre...” (NIETZSCHE, 2008a, p. 67)



Deve-se sempre lembrar que os filósofos pré-socráticos foram os pioneiros da filosofia e, logicamente, faltava-lhes certamente melhor modo de avaliar os próprios métodos através dos quais buscavam compreender a realidade. Foi assim que Parmênides acabou tornando-se um dos primeiros pensadores a cometer o grave erro de dar demasiada ênfase ao aspecto racional (abstrato) do pensamento. E foi através de um *modus operandi* ainda muito rudimentar que, após estabelecer a seu modo a doutrina dos contrários — através da qual concebera o ser como eterno e necessário — ele tratou de examinar a totalidade desse conjunto de conceitos contrários que havia estabelecido:

[Parmênides] [...] examinou o efeito conjunto dos dois contrários que havia estabelecido, o ser e o não-ser, as qualidades positivas e negativas, cujo desejo e ódio que comportavam constituíam o mundo e o devir. E então, bruscamente, uma suspeita o detém e o enche de desconfiança com relação ao conceito de qualidade negativa e do não-ser. De fato, algo que não é pode ser uma qualidade? Ou, interrogando-se no plano dos princípios: algo que não é, pode ser? Ora, a única forma de conhecimento que nos oferece imediatamente uma confiança absoluta e cuja negação equivale ao delírio é a tautologia  $A = A$ . Mas é justamente esse conhecimento tautológico que lhe reclama implacavelmente: “O que não é, não é! O que é, é!” Repentinamente sentiu recair sobre sua existência o peso de uma monstruosa falta de lógica. Sempre havia admitido, mas sem refletir a respeito, que havia qualidades negativas e em geral não-ser, portanto, para exprimi-lo numa fórmula que resultaria em  $A = \text{não-}A$ ; ora, somente uma perversão total do pensamento poderia estabelecer isso. (NIETZSCHE, 2008a, p. 71)

Os resultados da reflexão que pôde realizar sobre a sua doutrina através do “método” tautológico certamente foram intoleráveis para ele. Buscou, a partir daí, resolver o problema lógico pelo qual a sua doutrina havia se transformado em pura irracionalidade, e foi assim que Parmênides se viu cada vez mais incapaz de escapar às garras da abstração, da lógica, da tautologia e do racionalismo: o que *é* jamais pode se transformar, porque o devir é exatamente a negação do que *é* e a afirmação do que *não é*; se do não-ser nada pode vir à existência e do ser nada pode ser originado que não somente a própria existência, o devir (o não-ser) necessariamente deveria ser uma ideia falsa. Assim, Parmênides chega à conclusão de que somente a eterna unidade é real:

Mergulhava então no banho frio dessas abstrações. O que verdadeiramente é, deve ser num eterno presente; não se pode dizer “isso foi”, “isso será”. O ser não pode conhecer o devir, pois de onde teria surgido esse devir? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Este nada poderia produzir senão a si mesmo. O mesmo acontece com o desaparecimento. É igualmente impossível como o devir, como toda alteração, como todo aumento e todo declínio. O princípio fundamental é o seguinte: tudo do que se pode dizer “foi” ou “será”, não é; mas do que é, nunca se pode dizer “não é”. O ser é indivisível, pois, onde haveria outro poder para dividi-lo? [...] Não pode haver vários seres, pois, para separá-los seria necessário algo que não fosse um ser, suposição que se suprime a si mesma. Só há, portanto, a eterna unidade. (NIETZSCHE, 2008a, p. 73)

Iniciamos dizendo que Parmênides talvez tenha sido o maior crítico de Heráclito; agora já se pode entender a razão disso: por conta de sua ênfase exacerbada no aspecto racional do pensamento (leia-se aspecto abstrato), Parmênides acabou por negar a sua própria doutrina filosófica inicial, que considerava ainda o não-ser como parte da realidade. Ele havia se convencido de que o devir era uma ilusão criada pelos sentidos, e somente a razão, separada dos “ilusórios” sentidos, poderia desvelar o que verdadeiramente existia: “Segundo Parmênides, todas as percepções dos sentidos só produzem ilusões e a principal ilusão que suscitam é precisamente fazer crer que o não-ser também existe, que o devir também tem um ser.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 73). Desta forma, ao tomar conhecimento da filosofia de Heráclito, certamente viu naquela doutrina uma forma de irracionalismo, uma forma de delírio do pensamento filosófico:

Para ele [Parmênides], que tudo dependia da mais estrita distinção entre o ser e o não-ser, devia então alimentar justamente um profundo sentimento de ódio contra o jogo dos contrários de Heráclito. Uma proposição como “Nós somos e ao mesmo tempo não somos, o ser e o não-ser são ao mesmo tempo idênticos e não idênticos” [...] voltava a perturbar e [...] tornava inextricável tudo o que acabava de esclarecer e desvelar. (NIETZSCHE, 2008a, p. 72)

É possível imaginar como Parmênides se sentira com relação às doutrinas que consideravam o devir como parte da realidade, em especial, certamente, as doutrinas de Anaximandro e de Heráclito. A partir desse ponto, tornou-se o pioneiro da crítica do pensamento, embora essa crítica tenha sido concebida de forma completamente insuficiente: Parmênides dividiu o pensamento em duas partes, sendo uma referente à interpretação das percepções dos sentidos e a outra referente à capacidade de raciocinar abstratamente. De qualquer forma, esses dois grandes erros de Parmênides — dividir o pensamento e a própria realidade em duas partes, sendo uma física e a outra metafísica — não impediram que o seu pensamento influenciasse enormemente o pensamento de Platão e, a partir dele, toda a filosofia ocidental:

[Parmênides] [...] teceu a primeira crítica do aparelho cognitivo, crítica extremamente importante, apesar de suas grandes insuficiências e de suas consequências fatais. Com efeito, ao separar de repente e brutalmente os sentidos e a faculdade de pensar abstratamente, isto é, a razão, como se se tratasse de duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e impeliu para essa divisão totalmente errônea entre a “alma” e o “corpo” que, especialmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia. (NIETZSCHE, 2008a, p. 73)

### 3. OS HABITANTES DO TÁRTARO<sup>2</sup>

*“Platão representa o começo de uma coisa totalmente nova; ou, como é igualmente justo dizer, desde Platão falta aos filósofos algo de essencial se comparados a essa República de gênios que vai de Tales a Sócrates.”*

*“O dom real de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição; fá-lo com uma insolência tal, em frases como: ‘Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários’, que Aristóteles o acusa de crime supremo perante o tribunal da razão, de pecado contra o princípio de contradição.”*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Já concluímos a primeira parte de nosso expediente genealógico. Até agora, buscamos encontrar as origens da metafísica e de uma lei da dinâmica histórica enquanto movimento rumo a uma finalidade histórica, o que vamos chamar durante todo o texto de *princípio teleológico*. Neste capítulo, nossa principal referência será Karl Popper, influente filósofo da ciência do século XX. O que Popper denomina *historicismo* é algo como a massificação da ideia de que a história de fato contém um princípio teleológico que, quando compreendido, é capaz de gerar conhecimentos muito mais profundos nas Ciências Humanas e nas Sociais Aplicadas:

É crença muito ampla que uma atitude verdadeiramente científica ou filosófica para com a política e uma compreensão mais profunda da vida social em geral devem-se basear-se na contemplação e na interpretação da história humana. Enquanto o homem comum considera como coisas assentes o seu modo de vida e a importância de suas experiências pessoais e pequeninas lutas, diz-se que o cientista ou filósofo social tem de encarar tudo de plano mais elevado. Vê ele o indivíduo como um peão, como instrumento algo insignificante no desenvolvimento geral da humanidade. E verifica que os atores realmente importantes no palco da história são as Grandes Nações e Seus Grandes Líderes, ou talvez as Grandes Classes, ou as Grandes Ideias. Seja isto como for, tentará compreender a significação da peça que se representa no Palco Histórico; tentará entender as leis do desenvolvimento histórico. Se o conseguir, naturalmente estará capacitado a predizer desenvolvimentos futuros. Poderá, então, colocar a política sobre sólida base e dar-nos conselhos práticos, dizendo-nos quais as ações políticas mais em condições de ter êxito, ou de falhar. (POPPER, 1974a, p. 21)

Daremos seguimento agora ao nosso expediente genealógico, buscando compreender de que forma Platão e Aristóteles utilizaram as teorias dos pré-socráticos para

---

<sup>2</sup> Diferentemente dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles não foram originais: para Nietzsche (na obra *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*), enquanto que os autores pré-socráticos eram “talhados em uma pedra só”, Platão e Aristóteles foram filósofos “híbridos”, que misturaram vários elementos das filosofias dos pré-socráticos (inclusive seus maiores equívocos), e representaram o princípio de algo completamente novo na história da filosofia na Grécia Antiga. Seus equívocos influenciaram largamente todo o pensamento no ocidente durante dois milênios.

produzir conhecimento, para somente em seguida traçar o paralelo entre o pensamento de Aristóteles com o de Hegel (que é o verdadeiro objetivo de toda essa primeira parte do texto).

### 3.1. Platão

Vimos anteriormente que Anaximandro concebeu a ideia do devir, que indicava que todas as coisas que existem no plano da materialidade metamorfoseavam-se constantemente; por essa razão, para ele, o *arché* não deveria ser nenhuma coisa deste plano, visto que se o fosse também seria afetado pelo devir, e o devir não poderia gerar a si mesmo. Assim, concebeu o *arché* como um princípio indefinido que existia em outro plano — e este é o surgimento da metafísica. Vimos também que Heráclito havia concebido a ideia de que em razão da luta dos contrários todas as coisas mantinham-se em constante transformação. Ainda, vimos que Parmênides chegou à conclusão de que a transformação era uma fantasia criada pelos nossos sentidos; o devir de todas as coisas era a aparência mistificadora das coisas, e a única realidade era a imutabilidade do ser. Veremos agora o quanto Platão deve a estes pensadores.

Platão (aproximadamente 428-347 a.C.), assim como Anaximandro, acreditava que existiam dois planos, um físico e outro metafísico. Combinando o pensamento de Anaximandro com o de Heráclito, Platão chegou à conclusão de que as coisas do plano físico de fato eram afetadas pelo devir. De modo análogo, combinando o pensamento de Anaximandro com o de Parmênides, Platão concluiu que o *arché* realmente deveria ser indeterminado e que, portanto, deveria existir um plano metafísico, no qual não imperava a lei do devir. Essa concepção, que se tornou célebre, é a *Teoria das Ideias*.

Para Platão, as Ideias eram a verdade, o real puro, o próprio Ser, além da verdadeira origem de todas as coisas sob as quais pesava o efeito do devir. O plano metafísico, o Mundo das Ideias, representava o plano no qual somente o espírito dos homens poderia apreender algo. Já o plano físico, que ele chamou de “Mundo Sensível”, para ele era mera cópia do Mundo das Ideias. Neste plano os homens poderiam conhecer as coisas através da experiência de vida e dos sentidos, mas só o que poderiam compreender são cópias imperfeitas do verdadeiro ser que são as Ideias. Como ele acreditava que não existia harmonia entre o espírito e o corpo, os sentidos dos homens atrapalhavam a apreensão das Ideias e comprometiam o conhecimento da verdade:

As formas ou ideias não só são imutáveis, indestrutíveis e incorruptíveis, como também perfeitas, verdadeiras, reais e boas; de fato, o “bem” é certa vez, na *República*, explicado como “tudo quanto preserva”, e o “mal” como “tudo quanto

destrói ou corrompe”. As formas ou ideias perfeitas e boas são anteriores às suas cópias, as coisas sensíveis, e são algo como progenitores ou pontos de partida de todas as mudanças do mundo em fluxo. (POPPER, 1974a, p. 49)

Segundo Platão — para o qual tudo quanto é perfeito e imutável é *bom* — como o “Mundo Sensível” é somente uma cópia do Mundo das Ideias e constantemente sofre os efeitos do devir, o “Mundo Sensível” era o mundo da corrupção e do mau. Segundo Popper, essa concepção foi utilizada por Platão para compreender e julgar a história como uma tendência geral que leva da perfeição à corrupção:

Essa concepção é utilizada para avaliar a tendência geral e a direção principal de todas as alterações do mundo das coisas sensíveis. Se, realmente, o ponto de partida de toda mudança é perfeito e bom, então a mudança só pode ser um movimento que afasta da perfeição e do bem; deve dirigir-se para o imperfeito e o mau, para a corrupção. (POPPER, 1974a, p. 49)

Vemos como o pensamento de Platão leva-o a conceber uma espécie de princípio moral: sempre que uma mudança ocorresse no mundo dos homens essa mudança seria para pior, porque a coisa mudada se tornaria mais distante da perfeição originária — da sua correspondente Ideia. Esse princípio moral, que também pode ser visto como uma teoria sobre uma tendência geral da história, para Platão era também uma lei cosmológica, porque também todas as coisas do mundo físico — e não somente as coisas do mundo dos homens — eram cópias imperfeitas das Ideias e estavam em progressiva transformação:

Essa lei histórica fundamental forma, ao ver de Platão, parte de uma lei cósmica, lei que vigora para todas as coisas criadas ou geradas. Todas as coisas em fluxo, todas as coisas geradas, são destinadas à decadência. Platão, como Heráclito, sente que as forças que trabalham na história são forças cósmicas. (POPPER, 1974a, p. 33)

Somente mais um ponto sobre o pensamento platônico: não devemos tomar as teorizações platônicas como metáforas. A categoria Ideia, para ele próprio, não representava um conjunto de abstrações fantasiosas, mas sim a única verdade. As Ideias habitavam um plano no qual não existia nem mesmo o tempo, e por isso mesmo eram eternas. Na verdade, a própria eternidade era uma dessas Ideias, da qual o próprio tempo era uma cópia imperfeita:

[...] devemos insistir em que a Forma, ou a Ideia, a despeito de seu nome, não é uma “ideia de nossa mente”; não é uma fantasia, um fantasma, nem um sonho, mas uma coisa real. Na verdade, é mais real do que todas as coisas ordinárias, que estão em fluxo e que, apesar de sua aparente solidez, estão condenadas a decair, pois a Forma, ou a Ideia, é uma coisa perfeita e não perece. (POPPER, 1974a, p. 39)

Não faz parte dos objetivos desse trabalho estudar de que forma essa concepção fundamental do pensamento de Platão influenciou os outros aspectos do seu pensamento,

como seu receituário político e moral, por exemplo. No entanto, antes de seguir, devemos nos ater um pouco à questão de como ele influenciou à Aristóteles.

### 3.2. Aristóteles

Aristóteles (aproximadamente 384-322 a.C.) foi um grande seguidor do pensamento de Platão; apesar de toda a vastidão cultural de Aristóteles ele não foi um pensador muito original. De fato, Aristóteles assumiu o pensamento de Platão como correto quase que na sua totalidade, elaborando somente uma espécie de correção de alguns pontos específicos do pensamento de seu mestre. A doutrina resultante dessa espécie de correção acabou influenciando uma gama inumerável de pensadores ao longo da história da filosofia no ocidente, particularmente em razão do sentido profundamente otimista que Aristóteles concedeu à tendência geral da história. Platão havia ensinado

[...] que todo desenvolvimento parte de um original, a perfeita Forma ou Ideia, e assim a coisa que se desenvolve deve perder sua perfeição no mesmo grau em que se altera e em que decresce sua semelhança com o original. Essa teoria foi desprezada por [...] Aristóteles. [...] a torção particularmente otimista que ele deu ao platonismo foi também um resultado da especulação biológica. Baseou-se na ideia de uma causa final. (POPPER, 1974b, p. 11)

Vimos que Platão havia pensado todo e qualquer movimento de mudança como uma corrupção da coisa que se modificou. Aristóteles, por sua vez, acreditava que a mudança ocorria em razão de uma necessidade, que era a necessidade da coisa se transformar para se tornar mais parecida com sua causa final. Na verdade, Aristóteles retira as Ideias de Platão do princípio da história, como geradores do próprio devir, e as coloca no final da história: assim, toda a história seria não um movimento em direção ao mau e à corrupção, como havia pensado Platão, mas sim um movimento de transformação em direção ao bem, ou seja, em direção às causas finais delas mesmas. Assim, encontramos em Aristóteles o primeiro *princípio teleológico* elaborado em todos os seus grandes traços, e inclusive bastante parecido com aquele que mais tarde se tornaria um aspecto central do pensamento dialético: para Aristóteles, *a história possui uma finalidade e todas as coisas possuem um objetivo final*, que é tornar-se a sua própria essência. Todas as coisas possuiriam nelas mesmas o que denominou como *potência*, que é capacidade da coisa de se transformar para se tornar cada vez mais parecida com sua causa final, que é seu verdadeiro ser; chamou de *ato* a concretização das potências de cada coisa. Diferentemente de Platão, para Aristóteles as coisas do “Mundo Sensível” possuem, dentro delas mesmas, as potências para se tornarem seus estados finais:

Um dos pontos principais da teoria de Platão, de fato, é o de que ele deve considerar as Formas, ou essências, ou originais (ou pais), como existindo anteriormente às coisas sensíveis, e portanto separadamente delas, visto como essas se movem cada vez mais para longe daquelas. Aristóteles faz com que as coisas sensíveis se movam para seus fins, ou causas finais, que identifica com suas Formas ou essências. E [...] admite que as coisas sensíveis trazem potencialmente, dentro de si mesmas, as sementes, por assim dizer, de seus estados finais, ou de suas essências. Esta é uma das razões pelas quais ele pôde dizer que a Forma ou essência *está* na coisa, não sendo, como disse Platão, anterior e externa a ela. (POPPER, 1974b, p. 12)

Vemos aparecer aí mais uma das categorias filosóficas fundamentais do pensamento de Hegel: *essência*, para Aristóteles, é o conjunto de todas as potencialidades de uma coisa. A essência de uma coisa, por possuir todas as suas potencialidades, gera uma mudança que a “atualiza”, tornando-a mais parecida com a sua finalidade ou mesmo realizando-a enquanto Ideia; segundo Popper, em Aristóteles “*A Forma ou essência de qualquer coisa em desenvolvimento é idêntica ao propósito, ou fim, ou estado final para o qual se desenvolve*” (POPPER, 1974b, p. 11). Além disso, se “todo movimento ou alteração significa a realização (ou “atualização”) de algumas das potencialidades inerentes à essência de uma coisa” (POPPER, 1974b, p. 12-13), “a essência, que abrange todas as potencialidades de uma coisa, é algo como a sua fonte interna de mudança ou movimento” (POPPER, 1974b, p. 12-13).

Vemos, aí, que no pensamento de Aristóteles reside uma teleologia muito mais otimista do que aquela que reside no pensamento platônico. Apesar disso, Aristóteles não se ocupou do problema das tendências históricas (como havia feito Platão): “A teleologia de Aristóteles, isto é, sua acentuação sobre o fim ou alvo da mudança como sua causa final, é uma expressão de seus interesses predominantemente *biológicos*” (POPPER, 1974b, p. 11), diferentemente de Platão, cujo interesse era compreender a sociedade em que vivia em termos políticos, econômicos e sociológicos. Platão interessasse, no entanto, em estudar a natureza. Inclusive, ele

[...] Tentou explicar o peso dos corpos graves, como as pedras ou a terra, e sua tendência para cair, assim como a tendência do ar e do fogo para se elevarem, pela admissão de que eles lutam para reter, ou para recuperar, o lugar habitado por sua espécie. Pedras e terra caem porque lutam para estar onde se acha a maioria das pedras e da terra, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza; ar e fogo sobem porque lutam para estar onde o ar e o fogo (os corpos celestes) se acham, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza. (POPPER, 1974b, p. 12)

Segundo Popper, “Essa teoria do movimento atraiu o zoólogo Aristóteles” (POPPER, 1974b, p. 11-12), porque ela “combina-se facilmente com a teoria das causas finais e permite uma explicação de todos os movimentos como sendo análogos ao galope dos cavalos ansiosos por voltarem a seus estábulos” (POPPER, 1974b, p. 11-12). Unindo essas

duas teorias, Aristóteles criou a “[...] sua famosa teoria dos *lugares naturais*. Tudo quanto é removido de seu próprio lugar natural tem natural tendência a retornar a ele.” (POPPER, 1974b, p. 11-12)

Se para Platão “as Formas, ou essências, ou originais (ou pais)” existem “anteriormente às coisas sensíveis, e portanto separadamente delas, visto como estas se movem cada vez mais para longe daquelas”, (POPPER, 1974b, p. 12) Aristóteles “faz com que as coisas sensíveis se movam para seus fins, ou causas finais, que identifica com suas Formas ou essências” (POPPER, 1974b, p. 12). Como biólogo, percebendo que as diferentes formas de vida se transformavam sempre em outras formas algo determinadas *à priori* (uma semente sempre se transformaria em planta e um filhote de cavalos sempre se transformaria em um cavalo), Aristóteles chega à conclusão de que “[...] as coisas sensíveis trazem potencialmente, dentro de si mesmas, as sementes, por assim dizer, de seus estados finais, ou de suas essências” (POPPER, 1974b, p. 12). Mais do que uma simples observação de um “biólogo”, essa observação “[...] é uma das razões pelas quais ele pôde dizer que a forma ou essência *está* na coisa, não sendo, como disse Platão, anterior e externa a ela. (POPPER, 1974b, p. 12)

O suficiente já foi dito sobre a concepção historicista de Aristóteles; devemos, no entanto, compreender a concepção epistemológica desse autor: a importância da lógica aristotélica para a história do pensamento no ocidente é tamanha que essa concepção epistemológica pode ser encontrada na própria sintaxe das línguas ocidentais modernas. Em termos gerais, existem três características que são comumente atribuídas à lógica aristotélica: ela seria formal, porque se ocupa com a estrutura do pensamento; seria também normativa, porque fornece normas para o processo do pensamento; e seria também instrumental, porque é também instrumento do pensar. A lógica permitiria comprovar a verdade, por permitir descobrir as afirmações que são verdadeiras e aquelas que são falaciosas, e seria universal e atemporal, devendo ser utilizada por todos aqueles que se ocupassem do pensar.

Três são os Princípios fundamentais que a lógica aristotélica estabelece: o *Princípio da identidade*, segundo o qual um ser é sempre idêntico a si mesmo ( $A = A$ ); o *Princípio da não-contradição*, segundo o qual é impossível que um ser seja e não seja idêntico a si mesmo ao mesmo tempo e na mesma relação ( $A = A$  e  $A = \text{não-}A$ ); e o *Princípio do terceiro excluído*, através do qual se compreende que dadas duas proposições com o mesmo sujeito e o mesmo predicado, sendo uma delas positiva e a outra negativa, uma delas necessariamente será verdadeira e a outra necessariamente será falsa, sendo excluída qualquer



outra possibilidade (a terceira). Seguindo essas regras, chegamos à ideia de *silogismo*, que para Aristóteles representava a forma perfeita de raciocínio, dado que obedecia a todas as regras da lógica. Assim, se  $A = B$  e  $B = C$ , a conclusão necessariamente deve ser que  $A = C$ , da mesma forma que se  $A = A$  e  $A = \text{não-}A$ , uma dessas afirmações deve ser falsa e a outra deve ser verdadeira (podemos perceber o quanto a lógica de Aristóteles deve muito àquela espécie de tautologia que levou Parmênides a negar o devir).

As fórmulas descritas acima,  $A = A$ ,  $A = B$  ou  $A = C$ , foram chamadas por Aristóteles de *juízos*. Um “juízo”, para Aristóteles, era um processo lógico capaz de estabelecer uma relação entre dois conceitos. Os conceitos alvos da relação estabelecida por um juízo foram chamados por Aristóteles de *Sujeito* e *Predicado* (ou atributo): *Sujeito* é o conceito do qual se afirma qualquer coisa; *Predicado* (ou atributo) é o que se afirma sobre o Sujeito; o verbo que se insere entre ambos os conceitos é a *Cópula* e representa a própria afirmação que liga aquilo que se afirmou sobre o Sujeito (no predicado) ao alvo dessa afirmação, isto é, o próprio Sujeito. O objetivo da fórmula do “juízo” aristotélico é o de unir dois conceitos em uma mesma afirmação seguindo todas as regras da lógica, de modo que três desses juízos pudessem compor um silogismo.

Até agora vimos que a prova de um determinado conhecimento, para Aristóteles, era o silogismo. Vimos também que um silogismo é composto por três juízos, e mesmo os juízos seguem as regras da lógica. Os dois primeiros juízos de um silogismo representavam as *premissas básicas*, enquanto que o último juízo de um silogismo representava a *prova* ou *demonstração* de quem um determinado conhecimento era verdadeiro. Todavia, se todo o conhecimento necessita de duas *premissas básicas*, se exigíssemos que todas as premissas básicas tivessem de ser demonstradas válidas, teríamos de recorrer a dois novos silogismos (cada um deles para provar verdadeira uma das premissas básicas), cuja conclusão seria a demonstração de que as nossas premissas anteriores eram verdadeiras. O problema é que este novo silogismo também teria duas premissas, o que nos levaria a uma regressão infinita. Conclui Aristóteles que devemos assumir que existem premissas básicas verdadeiras:

Aristóteles, sem dúvida, tinha razão ao insistir em que não devemos tentar provar ou demonstrar *todo* o nosso conhecimento. Qualquer prova deve provir de premissas; a prova como tal, isto é, a derivação das premissas, nunca pode, portanto, estabelecer de modo final a verdade de qualquer conclusão, mas apenas mostrar que a conclusão deve ser verdadeira *contanto que* as premissas sejam verdadeiras. Se formos exigir que as premissas sejam por sua vez provadas, a questão da verdade seria apenas desviada para trás, por outro passo no rumo de um novo conjunto de premissas, e assim por diante, até o infinito. Foi a fim de evitar tão infinito regresso (como dizem os lógicos) que Aristóteles ensinou devermos admitir a existência de premissas indubitavelmente verdadeiras e que não necessitam de qualquer prova; a estas deu o

nome de “premissas básicas”. Se dermos por concedido que são certos os métodos pelos quais derivamos conclusões dessas premissas básicas, então poderemos dizer que, de acordo com Aristóteles, todo o conjunto do conhecimento científico está contido nas premissas básicas e que o obteríamos se nos fosse possível conseguir uma lista enciclopédica das premissas básicas. Como, porém, conseguir essas premissas básicas? A exemplo de Platão, Aristóteles acreditava que alcançamos todo conhecimento, em última análise, por meio de uma apreensão intuitiva das essências das coisas. [...] Uma premissa básica, segundo ele, nada mais é do que uma afirmação descrevendo a essência de uma coisa. Tal afirmação é justamente, entretanto, o que ele denomina definição. Assim, *todas as “premissas básicas das provas” são definições.* (POPPER, 1974b, p. 16-17)

Se de fato existem premissas básicas verdadeiras, de que modo poderíamos saber quais premissas verdadeiramente o são? Para resolver este problema, Aristóteles afirma que o conhecimento pode ser dividido somente em dois tipos: *conhecimento demonstrativo* e *conhecimento intuitivo*. O conhecimento demonstrativo é aquele que se pode compreender através de silogismos, ou seja, é o tipo de conhecimento que permite que se demonstre o percurso de construção desse conhecimento, dado o seu caráter lógico. O conhecimento intuitivo, por sua vez, é aquele que é capaz de apreender as essências (potencialidades) das coisas; desta forma, o conhecimento intuitivo é o verdadeiro conhecimento científico, porque este é o único tipo de conhecimento capaz de apreender as premissas básicas de todo o conhecimento demonstrativo:

Aristóteles acompanhou Platão na distinção entre *conhecimento* e *opinião*. O conhecimento, ou ciência, de acordo com Aristóteles, pode ser de duas espécies: ou demonstrativo, ou intuitivo. O *conhecimento demonstrativo* é também um conhecimento de “causas”. Consiste em afirmações que podem ser demonstradas — as conclusões — juntamente com suas demonstrações silogísticas (que exibem as “causas” em seus “termos médios”). O *conhecimento intuitivo* consiste na apreensão da “forma indivisível”, ou essência, ou natureza essencial de uma coisa (se for “imediate” [...]); é a fonte originadora de toda ciência, visto como apreende as premissas básicas de todas as demonstrações. (POPPER, 1974b, p. 16)

Platão e Aristóteles acreditavam que possuímos a *intuição intelectual*, que era a capacidade de todos os homens de acessar o conhecimento intuitivo. Através da intuição um filósofo seria capaz de descobrir o conteúdo essencial das coisas, e dessa forma tomar posse das premissas básicas necessárias para que pudesse demonstrar (através de silogismos) que de fato o resultado do seu pensamento era realmente verdadeiro:

Aristóteles sustentava, com[o] Platão, que possuímos uma faculdade, a intuição intelectual, pela qual podemos visualizar essências e descobrir qual é a definição correta; e muitos essencialistas modernos repetiram essa doutrina. Outros filósofos, seguindo Kant, sustentam que nada possuímos de tal espécie. Minha opinião é que podemos prontamente admitir a posse de algo que pode ser descrito como “intuição intelectual”; ou, mais precisamente, que certas de nossas experiências intelectuais podem ser assim descritas. [...] Insisto, porém, de outra parte, em que tais experiências, por importantes que possam ser para os nossos empreendimentos

científicos, não podem servir para estabelecer a verdade de qualquer ideia ou teoria [...]. (POPPER, 1974b, p. 22)

É perceptível como os aspectos mais relevantes de toda a corrente historicista — que busca encontrar algo como uma tendência no processo histórico do qual possa utilizar-se para prever acontecimentos futuros — derivam do pensamento de Aristóteles. No entanto, apesar de ter concebido o embrião do historicismo, Aristóteles não se ocupou do problema das tendências da história (como vimos, se ocupava muito mais da biologia). Aristóteles, “[...] que era um historiador do tipo mais enciclopédico, não trouxe contribuição direta ao historicismo. [...] não parece [...] ter-se interessado pelos problemas das tendências históricas” (POPPER, 1974b, p. 13). Apesar disso, segundo Popper, “[...] pode-se mostrar aqui como sua teoria da mudança se presta a interpretação historicistas (sic), contendo ainda todos os elementos necessários à elaboração de uma grandiosa filosofia historicista. (Esta oportunidade não foi plenamente explorada antes de Hegel.)” (POPPER, 1974b, p. 13)

## 4. O PRISIONEIRO DO GRANDE POÇO DO TÁRTARO<sup>3</sup>

*“Schopenhauer, que teve o prazer de conhecer Hegel pessoalmente, e que sugeriu o uso das palavras de Shakespeare: ‘conversa de loucos, vinda da língua e não do cérebro’; como lema da filosofia de Hegel, traçou o seguinte e excelente retrato do mestre: ‘Hegel, imposto de cima pelos poderes vigentes como o Grande Filósofo oficializado, era um charlatão de cérebro estreito, insípido, nauseante, ignorante, que alcançou o pináculo da audácia por garatujar e forjicar as mais malucas e mistificantes tolices.’ [...]”*

Karl Popper

*“Se Parmênides, na ignorante ingenuidade que, em sua época, caracterizava a crítica do conhecimento, ousava acreditar que chegaria a um ser em si a partir do conceito eternamente subjetivo, seria hoje, depois de Kant, dar provas de uma ignorância atrevida fixar como tarefa da filosofia, como se faz aqui a acolá — e particularmente entre certos teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos — ‘captar o absoluto pela consciência’, ou até, seguindo a fórmula de Hegel, dizendo: ‘O absoluto já está presente, caso contrário, como se poderia procurá-lo?’ [...]”*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

O principal objetivo desse capítulo, como se perceberá, é o de demonstrar *em que condições* Hegel produziu conhecimento, pergunta que vai de encontro ao nosso objetivo de analisar *em que condições* Marx produziu conhecimento. Além do mais, como Hegel escreveu sobre a dialética (diferentemente de Marx), poderemos analisar neste capítulo de que maneira se desenvolveu o pensamento dialético da modernidade. Realizada esta tarefa, que ainda se refere à parte genealógica deste trabalho, poderemos analisar as transformações que a dialética sofreu nas mãos de Marx, além de podermos dar algumas respostas sobre a questão do hipotético potencial superior de produzir ciência que a dialética marxista teria em relação à dialética de Hegel.

### 4.1. Metaparadigmas do pensamento: a Lógica e a Dialética

Um dos maiores erros que se pode cometer ao manusear a dialética é tentar imputar-lhe certo caráter lógico. Veremos que assim como a lógica aristotélica, a dialética hegeliana (e também a de Marx) pode ser compreendida como um metaparadigma do próprio pensamento e que, em contato com um objeto ideal, os pensamentos lógico e dialético são capazes de produzir resultados muito distintos entre si. Por metaparadigma compreendemos aqui aquele *conceito com a característica de estruturar, normatizar e dar os instrumentos necessários para que o pensamento descubra e comprove a verdade*, como uma espécie de

---

<sup>3</sup> Prisioneiro do Grande Poço do Tártaro sim, em razão de seu charlatanismo filosófico, científico, teórico e político. Apologetas não entram nos Campos Elísios, e homem de tão baixo caráter não deve habitar a parte rasa do Tártaro.

abstração axiomática do próprio processo de pensamento ou, o que vem a ser o mesmo, como um pressuposto abstrato que normatiza e estrutura o raciocínio.

A ideia, aqui, é a de que podemos considerar a lógica aristotélica como um metaparadigma do pensamento. No capítulo anterior, vimos que a lógica aristotélica estabelece três Princípios fundamentais que devem ser seguidos: Princípio da identidade, Princípio da não-contradição e Princípio do terceiro excluído. Estes princípios, juntos, representam o caráter *normativo* da lógica de Aristóteles. Já as ideias de juízo e silogismo representam, respectivamente, o caráter estrutural e o caráter instrumental da lógica. É em razão disso tudo que podemos considerar a lógica aristotélica como um metaparadigma do pensamento, pelo menos da forma como o enunciamos aqui. O mesmo se poderia dizer do pensamento dialético. Neste tópico, buscaremos comparar esses dois metaparadigmas a fim de tornar mais inteligível a discussão em torno da epistemologia hegeliana.

A primeira grande diferença que se pode perceber entre ambos os metaparadigmas é que, para a lógica, uma mesma proposição não pode ser correta e falsa ao mesmo tempo, ou positiva e negativa ao mesmo tempo; isso representaria uma contradição, e as contradições comprovam que o pensamento está incorreto. Em matemática, ciência que se baseia inteiramente no metaparadigma lógico, a negação realizada por um signo numérico de valor idêntico ao que está sendo negado leva à mútua exclusão dos signos. Todavia, não é o que ocorre com este objeto quando se pensa em termos dialéticos, porque a dialética estabelece outra estrutura e outras regras que o pensamento deve seguir (por isso consideramos que ela possui também o caráter metaparadigmático). Hegel, explicitando o que é o seu método dialético, diz que “Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí, éste es el verdadero elemento dialéctico” (HEGEL, 1982, p. 73).

Para Hegel, o papel da reflexão filosófica era o de relacionar tudo quanto é diverso e encontrar as oposições aí existentes — algo um tanto semelhante ao que fizera Parmênides. Tendo encontrado as oposições, ou seja, os aspectos contraditórios da diversidade da existência, o método dialético seria o único capaz de elevar a razão a um novo patamar, transformando as contradições em momentos complementares de uma mesma unidade, que é o próprio pensamento dialético. Para a dialética, portanto, a contradição é um momento necessário da verdade. Sobre este aspecto da investigação filosófica, escreve Hegel:

[...] esta investigación, si no se realiza de maneira acabada, cae en el error de presentar las cosas como si la razón estuviera em contradicción consigo misma; no se

da cuenta de que la contradición es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones del intelecto y la solución de las mismas. (HEGEL, 1982, p. 61)

Este aspecto do pensamento de Hegel é importante para compreendermos a sua crítica ao Positivismo; em todo caso, esse não é o nosso problema. O que temos de mostrar é que *a contradición dialética é distinta da contradición vulgar* (este é o modo pelo qual os textos dialéticos se referem à contradición lógica). Hegel utilizou a palavra alemã *Aufhebung* para caracterizar o tipo de negação característico ao pensamento dialético, que é a soma das ideias de negação e de manutenção do que é negado (o que vem a ser, propriamente, a sua afirmação). Fausto argumenta que

“Suprimir” traduz a *Aufhebung* hegeliana. [...] O inconveniente que oferece a tradução por “suprimir” está no fato de que ela não exprime o lado afirmativo (assim como “ultrapassar” (*dépasser*) — e em certo sentido “sobressumir” (“*sursumer*”) não exprime o lado negativo). Mas justamente somos obrigados a pensar ao mesmo tempo, contraditoriamente, esse lado positivo. O erro na leitura dominante não é o de acentuar a descontinuidade, mas pelo contrário, o de acentuar a continuidade (o lado positivo e não o lado negativo); a tradução por “suprimir” nos parece mais preferível e menos perigosa do que aquelas que vão em sentido oposto e que oferecem o perigo de nos fazer esquecer a contradición. Tornar “claro” o discurso hegeliano é sempre uma operação perigosa, na medida em que a “clareza” não é uma determinação desse discurso. (FAUSTO, 1987, página 221)

Vemos que a dialética pode ser compreendida como uma relação contraditória entre o um e o outro, na qual existe ao mesmo tempo a negação e a manutenção do que foi negado. Para exemplificar, tomemos um exemplo simples retirado d’O Capital: a contradición existente entre o capitalista e o proletário não faz com que o proletário deixe de existir, ao contrário do que resultaria dessa relação de negação entre as classes pensada a partir do metaparadigma lógico; em O capital, o capitalista suprime o proletário, não o exclui, e nem é de seu interesse ou sua possibilidade fazê-lo, dado que a lógica da valorização do valor impõe a necessidade de que o proletário continue existindo para que a mais-valia possa ser continuamente extraída. *Aufhebung*, portanto, é uma categoria que incorpora as ideias de negação e de manutenção do negado.

#### **4.2. A epistemologia hegeliana**

No capítulo anterior vimos que Aristóteles concebeu a história (em oposição a Platão) como um movimento *cuja tendência é o aperfeiçoamento das coisas*. Em Aristóteles a *essência* das coisas, isto é, o seu conjunto de potencialidades, gerava mudanças que “atualizam” todas as coisas do “Mundo Sensível”, tornando-as mais parecidas com as suas *causas finais*. Vimos também que o conhecimento das essências, que ocupavam no

pensamento de Aristóteles o lugar de *premissas básicas*, deveriam ser concebidas intuitivamente pelo mestre filósofo. Hegel, como um dos grandes expoentes da tradição racionalista, defendeu (assim como Aristóteles) a ideia de que os *princípios conhecidos por intuição* poderiam (na verdade, *deveriam*) desempenhar o papel de *axiomas do processo de pensamento*. Além disso, Hegel adotou do pensamento aristotélico a concepção de que o movimento geral da história é *um movimento cuja tendência é o aperfeiçoamento das coisas*. Essas duas concepções aristotélicas foram reunidos por Hegel no seu sistema filosófico e, de fato, correspondem à boa parte do núcleo do pensamento hegeliano.

Apesar disso tudo que dissemos, existe porém uma diferença fundamental entre o sistema hegeliano e a filosofia de Aristóteles. Aristóteles havia aceitado a Teoria das Ideias de Platão como verdadeira, tendo operado somente uma inversão de direção do movimento histórico, colocando as Ideias de Platão no final do processo histórico, e não no seu princípio. Hegel não utiliza a Teoria das Ideias de Platão. O elemento que possui a função de *premissa básica* no sistema filosófico hegeliano é o *espírito*; portanto, trata-se de uma única “Ideia”. Em Hegel, *a verdadeira essência de todas as coisas é o espírito* — e não as Ideias platônicas. Como adotou a concepção aristotélica do movimento histórico em direção ao aperfeiçoamento das coisas, a história em Hegel significa *um processo durante o qual o espírito se constitui*, se revelando sempre mais ao longo da história. Toda transformação do mundo material é provocada pela contradição entre o que as coisas aparentam ser e a sua verdadeira essência; toda mudança de qualquer coisa revela mais sobre a verdadeira essência das coisas, o espírito, e todos os acontecimentos históricos acontecem por necessidade, para que o espírito possa seguir se constituindo.

Por essa razão, diferentemente de Kant (e de toda a filosofia transcendental), Hegel não “funda” o “espírito” no princípio de seu discurso teórico (compreendendo aqui por “fundar” aquela “fundação primeira” típica da filosofia transcendental, isto é, aquele ato de *pôr* os conceitos no princípio do discurso): de fato, pelo menos na obra *Fenomenologia do Espírito*, o espírito só é posto *ao final do processo*. Sabe-se desde o princípio que o espírito está lá, mas ele está lá somente enquanto essência não revelada; é somente enquanto essência negada pela aparência das coisas mundanas que o espírito é mencionado pelo discurso teórico hegeliano. No entanto, a *posição* do espírito, ou seja, a sua “emergência em existência”, só pode ocorrer no final do processo histórico.

Em razão disso tudo, para compreender a epistemologia hegeliana devemos primeiramente compreender o significado de duas categorias de acordo com o sentido que

Hegel deu a elas: *conceito* e *forma*. Para explicar a categoria conceito, é conveniente lembrarmos de que maneira Anaximandro utilizou a categoria *indeterminação*: para Anaximandro, o *arché* deveria ser algo indeterminado, o que significa que o princípio fundamental de todas as coisas não possuía características ou qualidades como possuem as coisas do mundo material, já que se ele às possuísse ele também deveria sofrer os efeitos do devir, exatamente como todas as outras coisas determinadas. Esse conteúdo semântico da categoria *indefinição* foi utilizado por Hegel através da categoria *indeterminação*, que significa que uma essência abstrata não possui as características e qualidades que a forma fenomenológica que a corresponde possui. Assim, pode-se dizer que *o espírito indeterminado é o conceito*. Deixando a verborreia hegeliana de lado por um instante, podemos dizer que *conceito é a intuição (de Hegel) sobre o que seria a essência de um objeto*. Já a categoria *forma*, por outro lado, é o modo como um determinado objeto aparece concretamente ao longo da (pré-) história do espírito. A *forma*, assim, é uma *contradição do conceito*, visto que a forma engessa o conceito dentro dos limites de suas próprias determinações.

Anteriormente, comparou-se aqui o modo como a categoria *contradição* aparece em Hegel com a operação realizada por Parmênides, que buscava classificar todas as qualidades da matéria em duas categorias, sendo uma a das qualidades positivas (a do ser) e a outra a das qualidades negativas (a do não-ser). Todavia, em Hegel, a contradição se estabelece entre o conceito — essa verdadeira premissa básica subjetiva que diz o que é a verdade de uma coisa — e o objeto como se encontra na natureza — que para Hegel representa a forma fenomenológica e objetiva do conceito. Cabe ao pensamento dialético relacionar essas duas oposições — o conceito indeterminado e a forma determinada — para que a razão possa se elevar a um novo patamar. Somente a unidade dessa oposição — que é o próprio pensamento dialético — constitui-se como um momento do saber absoluto.

Um ponto da epistemologia hegeliana que parece ser bastante incompreendido é a diferença que existe entre as categorias *forma* e *aparência*, assim como a diferença existente entre as categorias *conceito* e *essência*. Em geral, essas categorias foram (e são) comumente utilizadas por marxistas como se possuíssem um mesmo significado, o que é absolutamente incorreto. A diferença consiste no seguinte: *aparência* é o termo que denomina o aspecto mistificador que possuem as formas; esse aspecto mistificador é gerado pelas determinações que a forma impõe ao conceito, e que acabam escondendo o verdadeiro conteúdo dessas formas, as suas essências; por outro lado, no discurso hegeliano e também no marxista, *essência* é a categoria que faz uma espécie de mediação entre o conceito indeterminado e as



formas no interior de suas determinações, isto é, *as essências são um momento de unidade entre o conceito indeterminado e as suas formas determinadas*. Dessa forma: o conceito é indeterminado, mas considerado assim ele é apenas uma abstração vazia de sentido; a forma é determinada, mas considerada assim ela é apenas uma coisa limitada em si mesma, e não se pode estabelecer o nexos existente entre ela e o restante da totalidade (que é a história do conceito que corresponde a ela); a essência é o momento de unidade do conceito e da forma, no qual o conceito pode ser compreendido no interior das determinações que lhe impõe a forma, que apesar de lhe limitar e de lhe negar (negação dialética) lhe torna um conceito preñado de conteúdo.

As obras mais influentes de Hegel certamente foram a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. O objetivo da primeira obra é o de introduzir o pensamento de Hegel, visto que nela se encontra a história das formas fenomenológicas do espírito. Assim, as categorias *sentimento de si*, *consciência de si*, *consciência filosófica*, etc., representam no texto hegeliano os *momentos* do espírito na sua pré-história, ou seja, durante o percurso histórico segundo o qual ele segue se constituindo. Na segunda obra, assim como na primeira, o percurso do espírito é um caminho que leva ao seu autoconhecimento ou, o que vem a ser o mesmo, o fim da alienação do espírito de si mesmo. Assim, o conhecimento que Hegel valorizou na obra *Fenomenologia* foi o conhecimento das formas. Na *Ciência da Lógica*, no entanto, o autoconhecimento não é relacionado ao conhecimento das formas; na verdade, o inverso parece ser verdade no primeiro momento, visto que Hegel valoriza o conhecimento intuitivo a cerca dos conceitos. Todavia, como o objetivo dessa obra é alcançar o *saber absoluto*, o conhecimento sobre o conceito não é separado de maneira nenhuma do conhecimento das formas fenomenológicas que o determinam: o que ocorre é que Hegel busca demonstrar quais são as formas fenomenológicas pelas quais se manifestam no presente (século XIX) aqueles conceitos sobre os quais ele está tratando, sem se preocupar em demonstrar todo o percurso histórico de um mesmo conceito através da demonstração das diferentes formas que ele assumiu ao longo da história — como esse autor realizou na *Fenomenologia*. Dessa forma, o *conceito*, como o compreendemos neste trabalho, é o *conceito de que trata a obra Ciência da Lógica, na qual ele não é um conceito indeterminado, no sentido de estar separado de qualquer conteúdo ou determinação que lhe impõe a forma; ele é, na verdade, a categoria que pressupõe a própria forma como um momento de sua própria constituição*.

Dissemos que muitos marxistas costumam confundir aparência com forma e conceito com essência. Ocorre que muitos deles desvalorizam o conhecimento das formas, visto que o pensamento dialético deveria ocupar-se da essência das coisas, e não de suas formas. Aí está o problema dessas interpretações: como a essência é o elo entre o conceito indeterminado e as determinações que lhe impõe a forma, só se pode apreender a essência das coisas ao se compreender as suas formas. A citação a seguir, extraída da *Ciência da Lógica*, é uma das fontes de toda a confusão:

Pues los conceptos, considerados así, como puras formas, distintas del contenido, se aceptan como fijados en una determinación que les da un aspecto de algo limitado y los hace incapaces de abarcar la verdad que es en sí infinita. (HEGEL, 1982, p. 49-50)

Vemos aí que Hegel afirma que as formas fenomênicas de manifestação do conceito não revelam a verdade absoluta, visto que as determinações das formas dão um aspecto limitado ao conhecimento que se pode extrair delas, visto que “a verdade é em si infinita”. Todavia, devemos dar ênfase, o conhecimento absoluto só pode ser alcançado através do conhecimento das *essências*, através do *conceito determinado*, isto é, do conceito (indeterminado) no interior das determinações que lhe impõe a forma:

Muy pronto resulta evidente que lo que en la primera reflexión ordinaria se considera como contenido, separado de la forma, en realidad no puede estar sin forma, indeterminado em sí – en este caso sería solamente el vacío, algo como la abstracción de la cosa en sí-, sino que el contrario tiene la forma en si mismo, y que sólo por medio de ésta tiene animación y contenido, y que este forma misma es la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a esta misma apariencia. (HEGEL, 1982, pag. 51)

Em síntese, o que dissemos até o momento foi o seguinte: a essência remete uma forma determinada a um conceito indeterminado, ligando essa forma a todas as outras formas que já animaram o seu correspondente conceito e, por isso mesmo, o constituíram ao longo da história; é por esse motivo que a alienação do espírito é relacionada por Hegel ao desconhecimento das essências das coisas, desconhecimento que decorre da aparência mistificadora que essas coisas possuem e que não permitem que o próprio espírito se perceba nessas coisas. Desta forma, e aí chegamos já ao princípio epistemológico do pensamento hegeliano: o pensamento dialético seria o único capaz de produzir conhecimento profundo (enquanto momento do saber absoluto) exatamente por superar o caráter mistificador da aparência das coisas e revelar as suas *essências* — compreendendo aqui, por essência, sempre o elo entre o conceito indeterminado e a forma determinada.

### 4.3. A composição do sistema filosófico hegeliano

A conclusão do tópico anterior foi o de que para Hegel *a união dos contrários representa um momento da verdade*. Para compreender o sistema filosófico hegeliano de forma mais geral não podemos ter somente isso em mente: devemos entender *de que maneira a doutrina heraclitiana da luta dos contrários foi utilizada por Hegel para compor o seu próprio sistema filosófico*.

Diferentemente de Platão, que a partir da influência de Anaximandro e Parmênides havia introduzido as *Ideias* para obter algo de estável e que fosse capaz de gerar o devir (lembramos que desde Parmênides era aceita a ideia de que o devir não pode gerar a si mesmo), Hegel concebe também as essências em transformação, abolindo todos os elementos estáveis. O mundo para Hegel está em movimento, da mesma forma como pensava Heráclito; ao mesmo tempo, esse fluxo não é um fluxo em direção à decadência e ao mau, como pensava Platão, mas sim em direção a uma causa final, de maneira semelhante ao que pensava Aristóteles:

No mundo de Hegel, como no de Heráclito, tudo está em fluxo, não se isentando as essências, originalmente introduzidas por Platão a fim de obter algo de estável. Mas esse fluxo não é decadência. O historicismo de Hegel é otimista. Suas essências ou Espíritos, como as almas de Platão, movem-se por si mesmas; desenvolvem-se por si mesmas ou, para usar termos mais em moda, são “emergentes” e “auto-criadoras”. E impelem-se na direção de uma “causa final” aristotélica, ou, como diz Hegel, “na direção de uma causa final auto-realizante e auto-realizada em si mesma”. Esta causa final, ou fim do desenvolvimento das essências, é o que Hegel chama “A Ideia Absoluta”, ou “A Ideia”. (POPPER, 1974b, p. 43)

O mundo em fluxo de Hegel é um estado de mudança com uma finalidade. A Lei da Tendência Geral da História que seu pensamento encerra é a lei da constituição do espírito através dos acontecimentos históricos. Essa concepção hegeliana o aproxima do otimismo de Aristóteles, que acreditava que as essências das coisas do “Mundo Sensível” possuíam as potencialidades para se tornarem cada vez mais parecidas com a sua causa final. No sistema filosófico hegeliano a realidade é composta por momentos, embora permaneça em progresso constante, rumo à finalidade da história. Em razão do profundo sentido de progresso dessa filosofia, esses momentos são considerados como etapas do progresso histórico, assim como nesse conhecido esquema: a primeira etapa contém a tese; a segunda etapa contém a antítese; as duas primeiras etapas, portanto, encerram *o mundo como ele é* (tese) e *a crítica do mundo como ele é* (antítese). A partir do embate entre a tese e a antítese, as duas primeiras etapas se modificariam, gerando a terceira etapa, que seria também uma nova tese; a partir do surgimento da sua antítese, a nova tese poderia se modificar, gerando uma segunda nova tese.

Para Hegel, e através deste *modus operandi* (um tanto cíclico) que a marcha histórica da mudança acontece. O sentido progressista da história aparece nesse esquema no fato de Hegel considerar que cada uma dessas etapas é mais elevada que a etapa que a precede e menos elevada que a sucede:

Podemos dizer que o mundo em fluxo de Hegel é um estado de “evolução criativa” ou “emergente”; cada uma de suas etapas contém as precedentes, das quais se origina; e cada etapa supera todas as etapas anteriores, aproximando-se cada vez mais da perfeição. A lei geral do desenvolvimento é, assim, a do progresso; mas [...] não de um progresso simples e direto, mas de um progresso “dialético”. (POPPER, 1974b, p. 43)

Até aqui, apesar da falta de originalidade do pensamento de Hegel, que simplesmente agrupa a seu bel prazer as mais diversas categorias filosóficas de autores que o precederam, o hegelianismo apresenta-se *como uma reflexão séria* a respeito da realidade, apesar de *frágil e insuficiente*. No entanto, o *charlatanismo* de Hegel não tarda em ter seu princípio; podemos percebê-lo já na profunda distorção do pensamento de Kant. Kant havia criticado de forma severa a metafísica. Ao invés de Hegel criticar Kant a ponto de refutá-lo, o que representaria um avanço filosófico no sentido de reabilitar a metafísica, Hegel optou por distorcer o que Kant havia escrito. Eis o que havia dito Kant:

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, asseverou [...] que a pura especulação ou razão, sempre que se aventura a um campo em que não possa ser eventualmente controlada pela experiência, é suscetível de envolver-se em contradições ou “antinomias” e produzir o que ele [...] chama “meras fantasias”, “tolice”, “ilusões”, “dogmatismo estéril” e “pretensão superficial ao conhecimento de tudo”. Tentou ele mostrar que a cada asserção ou *tese* metafísica [...] pode ser contraposta uma contra-asserção, ou *antítese*; e ambas, sustentou, podem proceder das mesmas suposições, podendo ser provadas com grau igual de “evidência”. Em outras palavras, quando deixa o campo da experiência, nossa especulação não pode ter situação científica, visto como para cada argumento pode haver um contra-argumento igualmente válido. A intenção de Kant era pôr um paradeiro, de uma vez para sempre, à “maldita fertilidade” dos escrevinhadores de metafísica. (POPPER, 1974b, p. 45)

A respeito dessas ideias de Kant, Hegel afirmou que era correto apontar as antinomias, mas que Kant estava incorreto em preocupar-se com elas. Já vimos que Hegel defendia a ideia de que a própria realidade é contraditória e já vimos também que a dialética pode ser compreendida como um metaparadigma do pensamento. Partindo dessa compreensão, não surpreende de forma nenhuma o fato de que Hegel tenha escrito que as antinomias apontadas por Kant eram na verdade parte intrínseca da razão, e não um problema da mesma (lembramos o que pensava Hegel a respeito do papel da reflexão filosófica); mas certamente deve causar espanto ao cientista sério e ao pensador honesto observar que Hegel não efetuou uma crítica do pensamento de Kant, mas sim o utilizou como se ele houvesse

contribuído de alguma forma para que a metafísica se estabelecesse enquanto forma profícua de pensar. Hegel propôs que a *Crítica da Razão Pura* de Kant representava somente a antítese da ideia de que a razão deve ser contraditória; e a síntese gerada pelo embate dessa tese e dessa antítese, segundo Hegel, era o seu próprio pensamento. “Eis como a ‘dialética’ de Kant, o ataque à metafísica, se converteu na ‘dialética’ de Hegel, o principal instrumento da metafísica” (POPPER, 1974b, p. 44):

Nenhum dos escrevinhadores metafísicos que sucederam a Kant fez qualquer tentativa para refutá-lo; e Hegel, mais particularmente, teve mesmo a audácia de patrocinar a causa de Kant, por haver “revivido o nome da Dialética, que ele recolocou em seu posto de honra”. Ensinou ele que Kant estava inteiramente certo ao apontar as antinomias, mas estava errado em preocupar-se com elas. É da própria natureza da razão que ela se contradiga, assevera Hegel; e não é uma fraqueza de nossas faculdades humanas, mas antes a própria essência de toda racionalidade, o fato de que esta deve trabalhar com contradições e antinomias, pois é justamente desse modo que *a razão se desenvolve*. Afirma Hegel que Kant analisara a razão como se ela fosse algo de estático, esquecendo que a humanidade se desenvolve e, com ela, nossa herança social. Mas o que nos comprazemos em denominar nossa razão nada mais é do que o produto dessa herança social, do desenvolvimento histórico do grupo social em que vivemos, a nação. Esse desenvolvimento se processa *dialeticamente* [...]. Primeiro, é apresentada uma *tese*; mas ela produzirá crítica, será contradita pelos seus opositores, que asseveram o contrário, apresentando sua *antítese*; e, do conflito dessas concepções, chega-se a uma *síntese*, isto é, a uma espécie de unidade dos opostos, uma transigência ou reconciliação em nível mais elevado. A síntese absorve, por assim dizer, as duas posições opostas originais, superando-as; redú-las a componentes de si mesma, conseqüentemente negando-as, elevando-as e preservando-as. Uma vez estabelecida a síntese, todo o processo pode repetir-se no mais alto nível até então alcançado. Tal é, em resumo, o ritmo [...] do progresso que Hegel denominou “tríade dialética”. (sic) (POPPER, 1974b, p. 45-46)

Em lugar mais adequado, mais especificamente no capítulo cinco, trataremos da questão da falta de evidências que a doutrina da luta dos contrários exhibe atualmente. Não podemos deixar passar a oportunidade, no entanto, de demonstrar que a ideia de que a realidade é essencialmente contraditória e está em permanente transformação resulta no problema do engessamento da ciência em seu estado atual. Sobre esse resultado do pensamento dialético escreve Popper:

Estou plenamente disposto a admitir que essa não é uma descrição má do modo pelo qual uma discussão crítica, e portanto também o pensamento científico, pode às vezes avançar. Toda crítica, de fato, consiste em apontar algumas contradições ou discrepâncias, e o progresso científico consiste amplamente na eliminação de contradições, onde sejam encontradas. Isto significa, porém, que a ciência procede na suposição de serem as contradições *inadmissíveis e evitáveis*, de modo que a descoberta de uma contradição força o cientista a fazer todos os esforços para eliminá-la; realmente, uma vez admitida uma contradição, toda a ciência deve entrar em colapso. Mas Hegel extrai uma lição bem diferente de sua tríade dialética. Visto como as contradições são os meios pelos quais a ciência progride, conclui ele que as contradições não só são admissíveis, como inevitáveis e ainda altamente desejáveis. Esta é uma doutrina hegeliana que deve destruir todo argumento e todo progresso.

Se, de fato, as contradições são inevitáveis e desejáveis, não há necessidade de eliminá-las, e assim o progresso deve chegar a um fim. (POPPER, 1974b, p. 46)

O fim do progresso da ciência não é o único resultado grave da dialética hegeliana. Popper identifica que a intenção de Hegel era o de operar livremente as contradições para que pudesse proteger a sua filosofia de todas as críticas que ela viesse a sofrer, exatamente como Hegel fizera com relação ao pensamento de Kant: a cada crítica que lhe fosse dirigida, Hegel poderia afirmar que ela representava a antítese de sua filosofia, e a partir daí poderia demonstrar como toda aquela antítese já estava presente na sua obra, a mais elevada síntese que existia. Como Popper, estamos convictos de que o verdadeiro objetivo do pensamento dialético de Hegel é o de gerar a dogmatização do seu próprio sistema filosófico:

Esta doutrina é, porém, apenas um dos principais dogmas do hegelianismo. A intenção de Hegel é operar livremente com todas as contradições. “Todas as coisas são em si mesmas contraditórias”, insiste ele, a fim de defender uma posição que não só significa o fim de toda ciência como o de todo argumento racional. E a razão pela qual ele deseja admitir contradições é a de desejar deter o argumento racional e, com isso, o progresso científico e intelectual. Tornando impossíveis a argumentação e a crítica, pretende ele colocar sua própria filosofia à prova de qualquer crítica, de modo a poder estabelecer-se como um *dogmatismo reforçado*, seguro de qualquer ataque, cume insuperável de todo desenvolvimento filosófico. (POPPER, 1974b, p. 46)

Iniciamos este tópico do segundo capítulo afirmando que é necessário entender de que maneira a doutrina heraclitiana da luta dos contrários foi utilizada por Hegel para compor o seu próprio sistema filosófico. Ocorre que para que Hegel pudesse argumentar que seu pensamento era a síntese mais elevada das etapas anteriores da filosofia o seu próprio sistema filosófico deveria necessariamente exibir um grande conjunto de categorias de filosofias passadas, amarradas no interior do seu próprio sistema. Em razão dessa necessidade, Hegel utilizou a doutrina heraclitiana da identidade dos opostos como uma espécie de agrupador de conceitos das filosofias dos pré-socráticos, de Platão e de Aristóteles, para que esses conceitos pudessem ser trabalhados como meros elementos do sistema filosófico hegeliano:

O segundo dos pilares do hegelianismo é a denominada *filosofia da identidade*. É ela, por sua vez, uma aplicação da dialética. [...] A ideia predominante, e ao mesmo tempo o elo entre a dialética de Hegel e sua filosofia da identidade, é a doutrina de Heráclito sobre a unidade dos opostos. [...] Esta doutrina heraclitiana da identidade dos opostos é aplicada a uma multidão de reminiscências das velhas filosofias, consequentemente “reduzidas a componentes” do próprio sistema de Hegel. Essência e Ideia, singular e plural, substância e acidente, forma e conteúdo, sujeito e objeto, ser e tornar-se, tudo e nada, mudança e repouso, efetividade e potencialidade, realidade e aparência, matéria e espírito, todos esses fantasmas do passado parecem povoar o cérebro do Grande Ditador, enquanto ele realiza sua dança com o balão, com seus pedantes e fictícios problemas de Deus e do Mundo. (POPPER, 1974b, p. 47)

Chegamos aqui já a um resultado interessante, porque observado dessa maneira *o sistema filosófico hegeliano não impressiona por ser considerado o maior e “mais completo” sistema filosófico já criado*. Na verdade, podemos mesmo chegar à conclusão — justíssima — de que era exatamente este tipo de aceitação que Hegel pretendia obter ao misturar de forma tão absurda todo o fruto do trabalho de outros tantos pensadores que o precederam e que foram muito mais talentosos que ele próprio. Para que possamos compreender *o tamanho do desserviço que Hegel prestou para a filosofia* não precisaremos estudar muito mais a sua *sopa* de conceitos filosóficos: vejamos, a título de exemplo, a transformação que sofreram as categorias de Platão e Kant ao serem manuseadas indiscriminadamente por Hegel:

[...] Platão, cujas Formas ou Ideias [...] são inteiramente diferentes das “ideias na mente”, dissera que somente as Ideias são reais e que as coisas percíveis são irrealis. Hegel adota, dessa doutrina, a equação *Ideal = Real*. Kant falou, em sua dialética, a respeito das “Ideias de Razão Pura”, usando a palavra “Ideia” no sentido de “ideias na mente”. Hegel, dessa doutrina, aceita serem as Ideias algo mental, ou espiritual, ou racional, que pode expressar-se pela equação *Ideia = Razão*. Combinadas, essas duas equações, ou antes equívocos, dão-nos *Real = Razão*. E isto permite a Hegel asseverar que tudo quanto é razoável deve ser real e tudo quanto é real deve ser razoável, sendo o desenvolvimento da realidade o mesmo da razão. (POPPER, 1974b, p. 47-48)

O suficiente já foi dito sobre a composição do *absurdo* sistema filosófico hegeliano. A seguir, discutiremos os aspectos de maior relevância para a compreensão da proximidade ou distância do pensamento de Marx em relação ao pensamento de Hegel.

#### **4.4. Razão dialética, movimento histórico e teleologia**

Já compreendemos até aqui que no sistema filosófico hegeliano a história é um processo durante o qual o espírito se constitui, sendo que todos os acontecimentos históricos acontecem por necessidade, para que o espírito possa ir se constituindo. Portanto, a realidade possui uma lógica interna, que é dialética e que governa os rumos dos acontecimentos. O que tentaremos demonstrar agora é de que forma a razão dialética aparece como uma espécie de justificativa teológica da tragédia histórica.

Em Hegel, somente o devir (vir-a-ser) é real. As coisas do “Mundo Sensível” *não são*, mas estão se metamorfoseando para que o espírito — que ainda não existe, mas necessariamente virá à existência — possa se constituir incessantemente. Portanto, o movimento histórico é indispensável e irrefreável. O que põe a história em movimento, em Hegel e também em Marx, é o trabalho do negativo: o conflito do negativo na essência com o afirmativo aparente das coisas e dos fatos do “Mundo Sensível” gera um conflito, que põe a história em movimento. Em outras palavras: como as coisas não são o que aparentam, mas

sim o próprio espírito em desenvolvimento, o que elas aparentam ser entra em conflito com sua essência — que é elo entre as suas determinações e o que elas *são potencialmente* — e é essa relação entre o positivo e o negativo da essência que gera o devir, dado que as coisas necessariamente têm de se modificar para que possam vir-a-ser, um dia, espírito. Sobre o devir do espírito e sobre o aspecto teleológico (Popper o chama *historicismo*) do pensamento de Hegel, escreve Ruy Fausto:

Com efeito, no início e ao longo da *Fenomenologia*, o espírito não é em sentido forte, e isto tanto para a consciência comum [...] como para a consciência filosófica, embora as duas ausências não tenham a mesma significação. No que se refere à consciência comum, não há nenhum problema — o espírito é pura e simplesmente ausente. A consciência comum só conhece as diferentes figuras do espírito, ela não sabe — ela só saberá no fim, quando não será mais consciência comum — que a sucessão delas constitui a (pré-) história do espírito. Mas também para a consciência filosófica, o espírito está, em certo sentido, ausente. Trata-se entretanto de uma ausência que é ao mesmo tempo presença, ou de uma presença-ausente. Com efeito, para a consciência filosófica, o espírito está “lá” (e isto distingue a perspectiva da consciência filosófica da perspectiva da consciência comum), mas o espírito só está “lá” enquanto *opinião* (“afirmação seca”, diz a introdução da obra) ou, se se quiser, enquanto *pressuposição*. É que a *Fenomenologia* não é uma história (filosófica) do espírito, mas uma história (filosófica) da *constituição* do espírito — uma pré-história do espírito, e devido a isso, o espírito *só será posto no final do processo*. Isto significa, segundo ponto, que até lá só são exprimíveis os *predicados* do espírito. (FAUSTO, 1987, p. 28)

Como dissemos no princípio, podemos perceber já aqui um resultado da razão dialética hegeliana: ela aparece como uma espécie de teologia justificadora da tragédia histórica, que busca justificar a existência do desprazer e da dor utilizando-se de reflexões filosóficas (algo muito semelhante ao que toda a filosofia medieval buscou alcançar). Para Hegel, dor e tragédia existem como resultado do desconhecimento do espírito por ele mesmo, e necessariamente devem acontecer para que o espírito possa seguir se autorreconhecendo mais e mais ao longo da história. A aparição do espírito encerraria o drama histórico, porque iria cessar a contradição, já que a essência se revelaria na forma. Assim, todo o sofrimento histórico necessariamente deve acontecer, dado que estes acontecimentos trágicos são necessários ao fim último da destruição da tragédia mesma, pela aparição do espírito — certamente, uma fórmula bastante semelhante à fórmula cristã.

É exatamente isto o que chamamos de *princípio teleológico*: a ideia de que a história possui uma finalidade que vai necessariamente acontecer, algo como um destino do qual não poderemos escapar, que ao mesmo tempo em que justifica a dor e a tragédia da existência ensina que toda essa tragédia histórica possui o fim último de abolir a existência da dor. Na citação a seguir, Hegel escreve sobre o que acreditava ser o significado e a finalidade da história:



De fato, à primeira vista, a história parece ser uma sucessão de fenômenos contingentes, isolados, e que só do tempo recebem o nexos que os prende. Todavia, já na história política não nos contentamos com esta maneira de ver: compreendemos, **ou pelo menos pressentimos, uma conexão necessária** que marca, a cada um dos fatos, a sua posição especial e a relação com uma **finalidade**, e com isso lhes marca também um **significado**. Tudo, na história, tem significado só pela sua relação com algum fato geral e em virtude da sua ligação com ele; descobrir este fato geral chama-se compreender o seu significado. (HEGEL, 1974, p. 330) [grifo nosso]

Na citação acima, a expressão “ou pelo menos pressentimos” deixa explícito o caráter racionalista do pensamento de Hegel, que se utiliza da “intuição” para produzir conhecimento. A *conexão necessária* entre os fatos da história, para Hegel, é exatamente a essência, que é outro axioma obtido através da “intuição”. A ideia de finalidade, objeto de estudo da teleologia, também aparece em Hegel como um axioma de seu pensamento, já que para ele o espírito é o nexos entre todos os fatos da história e o objetivo da história deveria ser o de permitir que o espírito se autorreconhecesse:

Do conceito do âmbito e da finalidade, como resulta destes primeiros pontos de vista, importará passar à consideração de um terceiro ponto, isto é, **ao exame geral e à divisão do curso da história da filosofia em momentos necessários**. Esta divisão permitirá mostrar essa história como **um todo orgânico em via de progresso, como um nexos racional**. *Só deste modo alcançará a dignidade de ciência*. (HEGEL, 1974, p. 330-331) [grifo nosso]

Vemos como, além de se utilizar da intuição para elaborar os princípios axiomáticos de seu pensamento, Hegel acreditava que somente sendo concebido desta maneira é que o pensamento poderia ser considerado científico — no tópico anterior, já demonstramos bem a razão disso. Na sequência deste mesmo texto de Hegel, ele próprio admite que “A religião e as ideias nela e acerca dela expressas, especialmente sob forma de mitologia, apresentam-se, pelo seu conteúdo, tão aparentadas com a filosofia, que os confins de uma e de outra se confundem” (HEGEL, 1974, p. 330). Ocorre que muito dos desejos da filosofia medieval foram satisfeitos pela filosofia hegeliana, e isso no auge da modernidade. Mas o que nos interessa verdadeiramente aqui é que: da mesma forma que a categoria espírito *representa o axioma concebido através da “intuição” de Hegel*, o autorreconhecimento do espírito *representa o aspecto teleológico* do sistema filosófico hegeliano — ou, para falar psicologicamente, o autorreconhecimento do espírito significa o desejo mais íntimo de Hegel com relação à finalidade da existência (e nossos desejos definitivamente nada têm a ver com a cientificidade de nossas obras).

Tudo o que se disse no tópico atual e no tópico anterior diz respeito ao *charlatanismo teórico, filosófico e científico* de Hegel. Realizado isto, evitaremos tecer mais

algumas palavras amigáveis sobre o seu *charlatanismo político*. No entanto, é possível encontrar nas obras de Karl Popper muitas evidências da ligação entre a filosofia de Hegel e o governo absolutista de Frederico Guilherme III, rei da Prússia. Aqui, optamos por não sobrecarregar o texto com um debate que foge (um pouco) dos limites da nossa discussão. Não devemos, no entanto, permitir que aquele conjunto de evidências passe despercebido, já que o pensamento de Hegel ainda exerce gigantesca influência sobre os pensadores das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas. “Quem poderia resistir a mencionar [...] o fato de que os filósofos marxistas, sempre prontos a indicar quanto a teoria de um opositor é afetada pelos seus interesses de classe, habitualmente deixam de aplicar esse método a Hegel?” (POPPER, 1974b, p. 41-42). Diferentemente do que em geral fazem os marxistas, que “Em vez de denunciá-lo como um apologista do absolutismo prussiano, lastimam que a obra do criador da dialética e especialmente as suas obras sobre lógica não sejam mais largamente lidas [...]” (POPPER, 1974b, p. 41-42), desejamos demonstrar a ligação entre o pensamento de Hegel e os interesses de Frederico Guilherme III. Por essa razão, consta no apêndice deste trabalho uma coletânea de citações de Popper, a qual seria interessante o leitor consultar antes de dar seguimento à leitura do nosso texto.

Concluimos, junto ao término desse capítulo, a genealogia do materialismo histórico dialético. No capítulo seguinte passaremos propriamente à revisão metodológica do pensamento de Marx, o verdadeiro núcleo do nosso trabalho.

## 5. O ANDARILHO À PROCURA DE HIPERBÓREA<sup>4</sup>

*“A propósito da função histórica cumprida pela concepção fatalista da Filosofia da Práxis podia fazer-se um elogio fúnebre de si mesma, reivindicando a sua utilidade para um determinado período histórico, mas precisamente por isso sustentando a necessidade de a enterrar com todas as devidas honras.”*

Antonio Gramsci

Dissemos na introdução que as leituras anti-dialéticas, bem como as leituras dialéticas vulgares, têm se recusado a efetuar uma leitura hegeliana de Marx. Ao contrário dessas leituras, pensamos que não se pode compreender bem o método de Marx se não compreendermos o pensamento de Hegel: a dialética marxista deve muito à dialética deste último, ainda que existam diferenças marcantes entre ambas. Além disso, Marx não teorizou sobre o método materialista histórico dialético. Após tomar conhecimento da filosofia de Feuerbach, Marx buscou aproximar o sistema filosófico hegeliano da cosmovisão materialista da existência: efetuou uma crítica da Filosofia de Hegel (na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) e escreveu que o método dialético hegeliano estava de “cabeça para baixo”, tratando em seguida de colocá-lo “de cabeça para cima”. Com essa crítica, aproximou a dialética da cosmovisão materialista da existência e passou a utilizar o método dialético para compreender a Economia Política. Este trecho do prefácio da segunda edição alemã d’*O Capital* é um dos poucos trechos no qual Marx trata sobre a dialética:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia — é o criador do real, e o real é apenas a sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o real transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. (MARX, 2011, p. 28)

No mesmo texto, prossegue Marx:

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, a quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de *O Capital* [...] Confessei-me [...] abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética pelas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira

---

<sup>4</sup> A analogia, aqui, se estabelece entre a Hiperbórea e o Socialismo, que para Marx significava a emergência da verdadeira riqueza, da verdadeira liberdade, da verdadeira propriedade e da verdadeira sociedade humana. Para Marx, os desejos, os anseios e — acima de tudo — as promessas da filosofia clássica, inclusive a promessa de Hegel, ou seja, a de humanização plena — ou o fim da alienação do espírito (no caso de Marx, o fim da alienação do homem) — só seriam realizáveis através de uma força social, o proletariado. Somente a classe sobre a qual pesava a condição mais animalésca da sociedade burguesa é que poderia gerar — sob a forma mais radical possível, a revolução — um mundo e uma humanidade com as características semânticas que a filosofia clássica prometera, ou seja, um mundo no qual a emancipação e plenitude humanas seriam possíveis. Hiperbórea, pois.

ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2011, p. 28)

Estamos plenamente convencidos de que os escritos de Marx se tornam menos abstratos e mais inteligíveis (e a leitura se torna mais rigorosa) através da sua interpretação “hegeliana”, como propõe Ruy Fausto. Como exemplo, podemos ver como Marx “joga” constantemente com as categorias que compõe o sistema filosófico de Hegel na citação a seguir:

A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia **sublimar** a situação existente. Mas, na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, **porque sua concepção do existente**, afirmando-o, **encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir**; porque, enfim, por nada se deixa impor; e é, na sua essência, crítica e revolucionária. (MARX, 2011, p. 29) [grifo nosso]

Além de servir como exemplo para demonstrar que nosso expediente genealógico permite compreender Marx com muito mais profundidade, a citação acima é interessantíssima por demonstrar que diferentemente de Hegel, que utilizou a dialética como arma propagandística dos interesses conservadores do Estado Prussiano de Frederico Guilherme III, Marx considerava que a dialética possui um grande poder revolucionário. Se para Hegel a dialética demonstrava que o Estado Prussiano de sua contemporaneidade era o mais elevado a já ter existido — porque era a síntese mais elevada de todos os outros Estados que existiram antes dele —, para Marx essa era a comprovação de que o capitalismo necessariamente iria ser superado por outro modo de produção mais elevado, dado que o sistema econômico da burguesia podia ser compreendido como uma tese que já possuía em seu interior a sua antítese, o proletariado.

### 5.1. Marx em analogia à Hegel

Ao longo do terceiro capítulo buscamos demonstrar que a categoria metafísica mais fundamental do pensamento de Hegel é o “espírito”. A centralidade dessa categoria pode ser demonstrada dizendo-se que se buscarmos retirá-la do sistema filosófico hegeliano todo o movimento histórico deixa de possuir uma razão e, dessa forma, todo o sistema desmorona. Marx buscou aproximar a dialética de Hegel à cosmovisão materialista da existência de Feurbach, já o dissemos diversas vezes. Todavia, para que a dialética não se dissolva enquanto método, *não se pode simplesmente lhe retirar o “espírito”, porque é essa categoria que explica todo o fluxo do devir*. Para não destruir a dialética enquanto método, portanto,

deve-se substituir essa categoria por outra. Marx bem o sabia; operou uma modificação fundamental na dialética de Hegel: substituiu o elemento metafísico “espírito” pela categoria material “homem”. Isto é o que significa “descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2011, p. 28) ou mesmo “pô-la de cabeça para cima” (MARX, 2011, p. 28): passar a utilizá-la para compreender as “formas gerais de movimento” (MARX, 2011, p. 28) da história humana, deixando de utilizá-la para compreender as formas gerais de movimento do espírito.

Vê-se que em Marx a história acontece em razão da constituição do *homem*: o devir histórico é o vir-a-ser de um homem que, de fato, ainda *não é*, mas necessariamente *virá a ser*. Ao se permanecer afirmando que a história possui uma razão dialética que guia os acontecimentos históricos, modificando apenas *a causa e a razão do devir*, o aspecto teleológico da dialética é mantido. Para demonstrar a amplitude da proximidade do aspecto teleológico do pensamento de Marx do de Hegel, vejamos o que escreve Ruy Fausto:

Para pensar o que representa em termos lógicos a ideia de um devir do homem (do homem-sujeito) em Marx — de um homem-sujeito que vem à existência mas que ainda não existe — é necessário se referir à Hegel e particularmente à Fenomenologia do Espírito. Com efeito, a situação do “homem” no esquema marxista da história (no dos *Grundrisse*, pelo menos) é análoga à situação do espírito na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Trata-se de uma comparação antiga, mas que é raramente interpretada de um modo rigoroso, e o caráter superficial das interpretações correntes é uma das razões da recusa recente de toda leitura de Marx a partir de Hegel. (FAUSTO, 1987a, p. 27)

No esquema marxista da história d’*O Capital* e dos *Grundrisse* o “homem” (ou a “sociedade humana”) só iria “emergir em existência” a partir do advento do socialismo. Todo o período da (pré)história da humanidade — todo o processo histórico que precede o surgimento do socialismo — deveria ser compreendido como a “pré-história” do homem, durante a qual só se poderia explicar o “homem” (ou a “sociedade humana”) através das suas formas fenomênicas. Vê-se que a condição do “homem” no esquema marxista da história é análoga à condição do “espírito” no esquema hegeliano: ambos seriam constituídos ao longo da história; o fluxo do devir seria sempre repostado pela contradição entre as suas formas fenomênicas e o seu conceito; e somente ao final do processo histórico eles seriam postos na história, e toda a contradição entre sua forma e seu conceito cessaria, dado que eles já teriam “emergido em existência”. Fausto escreve sobre a condição análoga dessas categorias:

Vejamos em que sentido preciso se poderia dizer que o “homem” em Marx ocupa uma posição análoga à do espírito na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Do

mesmo modo que no esquema marxista da história, o homem só vem no final do que Marx denomina [...] “pré-história da sociedade humana”, — o espírito só se apresenta *enquanto espírito* no final da *Fenomenologia*. [...] É que a *Fenomenologia* não é uma história (filosófica) do espírito, mas uma história (filosófica) da *constituição* do espírito — uma *pré-história* do espírito, e devido a isso, o *espírito só será posto no final do processo*. (FAUSTO, 1987a, p. 27-28)

Chegamos já a um resultado interessantíssimo: da mesma maneira que a *Fenomenologia do Espírito* pode ser lida como uma *história filosófica da constituição do espírito*, *O Capital* “pode ser lido” como uma *história filosófica da constituição do homem* (ou, como veremos, da constituição da “riqueza”, da “liberdade” e da “propriedade”). “Pode ser lido”, entre aspas, porque o Sujeito *d’O Capital* é o próprio capital, e não o homem: como essa obra teoriza sobre a base do nível histórico do modo de produção capitalista, o “homem” é apresentado ao nível da sua pré-história e sempre apresentado pelas suas formas concretas de existência (proletário e capitalista), enquanto que o Capital é apresentado por ele mesmo, na condição de um verdadeiro Sujeito.

No esquema marxista da história não é somente o “homem” que será posto quando ocorrer a passagem da “pré-história” à “história”: o mesmo ocorrerá para outras noções, como *riqueza*, *liberdade* e mesmo *propriedade*. A relação entre essas noções será discutida mais a diante. Por hora, nos fixemos nesses resultados:

No esquema da história que se encontra nos *Grundrisse*, a passagem da “pré-história” à “história” não representa somente o surgimento do homem (sujeito), não concerne somente ao conceito de “homem”. Tal movimento representa também o surgimento da *riqueza* (da verdadeira riqueza), da *liberdade* (da verdadeira liberdade) e, por estranho que pareça, da verdadeira “*propriedade*” (ou da “propriedade individual”) no sentido em que a noção é empregada em *O Capital*, quando Marx escreve: “Ela (a negação da propriedade capitalista, isto é, o socialismo) restabelece não a propriedade privada, mas sem dúvida a *propriedade individual*, fundada nas aquisições da era capitalista (...)”. (FAUSTO, 1987a, p. 37-38)

Logo no princípio da obra *O Capital* Marx escreve uma frase de difícil compreensão: “A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’ [...]” (MARX, 2011, p. 57). Se isolarmos apenas a afirmação genérica que se faz aí, ou seja, “a riqueza [...] é [...] mercadoria”, ela pode ser compreendida como um *juízo de reflexão*. Quando se afirma que “a riqueza é mercadoria”, “mercadoria” aparece como um *predicado*, e somente por ela o *sujeito pressuposto* “riqueza” pode ser explicado. Assim, a “mercadoria” representa somente uma *forma aparente e fetichista da riqueza*; a riqueza capitalista que aparece na forma de mercadoria é contraditória,

dado que ela é, ao mesmo tempo, riqueza e não-riqueza (“riqueza” é *sujeito pressuposto* e “mercadoria” é o *predicado*). O mesmo ocorre com as noções de liberdade e propriedade: no capitalismo o conceito “liberdade” aparece na forma de “liberdade burguesa” (“liberdade” é *sujeito pressuposto* e “liberdade burguesa” é o *predicado*) e o conceito “propriedade” aparece na forma de “propriedade privada capitalista” (“propriedade” é *sujeito pressuposto* e “privada” ou “capitalista” — ou “privada capitalista” — é o *predicado*). Para melhor compreender as relações complexas entre *sujeitos* e *predicados* no interior do discurso dialético (marxista) teremos de nos ater um pouco à questão dos *juízos dialéticos*. Antes de chegarmos lá, no entanto, devemos fazer algumas considerações a respeito do rigor histórico dos discursos de *O Capital* e dos *Grundrisse*.

## 5.2. O rigor histórico do discurso dialético de Marx

Se pensarmos a história como um processo de constituição de um objeto de pesquisa qualquer, como é o caso do pensamento de Hegel e também do de Marx, isso implicará na necessidade de utilizarmos duas categorias distintas para pensar a periodização histórica: *História* e *Pré-história*. Ocorre que se o objeto de estudo surge em um momento determinado do processo histórico e é fruto de transformações que ocorreram em momentos históricos anteriores ao seu surgimento, sempre que tratarmos do período histórico anterior ao surgimento do nosso objeto e posterior ao surgimento das formas pretéritas do nosso objeto *estaremos trabalhando ao nível da pré-história de nosso objeto*. A questão aqui é que a periodização da história depende de um ponto referencial em específico, que neste caso é o momento do surgimento do objeto de pesquisa.

Apesar de termos pensado o “homem” de Marx em analogia ao “espírito” de Hegel (no tópico anterior), a questão da utilização da categoria “pré-história” nada tem a ver com uma concepção metafísica da história. Em alguns casos, quando se teoriza utilizando como ferramenta a própria história, surge a *necessidade teórica* (ou *exigência do discurso científico*) de utilizar a categoria “pré-história”; nesses casos essa exigência é inerente ao próprio discurso teórico e a não utilização dessa categoria compromete o rigor científico. Essa necessidade ocorre tanto com o pensamento dialético quanto com algumas ciências modernas que não utilizam a dialética como método: no caso da noção de “pré-história” como definida pela paleontologia, pela arqueologia e pela antropologia, por exemplo, seu significado rigoroso é o de que o homem possuía características distintas no “período pré-histórico” das que possui no período chamado “história”. Em razão disso, a “Pré-história” representa o

*período no interior da qual ocorre o processo de gênese do homem* (como o conhecemos após o surgimento da escrita). Note-se que a questão aqui não é a de defender que a finalidade da história é o surgimento do homem (como o conhecemos após o surgimento da escrita), como se a história houvesse um sentido, significado, caminho ou meta. A ideia é a seguinte: se o objetivo que essas ciências estabelecem para si é analisar a gênese do homem (como o conhecemos após o surgimento da escrita), como o surgimento histórico desse objeto de pesquisa ocorre durante um período restrito do processo histórico, *o período anterior ao aparecimento desse objeto de pesquisa representa a pré-história desse mesmo objeto de pesquisa.*

No prefácio de *O Capital*, tratando sobre o modo de produção capitalista, Marx afirma que “Com esta formação social se encerra [...] a pré-história da sociedade humana” (MARX, 1859, p. 3). Podemos compreender a tal “*pré-história da sociedade humana*” de Marx de forma análoga à ideia de Pré-história como compreendida pela paleontologia, pela arqueologia e pela antropologia. Marx pretende que todo o período histórico de existência da humanidade que ocorre antes do (futuro) aparecimento do socialismo seja considerado a pré-história do homem *porque o que compreende por “sociedade humana” possui um conteúdo semântico que difere completamente do conteúdo semântico que as evidências históricas permitem compreender, até o presente, por “sociedade humana”*. Queremos dizer que se consideramos que um determinado objeto não surge simplesmente, mas que seu surgimento é resultado de um processo histórico na qual ocorre a sua gênese e, portanto, o precede, sempre que tratarmos de nosso objeto em um nível histórico anterior ao seu surgimento histórico necessariamente teremos de incluir no texto a categoria “pré-história” se não quisermos perder o rigor do discurso científico. Se considerarmos, por exemplo, que a gênese do capitalismo ocorreu durante o modo de produção feudal, seremos compelidos a afirmar que *a história das sociedades nas quais reinava o modo de produção feudal constitui a pré-história do Capitalismo.*

Agora que tratamos da noção de *pré-história* podemos avançar no debate em torno de duas categorias imprescindíveis à manutenção do rigor do discurso dialético: *posição* e *pressuposição*. Essas categorias remetem ao processo histórico visto a partir de um ponto referencial em específico, que é o aparecimento histórico de um objeto de pesquisa qualquer. No caso de Marx, pelo menos nos textos de *O Capital* e dos *Grundrisse*, o ponto de referência é o socialismo, no qual ocorreria o surgimento do homem (e também da riqueza, da liberdade e da propriedade, como se viu anteriormente). É por essa razão que sempre que a categoria



“homem” (ou as categorias “riqueza”, “liberdade” e “propriedade”) aparecer nos textos dessas duas obras em um nível histórico anterior ao que precede o advento do socialismo ela aparecerá enquanto *categoria pressuposta*. Isso significa que estaremos lidando com uma forma fenomênica de um conceito pressuposto, da mesma forma que, em Hegel, as categorias *sentimento de si*, *consciência de si* e *consciência filosófica* representam formas fenomênicas do conceito pressuposto *espírito*, que só será posto ao final do processo. Se se preferir, pode-se dizer que o “homem”, enquanto conceito pressuposto (portanto, no nível histórico da sua pré-história) *existe em potência, embora ainda não exista em ato*.

O tratamento teórico que a categoria “capital” recebe nos discursos de *O Capital* e dos *Grundrisse* é diferente do tratamento teórico que recebe a noção “homem” (e as outras noções do mesmo nível). Como o nível histórico da qual trata o discurso teórico dessas obras é aquele que pode ser compreendido no interior dos limites do aparecimento e do desaparecimento (eventual) do próprio capitalismo, a categoria “capital” aparecerá no discurso sempre enquanto *categoria posta*. Na verdade, o “capital” é o próprio sujeito de que tratam essas obras, e isso por si só já demonstra que se trata de uma noção posta.

### 5.3. Teoria do Juízo

Um dos grandes problemas dos quais padece tanto a tentativa de compreensão quanto a tentativa de crítica do pensamento de Marx é a má compreensão da dialética. Por essa razão, no capítulo anterior discutimos a relação entre os metaparadigmas lógico e dialético, e tudo aquilo será imprescindível para que se compreenda com profundidade tudo o que se discutirá a partir de agora. Ocorre que boa parte dos críticos do marxismo tende a atacar o discurso dialético como absurdo ilógico, do qual nenhuma ideia inteligível pode ser apreendida. Veremos que, ao contrário do que afirmam os críticos do pensamento dialético, o discurso das obras de maturidade de Marx possui sim um conteúdo semântico muito preciso, e que o sistema teórico de Marx possui rigor científico. Na verdade, a ausência de rigor está em se tentar “clarear” um discurso cuja determinação não é o “clareamento”.

Voltemos agora para os resultados aos quais havíamos chegado ao fim do tópico 4.1. Lá, havíamos identificado que “No esquema da história que se encontra nos *Grundrisse*, a passagem da ‘pré-história’ à ‘história’ não representa somente o surgimento do homem [...]. Tal movimento representa também o surgimento da *riqueza* [...], da *liberdade* [...] e [...] da ‘*propriedade*’ [...]” (FAUSTO, 1987a, p. 37-38). Havíamos mencionado também que logo no princípio da obra *O Capital* Marx escreveu uma frase de difícil compreensão, cuja forma

genérica é “a riqueza é mercadoria”. O que ocorre nesse caso é que este juízo exprime a relação entre uma noção pressuposta e um predicado posto. As noções que indicamos como sendo noções do mesmo nível histórico da noção “homem”, isto é, “liberdade”, “propriedade” e “riqueza”, constituem o *conjunto das pressuposições* das obras *Grundrisse* e *O Capital*. Segundo Fausto,

[...] As noções de “homem”, de “riqueza”, de “liberdade” e de “propriedade” [...] representam assim o conjunto das *pressuposições*, ou pelo menos as mais importantes delas, por meio das quais se significa, como indicamos, que o conjunto da história pode ser pensado como constituindo a “pré-história” do homem, mas igualmente a “pré-história” da riqueza (da verdadeira riqueza), a “pré-história” da liberdade (da verdadeira liberdade), a “pré-história” da propriedade (da verdadeira propriedade), “ou da “propriedade individual” [...]). E, no plano lógico, isto significa que todos os juízos sobre a “pré-história” cujo sujeito, em sentido gramatical, é o homem, a riqueza, a liberdade e a “propriedade” (o homem é..., a riqueza é..., a liberdade é..., a “propriedade” é...) são juízos de reflexão, nos quais o sujeito passa “no” predicado. (FAUSTO, 1987a, p. 37-38)

Vemos aí aparecer a ideia de “juízo de reflexão”. A ideia de “juízo”, aqui, é semelhante àquela como discutimos no capítulo dois, quando tratando sobre o pensamento aristotélico: *juízo* é a ferramenta lógica que estabelece uma relação entre dois conceitos, o *sujeito* e o *predicado*. A diferença entre um juízo lógico como aquele empregado por Aristóteles como forma de comprovar a verdade e um juízo dialético está exatamente no tipo de relação que se estabelece entre sujeito e predicado: no caso de um juízo dialético como “a riqueza é mercadoria”, a relação que se estabelece entre a “riqueza” e a “mercadoria” é uma relação propriamente dialética, já que ambos os conceitos se negam mutuamente (*Aufhebung*). No discurso de Marx, no entanto, existem diferentes tipos de relação entre sujeitos e predicados, de modo que a compreensão dos juízos dialéticos desse discurso apresenta uma dificuldade realmente grande. Todas essas dificuldades foram superadas por Fausto através da introdução de quatro tipos distintos de juízos dialéticos, ato que realizou nos tomos I e II de sua obra *Marx: Lógica e Política*. Por “juízos dialéticos” compreendemos *aquela relação que se estabelece entre o Sujeito e o Predicado*, de maneira idêntica a um juízo aristotélico, com a diferença fundamental de que *a relação que se irá estabelecer entre esses conceitos será uma relação do tipo dialético, e não uma relação do tipo lógico*. Os quatro tipos de juízo dialético são o Juízo de Reflexão, o Juízo de Inerência, o Juízo do Sujeito e o Juízo do Devir. A boa compreensão das diferenças entre esses quatro tipos distintos de juízos é fundamental para que se possa compreender bem o conteúdo das obras de Marx, principalmente as obras da fase de maturidade do autor.

### 5.3.1. Juízo de Reflexão

Um *juízo de reflexão* é um juízo que relaciona um *sujeito pressuposto* aos *predicados postos que lhe correspondem*. A forma mais básica e genérica da primeira afirmação d'O Capital, ou seja, “a riqueza é mercadoria”, é propriamente um juízo de reflexão. Este tipo de juízo dialético, que é também o de mais fácil compreensão, é um juízo que relaciona *um sujeito em potência* a um *predicado em ato no interior de uma gênese*, exatamente porque o predicado é *uma forma posta* do *sujeito pressuposto*. Ao mesmo tempo em que o predicado afirma o sujeito — dado que a posição da forma é fundamental para que o sujeito possa seguir se constituindo (a posição da forma evidencia que o sujeito existe em potência) — o predicado também o nega, por evidenciar que esse sujeito não existe em ato. Este é o tipo de juízo que discutimos no tópico 4.2 e que garante o rigor histórico do discurso de Marx sempre que o texto trata sobre sujeitos ao nível de suas pré-histórias. Ruy Fausto, em uma nota de rodapé do tomo II da obra já citada, define o que chamou de juízo de reflexão:

Um juízo de reflexão no sentido que demos ao termo é um juízo que liga um sujeito ainda não constituído aos predicados que esse pré-sujeito tem durante a gênese que lhe corresponde. [...] Se considerarmos o que se chama de história só como a pré-história do homem, o juízo “o homem é o escravo”, (ou “o homem é o proletário” ou “o homem é o capitalista”) é um juízo de reflexão. Também, para dar um exemplo biológico, durante o processo de constituição anterior ao nascimento, o juízo “o homem (a criança) é o embrião”. (FAUSTO, 1987b, p. 20)

A interpretação lógica, que Fausto chama de “a lógica do entendimento”, falha ao compreender o sentido rigoroso do texto exatamente porque para a lógica um mesmo conceito não pode ser explicado por diferentes predicados. Em termos lógicos, “o homem” não pode ser, ao mesmo tempo, o capitalista e o proletário; no entanto, em termos dialéticos, essa relação não só é aceitável, como é também rigorosa.

Segundo Fausto, “[...] nos *Grundrisse* [...] a história aparece dividida em três grandes momentos: o pré-capitalismo (considerado em bloco ou “representado” pela Antiguidade Clássica), o capitalismo e o socialismo” (FAUSTO, 1987b, p. 43). No socialismo, como o homem (e as noções do mesmo nível) estaria posto, não haveria mais reflexão do sujeito no predicado e nem a negação do sujeito pelo predicado. De qualquer forma, necessitamos encontrar a distinção entre os juízos de reflexão que tem como objeto o pré-capitalismo daqueles cujo objeto é o capitalismo. “Se se quiser, trata-se de demonstrar a diferença — se há diferença — entre um juízo como ‘o homem é o grego’ ou ‘o homem é o cidadão romano’, e um juízo como ‘o homem é o operário’ ou ‘o homem é o capitalista’” (FAUSTO, 1987b, p. 43-44), o que significa “projetar sobre o plano do juízo — isto é, de

pensar como expresso no movimento do juízo — a diferença real, estabelecida no plano geral do conteúdo, entre o pré-capitalismo e o capitalismo” (FAUSTO, 1987b, p. 43-44). Pensar essa distinção é necessária porque os *Grundrisse*

[...] distinguem o pré-capitalismo do capitalismo a partir do fato de que no primeiro a finalidade da produção é o valor de uso ou a satisfação dos indivíduos, enquanto no segundo a finalidade é a valorização do valor. Ora, projetada sobre o problema da função dos agentes, o qual por sua vez nos remete à problemática do juízo, a distinção equivale aparentemente a afirmar que no pré-capitalismo (onde a finalidade é o valor de uso e portanto a satisfação dos agentes) os agentes são *sujeitos*; enquanto no capitalismo, onde, pelo contrário, a valorização do valor é a finalidade, os agentes são apenas *suportes*. [...] [Entretanto,] examinando bem, se vê que tanto para o pré-capitalismo como para o capitalismo o “homem” é, sem dúvida, uma pressuposição, embora não o seja do mesmo “modo”. [...] como a finalidade da produção nas economias pré-capitalistas é a reprodução dos indivíduos e não a riqueza (objetiva, abstrata) pela riqueza, nelas os indivíduos são *satisfeitos*, o que permite estabelecer uma relação entre o pré-capitalismo e o socialismo; mas se trata de uma satisfação no interior de um círculo *limitado*. Ao passo que no capitalismo temos a situação inversa: como a finalidade da produção capitalista não é a satisfação dos indivíduos mas a riqueza (objetiva, abstrata) pela riqueza, no capitalismo o indivíduo permanece insatisfeito. E, entretanto, o princípio do capitalismo é o do desenvolvimento *infinito*, da derrubada de todas as barreiras e de toda limitação; o que, por sua vez, permite aproximar o capitalismo do socialismo. Assim, pré-capitalismo e socialismo respondem cada um deles a uma das exigências do socialismo — a satisfação do indivíduo ou o desenvolvimento infinito, mas *sacrificando* a outra. (FAUSTO, 1987b, p. 44-45)

Vemos aí que existe uma diferença fundamental entre juízos de reflexão que possuem como objeto diferentes níveis da história. Em um juízo de reflexão cujo objeto é o do pré-capitalismo, a negação do sujeito que lhe impõe o predicado só existe em razão da limitação desse predicado. No capitalismo, no entanto, a negação do sujeito pelo predicado não ocorre em razão de limitação alguma, mas sim pela intersetivação do sujeito que lhe impõe o predicado infinito. Dessa forma:

[...] fixando-nos nos juízos de reflexão que têm como objeto o pré-capitalismo e o capitalismo, obteremos os seguintes resultados: se digo “o homem é o grego” [...] o sujeito passa “no” predicado, o predicado nega o sujeito, mas isto apenas porque o predicado só satisfaz ao sujeito de um modo limitado. O predicado “grego” [...] nega o sujeito “homem” não porque “grego” [...] é um não-sujeito no sentido em que “operário” e “capitalista” são não-sujeitos, mas porque este predicado, como os outros predicados análogos, encerra o sujeito “homem” numa determinação limitada. A negação só está, aqui, na *limitação*. Mas não é assim nos juízos “o homem é o operário”, “o homem é o capitalista” [...]. Nesse caso, a negação do sujeito pelo predicado não provém de forma alguma da limitação dos predicados. O operário, o capitalista, a liberdade burguesa, a riqueza no sentido capitalista, a propriedade privada capitalista não são a rigor expressões limitadas dos “seus” sujeitos. O princípio infinito está lá, em todas essas expressões. O predicado satisfaz sem dúvida à infinidade do sujeito — ou não a afeta — e desse ponto de vista não haveria mais negação. Mas ele só a satisfaz de forma negativa. O sujeito não encontra uma forma limitada (mas de certo modo positiva, ou negativa só enquanto limitada), mas encontra um infinito negativo. *A negação não é limitação do infinito, mas realização negativa do infinito enquanto infinito*. O que significa: para o capitalismo, os predicados dos sujeitos (pressupostos) “homem”, “riqueza”,

“liberdade”, “propriedade”, *conservando* o princípio infinito, exprimem propriamente uma interversão (*renversement*) na negação deles, uma interversão em seus contrários. Aqui, rigorosamente, o homem é não-homem, a liberdade é não-liberdade, a riqueza é não-riqueza, a propriedade é não-propriedade. O predicado exprime a negação do sujeito: a relação entre sujeito e predicado é uma relação contraditória. (FAUSTO, 1987b, p. 45-46)

O juízo de reflexão é provavelmente o de mais fácil compreensão. Retornaremos a ele, a título de comparação, na análise dos outros tipos de juízos dialéticos.

### 5.3.2. Juízo do Sujeito

Um *juízo do sujeito* é um juízo que relaciona um *sujeito posto* aos *predicados postos que lhe correspondem*. O fundamental para a compreensão desse juízo é entender que o tipo de sujeito do qual estamos tratando nesse caso é de um *sujeito dinâmico*, um *sujeito-processo*. A relação que o juízo do sujeito estabelece entre o sujeito posto e o predicado posto é uma relação de *constituição do sujeito*, e não de negação do sujeito, como ocorre no juízo de reflexão. No caso do juízo do sujeito os predicados não negam o sujeito de maneira nenhuma, e sim o constituem enquanto sujeito *em razão da negação que um predicado efetua do outro*. Ocorre que a negação se estabelece entre diferentes predicados de diferentes juízos, ao invés de se estabelecer no interior de um único juízo. Na prática, é como se o predicado de um juízo como “O capital é dinheiro” negasse o predicado de um juízo como “O capital é mercadoria”. Como o capital é um sujeito posto no discurso de *O Capital*, e o conteúdo do discurso demonstra que o capital é um processo incessante de valorização do valor, o próprio capital só pode se constituir enquanto sujeito em razão da negação entre os predicados “dinheiro” e “mercadoria”.

O juízo do sujeito demonstra toda a genialidade de Marx, que soube demonstrar no próprio modo de apresentação do texto d’*O Capital* o que o próprio conteúdo semântico desses escritos estava demonstrando: que o capital é um sujeito fluido, e que somente na fluidez do capital é que se pode compreendê-lo. Em *O Capital* Marx escreve que o capital assume diferentes formas ao longo do processo produtivo somente porque é através desse incessante metamorfosear-se em diferentes formas que o capital pode valorizar a si mesmo. Portanto, o capital assume as determinações de uma determinada forma porque somente dessa maneira ele poderá seguir se convertendo em formas diversas até que se transforme em um montante de capital maior do que ele próprio era no início do processo produtivo.

Outra maneira de demonstrar o quanto a própria forma de apresentação textual do conteúdo da obra *O Capital* é amarrada com o sentido que o próprio texto quer comunicar é

discutir o conceito de “crise do processo de produção capitalista” em Marx. Em *O Capital*, o próprio conceito de “crise” da produção capitalista aparece como a diminuição da fluidez do capital, que tende a ficar engessado em formas que não lhe são convenientes quando cessa a fluidez de todo o sistema produtivo. Da mesma forma, o próprio sistema de crédito surge e se complexifica porque é do interesse do capitalista reter a menor quantidade de capital possível na forma dinheiro em razão de suas necessidades relacionadas à gestão do fluxo de caixa, dado que quanto menor for a quantidade de capital engessada na forma dinheiro, maior será a quantidade de capital livre para se metamorfosear ao longo do processo produtivo. Na ausência da possibilidade de prosseguir se metamorfoseando, toda e qualquer determinação das formas engessa o sujeito-processo de maneira a negá-lo enquanto sujeito-processo e de maneira a afirmá-lo enquanto forma. O fim da fluidez destrói um sujeito fluido e põe as formas engessadas e suas determinações. *O sujeito do qual trata o juízo do sujeito é tão dinâmico que ele na verdade jamais se põe de uma vez por todas enquanto sujeito, mas permanece sendo posto incessantemente pela negação mútua dos seus predicados. É por essa razão que o juízo do sujeito estabelece uma relação interproposicional, ou seja, entre diferentes proposições, para que se perceba que o sujeito-processo só pode se constituir como sujeito posto enquanto os predicados que lhe correspondem permanecem se negando mutuamente.* A respeito disso tudo, Fausto diz que

Chamamos de “juízo do sujeito” um juízo em que o sujeito *só é posto pelo movimento de negação dos predicados*, e em que estes são (não se tornarão) a forma de manifestação do sujeito, que é um sujeito-processo. Exemplo disso é o juízo “o capital é dinheiro” ou “o capital é mercadoria”. O sujeito “capital” é posto pela *negação* do dinheiro pela mercadoria, ou pela *negação* da mercadoria pelo dinheiro. *Aliás, a rigor a negação aqui é interproposicional mais do que intraproposicional.* É o juízo “o capital é dinheiro” que é “negado” pelo juízo “o capital é mercadoria”, ou vice-versa. Este tipo de juízo deve por isso mesmo ser *a última forma de uma teoria dialética do juízo* (ele é de resto o juízo do Sujeito) e deve assim representar a passagem à apresentação dialética das relações *interproposicionais*. (FAUSTO, 1987b, p. 20)

No interior de um juízo do sujeito a cópula *representa a negação da cópula de outro juízo do sujeito* que atribui um predicado distinto ao sujeito. Assim, a cópula “é” do juízo “O capital é dinheiro” nega a cópula “é” do juízo “O capital é mercadoria”.

### **5.3.3. Juízo de Inerência**

Um *juízo de inerência* é um juízo que relaciona um *sujeito posto a um único predicado posto*. Ao contrário do que ocorre no juízo do sujeito, no juízo de inerência o sujeito é completamente imóvel. O sujeito não só é imóvel como encontra em uma forma

determinada as determinações que lhe são convenientes. Assim, do ponto de vista prático, um juízo de inerência como “O dinheiro é o ouro” exprime *o movimento pelo qual uma forma social determinada atrai para si a materialidade que lhe é adequada*.

É interessante notar que quando a fluidez do processo produtivo cessa, um juízo do sujeito como “O capital é mercadoria” não se torna um juízo de inerência. *Quando cessa a metamorfose do capital o capital enquanto sujeito se esvai, se torna inexistente, não se torna um sujeito imutável*. Quando cessa a fluidez do sistema e a capacidade do capital em se valorizar desaparece, nenhuma forma material permanece sendo adequada ao sujeito-processo capital (e todos os gestores da produção sabem o quanto é inconveniente à valorização do valor possuir um estoque cheio de mercadorias em plena crise da demanda). Quando a fluidez do sistema e a capacidade do capital em se valorizar são plenas todas as formas materiais que o capital tem de assumir ao longo do processo de produção são adequadas ao sujeito-processo capital (e isso somente em razão do seu objetivo de valorizar a si mesmo; se produz mercadorias não porque as mercadorias são de algum modo desejáveis, mas sim porque vendendo as mercadorias se pode obter um montante de capital maior do que o que foi utilizado para iniciar o processo produtivo). É por isso que quando cessa a fluidez do sistema capitalista um juízo do sujeito como “O capital é mercadoria” transforma-se em um juízo de reflexão, no qual o predicado “mercadoria” nega o sujeito “capital” (que se transformou em sujeito pressuposto porque somente existe em potência). Basta que o sistema retorne à fluidez para que o juízo de inerência “O capital é mercadoria” retorne ao seu status de juízo do sujeito. Portanto, um juízo de inerência

Significa: uma vez dada a moeda, esta tem como matéria (como forma material) adequada o ouro — e não um boi, papel, etc. Embora todos esses valores de uso possam servir como equivalente geral — o enunciado não exclui essa possibilidade — ele afirma que é o ouro a matéria congruente ao equivalente geral e que por isso se torna *dinheiro*. O predicado “ouro” é assim um verdadeiro predicado do sujeito “dinheiro”. [...] Dizendo “o dinheiro é ouro”, não faço mais do que exprimir o movimento pelo qual uma forma social “atrai” para si a materialidade que lhe é adequada. (FAUSTO, 1987a, p. 170)

#### **5.3.4. Juízo do Devir**

Um *juízo do devir* é um juízo que relaciona um *sujeito posto a um predicado posto através da morte do sujeito e do nascimento do predicado*. Este certamente parece ser o mais abstrato de todos os juízos dialéticos. Ocorre que aqui a ligação entre sujeito e predicado não se estabelece no interior de uma gênese como ocorre com o juízo de reflexão. Em um juízo do devir um sujeito de um determinado nível histórico estabelece uma relação com um

predicado de outro nível histórico, e daí decorre toda a complexidade deste juízo. O que acontece é que quando o sujeito do juízo se expressa ele realmente está posto. No entanto, assim que se passa à cópula do juízo do devir ocorre a “morte” (ou desaparecimento) do sujeito, que passa a não estar mais presente exatamente porque o momento histórico à que se refere o juízo se modifica, passando a ser o momento histórico no qual o predicado está posto. Tudo isso é correto para o movimento inverso. Se se colocar o predicado no lugar do sujeito e vice-versa, a relação de morte e de nascimento que a cópula representa permanecerá tendo o mesmo significado, dado que a inversão da ordem de aparecimento do sujeito e do predicado só altera a direção do movimento de morte e nascimento. A parte mais importante de um juízo do devir é exatamente a cópula, já que é ela que representa o devir (compreendido aqui como desaparecimento e nascimento). Ou seja, é o próprio devir que liga o sujeito ao predicado. Fausto afirma que

[...] diferentemente do que ocorre no juízo de reflexão – no juízo que [...] chamaremos de *juízo do devir, sujeito e predicado estão postos, mas só estão postos no momento em que eles são expressos*. Se eu disser “o antropoide com tais ou tais características é o homem” (ou “o homem é o antropoide com tais características”, nesse caso a inversão só altera a direção do movimento), o *sujeito é posto enquanto não passamos do sujeito à cópula: a cópula indica a morte do sujeito e o nascimento de um outro que o predicado exprime*. (FAUSTO, 1987b, p. 20)

A genealogia do marxismo é ainda mais entrelaçada e complexa do que se tentou demonstrar até aqui. Com relação à apresentação da história de Marx, ocorre que a genealogia do marxismo demonstra que ele deve tanto ao modelo biológico de Aristóteles (da potência e do ato) quanto aos modelos biológicos de seu tempo (isso já havia sido indicado por Fausto, como se verá). De fato, Marx era um grande intelectual e conhecia muitos dos avanços científicos de seu tempo. Sabe-se, inclusive, que Marx e Engels eram grandes apreciadores da obra *A Origem das Espécies*, de Darwin, que ambos leram pouquíssimo tempo após sua publicação. Assim, para compreender a apresentação da história de Marx, devemos ter em mente não somente o modelo biológico aristotélico (da potência e do ato) e a lógica dialética de Hegel, como também o modelo biológico evolucionista, porque na apresentação da história de Marx ambos os modelos estão combinados de forma extremamente original. Sobre tudo isso, escreve Fausto que

De fato, [...] talvez não se tenha dado suficiente atenção ao fato [...] de que há pelo menos dois modelos biológicos muito diferentes de uma pré-história. O modelo aristotélico da potência e do ato é um deles. O outro é o que erradamente se chama de “evolucionista”. A confusão vem, pelo menos em parte, do fato de que a noção de pressuposição pode ser empregada nos dois casos. Ela designa tanto o pressuposto anterior a uma gênese, como o que é anterior a ela ou coincide com ela. Essa diferença, que é a origem de muitas dificuldades, deve exprimir a genealogia



complexa do marxismo: *o marxismo deve tanto ao modelo aristotélico da potência e do ato, como ao modelo dito evolucionista.* (FAUSTO, 1987b, p. 29)

O juízo do devir é, provavelmente, aquele de mais difícil compreensão. Ocorre que o sentido de “pressuposição”, no caso do juízo do devir, possui um sentido distinto daquele como o compreendemos até aqui. Por “pressuposição” compreendemos até aqui a existência em potência do que ainda não existe em ato; isto significa que uma noção pressuposta estava sendo tratada ao nível da sua pré-história, ou seja, no interior do período no qual ocorreu a sua gênese histórica. Esse não é o sentido de “pressuposição” no caso de um juízo do devir: neste caso, a pressuposição é exterior à gênese. Fausto exemplifica utilizando o juízo “o capital fixo é o homem”. Se interpretado como um juízo de reflexão, ou seja, no interior de uma gênese, esse juízo não possuiria sentido algum, já que as formas postas do sujeito pressuposto “homem” são “capitalista” e “proletário” (no caso do capitalismo). O caso aqui é outro. Assim, se um juízo de reflexão estabelece uma relação do tipo “O homem é a criança”, um juízo do devir estabelece uma relação do tipo “O homem é o macaco”. Enquanto o primeiro caso expressa a passagem do sujeito em potência ao predicado em ato (no interior de uma gênese, pois a criança se transformará em homem), o segundo caso expressa o desaparecimento do sujeito quando se passa do sujeito ao predicado (porque o macaco não se transformará em homem: ele desaparecerá e surgirá o homem). Tudo depende do desaparecimento (ou não) da forma pressuposta quando se passa para o sujeito posto. Tratando sobre isso tudo, Fausto escreve que

No juízo de reflexão, o predicado não só nega o sujeito enquanto se exprime como predicado (como ocorre no juízo do devir); nele a negação é de certo modo retroativa, ou ela já estava lá, a posição do predicado significa que o sujeito *já era pressuposto* no momento em que foi enunciado. No juízo do devir, isto não ocorre: *é com a posição da cópula e do predicado* que o sujeito deixa de ser posto. Há posição, negação e posição, enquanto, noutro caso, há pressuposição, “negação” e posição. Mas se se quiser conservar a noção de pressuposição, é preciso distinguir dois sentidos na noção de pressuposição. Pressuposição é, por um lado, pressuposição à forma *constituída*, sentido que é propriamente o da existência em potência em relação à existência em ato. Neste caso, o sujeito se opõe ao predicado propriamente como uma pressuposição “negada”, “suprimida” no sentido hegeliano. Mas há também pressuposição entendida como *pré-suposto*, anterior não só ao ser [em ato], à forma constituída, mas também à gênese dele [pressuposto mesmo à sua existência em potência], de qualquer modo exterior à nova forma. (FAUSTO, 1978b, p. 20-21)

Retornaremos a tudo o que se disse sobre a Teoria do Juízo no capítulo seguinte, quando passarmos da descrição da metodologia marxista à sua leitura crítica.

#### 5.4. Política “humanitária” e Teoria marxista

Tudo o que vimos até o momento será fundamental para compreender a articulação entre a teoria marxista e o receituário de práxis política que pode ser derivada da mesma. Toda a ciência moderna se caracteriza não somente pela tentativa do homem de compreender melhor o mundo no qual vive, mas também pela tentativa de modificá-lo “para melhor”, ou seja, de modificá-lo para que ele se torne “menos hostil” e “mais humano” (isso será discutido de forma mais ampla no capítulo seguinte). Na verdade, em cada grande recorte histórico da humanidade buscou-se algum objetivo *sagrado* que, segundo a compreensão usual, tornaria a vida dos homens mais prazerosa e a experiência da existência humana menos dramática. Na modernidade, o grande objetivo de todas as ciências e todos os grandes sistemas filosóficos foi o de tornar o mundo “melhor”, da mesma forma que o grande objetivo da filosofia medieval havia sido o de conciliar a fé com a razão (o sistema de Hegel, como vimos, pode ser compreendido como uma fusão entre estes dois objetivos). Marx, genial expoente da modernidade, não se divorciou desse grande objetivo. Compreender a forma pela qual o pensamento marxista relaciona a teoria e a política (enquanto meios) para alcançar os seus fins (a emergência do homem na história e o fim da pré-história da sociedade humana — ou seja, *um mundo melhor*) é o real objetivo deste tópico.

Conforme a relação que estabelecemos entre o que chamamos de *metaparadigmas* lógico e dialético (no capítulo três), existem duas maneiras de se teorizar a respeito de uma práxis política que visa fins humanitários: através do pensamento lógico ou através do pensamento dialético. Pensada através do metaparadigma lógico, a relação entre meios (práxis política) e fins (o objetivo de estabelecer uma sociedade mais “humana”) só possui duas possibilidades: a do humanismo ou a do anti-humanismo. Cabe, no entanto, precisar essas duas categorias. Em Fausto, o humanismo aparece como *a filosofia ou a política que visa fins humanos através de meios humanos* (não violentos), enquanto que o anti-humanismo aparece como *a filosofia ou a política que pretende dispensar toda referência ao homem tanto no nível dos meios como no nível dos fins* (FAUSTO, 1987a, p. 32). Como se pode compreender desde já, o pensamento dialético necessariamente apontará para uma possibilidade distinta dessas duas possibilidades apontadas pelo metaparadigma lógico. Para Fausto,

O humanismo [...] é na realidade um anti-humanismo (*o humanismo se interverte em anti-humanismo*). Porque “pôr” [...] o homem, isto é, postular uma prática “humana” (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo o “pré-socialismo”) *implica aceitar* — se tornar cúmplice d’ — *este universo inumano*. (FAUSTO, 1987a, p. 32)

Vemos (a partir de Fausto) que em Marx a não posição do homem ao nível da teoria tem relação direta com a práxis política que recomenda o pensamento marxista. Como Marx compreende a história da humanidade (que precede ao surgimento do socialismo) como a pré-história do homem e *em razão do seu objetivo* (que é na realidade o objetivo de toda a modernidade) o ato de pôr o “homem” implicaria em posicionar o homem no interior de um universo inumano. Se o objetivo político de qualquer teoria é o de “mudar o mundo para melhor”, ao efetuar essa fundação primeira (ao pôr o homem) e aceitar somente meios humanos (não violentos) para alcançar o fim desejado, ocorre que o humanismo se interverte em anti-humanismo, porque os meios humanos, exatamente por serem humanos (“humanitários”, não violentos) compactuam com o universo inumano no qual estão inseridos. Em razão disso tudo, Fausto afirma que para o marxismo “O humanismo deve pois ser rejeitado” (FAUSTO, 1987a, p. 32).

Analisemos agora o caso do anti-humanismo. Para Fausto

[...] o *anti-humanismo* é igualmente inaceitável. É que se o humanismo, efetuando a posição do homem, se interverte em anti-humanismo, o anti-humanismo não nos pode levar além da violência e no inumano. Ele não pode nos conduzir a nada diferente disto. (FAUSTO, 1987a, p. 32)

Novamente, se o objetivo político de qualquer teoria é o de “mudar o mundo para melhor”, ao não efetuar a posição do homem e não aceitar meios humanos para alcançar o fim desejado, o anti-humanismo (violência) não pode levar a nada que seja distinto do anti-humanismo (isso se o sentido que damos à “anti-humanismo” é idêntico àquele conforme precisamos no princípio dessa análise, já que o anti-humanismo aparece como uma recusa total a qualquer meio e a qualquer *fim* “humano”). É por essa razão que se, “conforme os princípios da lógica do entendimento”, diz Fausto,

[...] fôssemos obrigados a escolher entre o humanismo e o anti-humanismo, ficaríamos respectivamente, entre a interversão (isto é, a contradição: a não violência é violência, o humano é o inumano), e uma espécie de “tautologia” (o inumano (não) é (mais do que) o inumano, a violência (não) é (mais do que) violência). (FAUSTO, 1987a, p. 32)

Chegamos ao que parece ser um problema: vimos que a recusa do humanismo significa a necessidade de aceitar meios não-humanos (violência) para chegar à fins “humanos”. Partindo do metaparadigma lógico, essa necessidade implicaria na escolha da opção do anti-humanismo, que, como vimos, é tão ineficaz para alcançar fins “humanos” quanto o humanismo. A única saída para esse paradoxo, que impede a concretização do objetivo da modernidade, seria abdicar do metaparadigma lógico e pensar a questão da práxis

política utilizando-se o metaparadigma dialético. A citação de Fausto, que se pode conferir a seguir, resolve toda essa questão, razão pela qual optamos por inseri-la praticamente na íntegra:

A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação entre meios (necessariamente) inumanos e fins humanos — e efetuar assim a passagem dos primeiros aos últimos — não pode ser, portanto, nem a resposta humanista nem a resposta anti-humanista. Mas a resposta que recorre à ideia de *supressão* (*Aufhebung*) do humanismo. *A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão (Aufhebung), de negação (no sentido dialético) do humanismo.* Negar dialeticamente não quer dizer expulsar o homem (o “humano”, a não violência) em sentido absoluto, como o faz a negação vulgar *anti-humanista*, mas negar a posição do homem (isto é, negá-lo conservando-o: expulsá-lo da *expressão*); operação que se torna necessária — e isto explica o caráter da negação — pelo fato de que, se efetuarmos a posição do homem ou do princípio “humano”, o “humano” se interverte em “inumano”. Assim, *negamos* o homem (a não-violência etc.) *para que ele não se negue a si próprio.* (Se não fosse esse o caso, não o negaríamos) *Assumimos* a negação (dialética) para não *sofrer* a negação (vulgar). E na medida em que a negação dialética contém a contradição [...] poderíamos dizer que *assumimos a contradição para não nos contradizer.* [...] E é só assim que se consegue exprimir de um modo rigoroso no plano filosófico a relação contraditória entre meios não humanos e fins humanos, tal como se acha resolvida [...] no nível da ciência e da prática política marxistas. (FAUSTO, 1987a, p. 32-33)

Podemos agora dar mais um passo na análise. Vê-se que a *não* posição do homem não é somente uma necessidade do discurso dialético enquanto teoria científica rigorosa, mas é também uma necessidade da prática política marxista. Ao não se efetuar a fundação do homem (não pôr o homem no princípio do discurso), Marx não cai na interversão e não se torna anti-humanista. Da mesma forma, por não posicionar o homem, Marx pode recomendar uma prática política anti-humanista enquanto meio para se alcançar um determinado fim humanitário, já que a violência contra o universo inumano (no caso, a revolução proletária) seria a única forma de levar ao humanismo, embora só se faça essa violência (anti-humanismo) em razão da finalidade (humanista). Para Fausto,

[...] a dialética aparece, em primeiro lugar, como o discurso que “suprime” o ato de fundar (entendendo por “fundar” o movimento de uma fundação primeira). De fato, a partir dessas análises, a fundação (primeira) — esta máquina de guerra da filosofia clássica — esta operação que, segundo o ideal cartesiano, deveria assegurar ao discurso um máximo de rigor e de *clareza*, se revela como conduzindo, na realidade, ao resultado contrário, longe de ser uma garantia do rigor do discurso, a fundação o “dissolve” enquanto discurso rigoroso. Com efeito, lá onde não há sujeito fundante (no universo de uma pré-história) a fundação (primeira) não é uma operação inocente — se fundarmos, o discurso se interverte no seu contrário, ou, de modo mais geral, é conduzido a se afastar de seu objeto. A fundação primeira do discurso é assim, se interverte assim — nessas condições — na sua dissolução. A fundação é sua perda. E se fundar é clarificar, na medida em que fundar é clarificar, isto significa, ao mesmo tempo — se quisermos conservar a oposição clareza-obscuridade, mas infletindo-a no sentido da dialética —, que o máximo de clareza é na realidade obscurecimento. Com efeito, de tudo o que dissemos resulta que um

discurso só é claro, do ponto de vista da dialética, se ele for coberto por certas “zonas de sombra”. *Só os discursos cujos fundamentos primeiros são de algum modo obscuros (isto é, afetados de “negação”) são discursos efetivamente claros, em sentido dialético.* (FAUSTO, 1987a, p. 34-35)

Apesar disso tudo, a dialética não é um discurso para o qual a fundação é completamente estranha. Mesmo para o pensamento dialético, e já vimos isso no capítulo anterior, em algum momento do discurso deve ocorrer a fundação do homem (o discurso deve pôr o homem). Ocorre que o pensamento dialético suprime a posição do homem à espera do transcurso do tempo, da mesma forma que Hegel faz com o espírito na *Fenomenologia do Espírito*. De fato, a fundação da noção “homem”, assim como das noções de “riqueza”, “liberdade” e “propriedade”, não ocorre em *O Capital* e nos *Grundrisse* porque todo o discurso dessas obras ocorre ao nível da pré-história da humanidade, e não porque a dialética é estranha à qualquer fundação (o capital enquanto sujeito é posto em *O Capital* e nos *Grundrisse*). Fausto diz que

[...] se a dialética apareceu como o discurso que suprime a fundação (primeira), esta supressão (*Aufhebung*), inserida no quadro do esquema totalizante [da história], se apresenta como uma espécie de “*suspensão*” do ato de fundar à espera do transcurso do tempo (do tempo da “pré-história”). É necessário que esse tempo transcorra para que se possa proceder à fundação. (FAUSTO, 1987a, p. 35)

Vemos, portanto, que suprimir o fundamento primeiro do “homem” (e das noções do mesmo nível) é uma exigência do discurso dialético rigoroso; o mesmo vale tanto para a teoria enquanto teoria científica quanto para a teoria enquanto agenda ou receituário político: no tópico 4.1 vimos que a não supressão do “homem” (e das noções do mesmo nível) perverte o rigor do pensamento dialético enquanto *teoria* científica; e no tópico atual vimos que a não supressão do homem (e das noções do mesmo nível) perverte o rigor da *política* marxista.

### 5.5. A Interversão

Do conjunto da argumentação desenvolvida no tópico anterior, resulta a ideia de que a posição da noção “homem” (o mesmo para “riqueza”, “liberdade” e “propriedade”) no discurso dialético ao nível da sua pré-história implica na sua *interservação*. Dizer que um conceito se interverte significa dizer que ele passa a significar o seu oposto direto. Assim, a posição do homem nas condições descritas acima faz com que o homem se interverta em não-homem, dado que em um universo inumano o homem não pode *ser* em sentido forte. Para Fausto, ao se desenvolver

[...] a ideia de não posição (o que nos leva a pôr em evidência a sua razão profunda) seria possível mostrar que toda posição do homem implica uma *interservação no seu*

*contrário*; isto é, o humanismo — o humanismo se caracterizando pela posição do homem — é na realidade um anti-humanismo (o humanismo se interverte em anti-humanismo), e que só a “supressão” (*Aufhebung*) do humanismo permite escapar ao “juízo” [...] “o humanismo é um anti-humanismo” e permite assim “suprimir” tanto o humanismo como o anti-humanismo. (FAUSTO, 1987a, p. 32)

Havíamos chegado nesses mesmos resultados de outra forma. Para demonstrar que no capitalismo o homem se interverte em não-homem, a riqueza em não-riqueza, a liberdade em não-liberdade e a propriedade em não-propriedade, havíamos mostrado que todas essas noções passavam nos seus predicados; como nestes casos estamos tratando sobre juízos de reflexão, os predicados (formas) dessas noções (sujeitos) pressupostas às negam, demonstrando que elas de fato *não são* quando tratadas ao nível da sua pré-história. Vimos isso tudo anteriormente utilizando Fausto, que afirma que se poderia perceber que essas noções se invertem em seus contrários

[...] mostrando simplesmente como os predicados dessas determinações, para o caso do capitalismo, estão em contradição com os seus sujeitos: com efeito, a liberdade burguesa é liberdade do capital, a propriedade privada burguesa é menos propriedade do indivíduo sobre o capital do que propriedade do capital sobre ele mesmo, a riqueza burguesa é de fato pobreza (subjéctiva) o homem (o operário, o capitalista) é na realidade um “não-homem”. (FAUSTO, 1987a, p. 46)

Cabe agora passar à análise do papel da intersversão na própria estrutura da obra *O Capital* (porque ela tem um lugar lá). Na passagem das seis primeiras secções à sétima secção de *O Capital*, portanto no primeiro livro, ocorre a intersversão das noções de liberdade e propriedade. Ocorre que essa passagem representa o fim da leitura descontinuista dos ciclos do capital e o princípio da sua leitura continuista, ou seja, o discurso passa a tratar o capital como um sujeito dinâmico, um sujeito-processo, e o foco da análise passa a ser a reprodução ampliada do capital:

A intersversão no livro primeiro de *O Capital* decorre da mudança que se opera, quando se passa à teoria da reprodução, no que se refere à maneira de pensar o movimento do capital. [...] Até a secção sexta, o movimento do capital aparece de uma forma descontínua, pois cada volta do capital é considerada independentemente da que a precede e da que a sucede, como se estivéssemos sempre na primeira volta. De tal modo que o movimento do capital estaria ainda suspenso ao seu ponto de partida representado por um *contrato* entre dois agentes *livres*. Esses agentes se encontrariam “fortuitamente” no mercado, e obedecendo à lei da troca de equivalentes, trocariam a mercadoria força de trabalho, da qual um deles é proprietário, por um equivalente em dinheiro de que dispõe o outro, que é também proprietário dos meios de produção. (FAUSTO, 1987a, p. 47)

Vemos que na primeira parte do primeiro livro de *O Capital*, que vai até o final da sexta secção, Marx trabalha cada “volta” do capitalismo como uma volta independente de todas as outras. Dessa forma, a lei que impera aí é a lei das economias mercantis, ou seja, *a lei*

*da troca de equivalentes*. Para que exista troca de equivalentes, é necessário que se estabeleça um contrato entre dois *agentes livres* que desejam trocar as suas mercadorias, da qual *são proprietários*. Assim, o proprietário dos meios de produção troca uma parte da sua riqueza por trabalho vivo de um trabalhador, sendo que o trabalho vivo é mercadoria da qual o trabalhador dispõe livremente enquanto proprietário. Isso não é o que ocorre a partir da sétima secção de *O Capital*. Com efeito, quando se passa à compreensão do sistema capitalista como um processo, e portanto se passa a considerar cada uma das voltas do capital como interligada com a volta que a precede e com a volta que a sucede, fica evidente que o contrato entre dois agentes livres se interverte em um contrato forçoso. Não existe liberdade na sociedade capitalista: o capitalista é “forçado” a empregar trabalhadores para valorizar o valor, enquanto que o operário é “forçado” a vender a sua força de trabalho em razão da “necessidade imperiosa de trabalhar para viver” (para utilizar os mesmos termos que Marx empregou na obra *Uma contribuição para a crítica da economia política*). Sobre a interversão da noção de liberdade, escreve Fausto:

Temos uma situação totalmente diferente no momento em que passamos à teoria da reprodução e da acumulação. As voltas do capital não serão mais consideradas como independentes umas das outras. O movimento do capital será considerado agora como um fluxo contínuo, como um processo sem interrupção; cada volta está ligada à que a precede e à que a sucede. Este relacionamento das voltas sucessivas altera o sentido de todo o processo. Primeiramente, o carácter pretensamente contingente do encontro entre o operário e o capitalista, e portanto a pretensa liberdade do contrato entre eles são reduzidos a simples aparências. A ideia de que o operário “encontra” no mercado o capitalista e lhe vende livremente a sua força de trabalho como qualquer vendedor vende a sua mercadoria aparece agora como uma ilusão da circulação. Na realidade, o operário e o capitalista são constantemente (re-)criados, e “reunidos” pelo próprio movimento do capital, e é assim o movimento do capital que, reproduzindo o operário enquanto operário, o *obriga* a vender cada vez a sua força de trabalho. (FAUSTO, 1987a, p. 47-48)

Da mesma forma que a noção de liberdade se interverte em não-liberdade, a própria noção de propriedade se interverte em seu contrário: a ideia de que o contrato estabelece uma relação de troca de equivalentes é contradita ao se demonstrar que o que um capitalista paga pela força de trabalho do operário em um ciclo do capital é parte do que foi alienada da classe operária no ciclo anterior do capital. Desta forma,

A “redução a uma aparência” provocada pela continuidade do processo não atinge apenas a liberdade do contrato: ela concerne à própria ideia de que há uma *troca de equivalentes*. É através da continuidade propriamente que o capital interioriza os seus pressupostos e elimina a sua dependência em relação ao seu ponto de partida. Com efeito, no momento em que se considera o capital num fluxo contínuo, o valor que em forma de dinheiro é transferido para o operário enquanto salário aparece como valor extorquido *sem equivalente* no movimento anterior [...] e por isso a compra da força de trabalho deixa de ser uma verdadeira compra: o que o capitalista dá ao operário (à classe operária) em forma de salário é na realidade uma parte da

riqueza criada pela própria classe operária. Riqueza que, ademais, é substituída por um novo produto — um novo sobreproduto — criado sempre pela classe operária. Assim, não há mais equivalentes nem a rigor troca, mas apropriação sem equivalente do trabalho alheio. (FAUSTO, 1987a, p. 48)

Quando se opera a interversão das noções de liberdade e propriedade, em *O Capital*, essas noções são reduzidas a “meras aparências”. A verdade dessas noções, para o pensamento dialético, é a sua interversão (porque elas são noções pressupostas). Essa mudança de perspectiva que se opera entre as seções sexta e sétima do *magnum opus* de Marx “[...] representa na realidade uma mudança de sentido, objetiva, do processo, [e] constitui o que Marx chama de interversão da lei da apropriação ou da propriedade” (FAUSTO, 1987a, p. 48). Essa interversão ocorre entre o momento no qual “cada volta do capital obedece à lei de apropriação ou de propriedade das economias mercantis, lei segundo a qual a apropriação dos produtos se faz pela troca de equivalentes e depende, em última instância, do trabalho próprio” (ou seja, até o final da sexta seção) e o momento no qual “a repetição das voltas do capital — e portanto o cumprimento reiterado da lei de apropriação pelo trabalho e pela troca de equivalentes — interverte esta lei na lei de apropriação capitalista, apropriação sem equivalente do trabalho alheio” (FAUSTO, 1987a, p. 48).

Esse é um dos motivos da grande confusão que fazem os leitores de Marx leigos em dialética. Na verdade, a lei do capitalismo não é a lei da propriedade das economias mercantis, como se afirma na primeira parte d’O Capital. Da mesma forma, a partir da seção sétima, Marx não entra em contradição consigo mesmo, passando a mostrar outras leis que regem a economia capitalista e negam a sua primeira afirmação. O que ocorre é que a lei da propriedade das economias mercantis, que de fato rege toda a primeira parte d’O Capital (porque Marx está analisando cada uma das voltas do sistema de forma isolada) se interverte no seu próprio contrário quando o sistema passa a ser analisado a partir da perspectiva continuísta (o que significa que a lei não deixa de ser válida para o capitalismo, mas sim que ela passa a reger o sistema de forma negativa). Desta forma,

[...] sem que se faça violência à lei de apropriação das economias mercantis em geral, pelo contrário, uma vez estabelecidas as condições que permitem a sua manifestação mais completa — a continuidade da ação de uma lei é certamente o contrário da sua infração — esta lei (a lei da apropriação pelo trabalho e pela troca de equivalentes) *fazendo, de certo modo, violência a si mesma*, se interverte no seu contrário. E assim se poderia afirmar [...] que, estabelecida a continuidade das voltas do capital que supõe a teoria da acumulação, a *liberdade* (dos contratantes, do operário em particular) se interverte em não-liberdade (a liberdade se torna uma aparência), e a *propriedade*, ou antes, o princípio de propriedade se interverte em não-propriedade. O trabalho, fonte de propriedade, se torna, por uma interversão interna, fonte de não-propriedade, de desapropriação contínua [...]. (FAUSTO, 1987a, p. 50)



Encontramos já a interversão na própria estrutura d'O Capital. Para Fausto, a “[...] teoria de Marx acolhe a interversão na sua própria construção; o discurso de Marx se deixa “arrastar” pela interversão, é atravessado por ela” (FAUSTO, 1987a, p. 51). Além de encontrar o local da interversão na estrutura da obra máxima de Marx, devemos também compreender a relevância de tudo o que se disse nesse tópico. *Ocorre que a interversão tem papel central na crítica que Marx efetua da economia clássica*, principalmente de Adam Smith, John Stuart Mill e David Ricardo:

[...] para mostrar a importância atribuída por Marx à interversão na sua crítica da economia política, seria preciso lembrar que, quando ele mostra os limites da economia clássica, limites que são ao mesmo tempo ideológicos e teóricos, ele chama a atenção exatamente para o fato de que, se a economia clássica foi bem longe na análise da produção capitalista, se ela chega, embora de uma forma inadequada, até a própria ideia de mais-valia, a economia clássica — na figura do seu expoente mais ousado, Ricardo — não pensou, *não poderia ter chegado a pensar essa interversão* [...]. Assim, a economia clássica, que pensou a mais-valia como diferença entre o “valor do trabalho” e o valor do produto do trabalho, só a concebia entretanto como uma expropriação contínua, sem troca, de uma classe por outra. [...] (FAUSTO, 1987a, p. 52)

A sequência de nossa análise deve indicar a relação rigorosa entre as categorias *supressão e interversão* e a importância dessa relação para o rigor do pensamento dialético tanto para a Teoria enquanto Teoria estrita quanto para a Política. A fim de não sobrecarregar o texto, deixaremos a análise dessa relação para o tópico seguinte.

### **5.6. Supressão, Interversão: ciência e ideologia**

Ao longo do tópico 4.2 mostramos que é uma exigência do discurso dialético rigoroso *enquanto teoria científica* suprimir o fundamento primeiro da noção de “homem” (e das outras noções do mesmo nível) porque devemos suprimir noções quando trabalhamos ao nível da sua “pré-história” (ou seja, antes do momento do seu surgimento histórico, durante o período no qual ocorreu a sua gênese histórica). Avançamos no debate em torno da supressão de noções pressupostas, no tópico 4.3, identificando como “juízos de reflexão” aqueles juízos que articulam noções pressupostas com seus predicados postos que os negam e distinguindo-os de outros três tipos de juízos dialéticos.

Da mesma forma, ao longo do tópico 4.4 mostramos que é uma exigência do discurso dialético rigoroso *enquanto receituário político* suprimir o fundamento primeiro da noção de “homem” (e das outras noções do mesmo nível) porque essa noção sofreria *intersversão* no caso de ser posta ao nível da sua pré-história (humanismo se interverte em anti-humanismo por compactuar com o ambiente inumano). No tópico 4.5, por sua vez,

avancamos no debate em torno da questão da intersversão das noções de liberdade e propriedade (e, de certo modo, também das noções de homem e riqueza) mostrando que essas noções se invertem nos seus contrários na própria estrutura de *O Capital*, mais especificamente quando se passa da leitura descontinuista para a leitura continuista do sistema capitalista (da sexta para a sétima seção d'O Capital).

Do conjunto argumentativo dos dois primeiros tópicos podemos extrair a ideia de que *o discurso dialético deve operar a supressão para não cair na intersversão*. Do conjunto argumentativo dos dois últimos tópicos, no entanto, podemos extrair a ideia de que *o discurso dialético deve operar a intersversão dessas noções para não cristalizar como positivo o que é negativo* (lembre-se da crítica de Marx à economia clássica). Portanto, no primeiro caso, o discurso dialético aparece como o discurso que deve operar a supressão para não cair na intersversão, enquanto que no segundo caso ele aparece como o discurso que deve deixar-se atravessar pela intersversão. Apesar da aparente oposição dessas ideias, Fausto diz que “[...] se examinarmos de perto, veremos que a oposição é aparente. Trata-se com efeito de dois movimentos complementares, cuja diferença se deve à diversidade do nível em que se situa o discurso” (FAUSTO, 1987a, p. 55). Assim, a diferença entre essas ideias

[...] consiste *grosso modo* no seguinte: num caso, havíamos considerado, tanto para a Teoria em sentido estrito como para a política, a relação do discurso dialético com os “princípios antropológicos”. Nesse caso, quer se trate do discurso de *O Capital* ou da política, é preciso suprimir os princípios (antropológicos) para não cair na intersversão. (Se ponho o humanismo, em política, caio no anti-humanismo, se ponho o discurso antropológico na Teoria, perco os predicados “do” homem, ou antes, o sujeito real desses predicados.) (FAUSTO, 1987a, p. 55)

Prossegue Fausto, agora com o que nos é fundamental para essa discussão:

Ocorre outra coisa quando se trata não de definir a relação com os “princípios” antropológicos, mas de estudar a maneira pela qual a dialética dá conta do seu objeto ou o desenvolve. Quando se trata da apresentação da estrutura (econômica) do capitalismo — estrutura que contém momentos ou estratos contraditórios — o pensamento dialético não aparece mais suprimindo para não cair na intersversão, mas ao contrário, como o pensamento que dá livre curso à intersversão, que se deixa levar por ela. Assim, nesse nível, o único trabalho que merece ser chamado de dialético, e portanto pode ser considerado científico, é aquele capaz de mostrar como noções do tipo “homem”, “liberdade”, “propriedade”, “riqueza”, consideradas como determinações do capitalismo, são afetadas de negação, e por isso se invertem em seus contrários. Tais são as condições da racionalidade dialética em um e outro caso. (FAUSTO, 1987a, p. 55-56)

Dito isso tudo, Fausto elabora uma distinção entre o pensamento dialético (que chamamos de metaparadigma dialético) e a lógica do entendimento (algo semelhante ao que chamamos de metaparadigma lógico). Primeiramente, vejamos a conclusão a respeito do pensamento dialético: “Se o pensamento dialético é assim, por um lado, o pensamento que

*suprime para não cair na interversão, ele é igualmente o que, em outro nível, aceita a interversão, para não cristalizar como positivo o que contém o negativo*” (FAUSTO, 1987a, p. 55-56). Da mesma maneira, Fausto conclui que o discurso do entendimento é o contrário do pensamento dialético, ou seja, “[...] o que cai *sem o querer* na interversão, e o que *cristaliza* noções cuja única racionalidade — enquanto determinações, consideradas no nível do desenvolvimento do objeto — é a de ser “interservíveis” (FAUSTO, 1987a, p. 55-56).

Deve-se ter observado, no entanto, que “o conteúdo dos princípios que [...] havíamos mostrado como princípios que deviam ser ‘suprimidos’, coincide com o das noções que [...] apareceram como noções a interverter” (FAUSTO, 1987a, p. 56). De fato, em ambos os casos, essas noções são as noções de “homem”, “riqueza”, “liberdade” e “propriedade”. “Os princípios que a dialética suprime e que o entendimento põe, e as determinações que a dialética interverte e que o entendimento cristaliza têm assim um mesmo conteúdo [...]” (FAUSTO, 1987a, p. 56). “São as mesmas noções que, num nível, a dialética suprime para não cair na interversão e, no outro, “deixa interverter”, apresentando o seu conteúdo contraditório” (FAUSTO, 1987a, p. 56). Mais importante que isso tudo, no entanto, é observar que essas quatro noções são as noções que constituem a ideologia do capitalismo: “a ideologia do capitalismo se constrói com noções como ‘homem’, ‘liberdade’, ‘riqueza’ (pensemos na economia clássica) e ‘propriedade’” (FAUSTO, 1987a, p. 56). A conclusão que Fausto retira disso tudo é a de que

[...] a partição que fizemos até aqui entre a dialética e os discursos do entendimento é também uma partição *entre um pensamento não ideológico e um pensamento ideológico*. Pondo os princípios ou bloqueando a interversão das determinações contraditórias, o discurso do entendimento se configura como um discurso ideológico; suprimindo os princípios, ou intervertendo as determinações contraditórias do objeto, a dialética “suprime” a ideologia. O que nos conduz às definições: *o discurso não-ideológico (dialético) é o que só põe o ser-negado (“suprimido”) das noções “ideológicas”, no nível dos princípios; ou que libera o conteúdo negativo delas no nível da apresentação do objeto. O discurso ideológico é, pelo contrário, o que põe essas noções no nível dos princípios, ou o que bloqueia a interversão delas no nível da apresentação do objeto.* (FAUSTO, 1987a, p. 56)

Eis o resultado dessa reflexão: se se aceita a ideia de que a realidade é essencialmente contraditória — e, portanto, que a negação é parte intrínseca da realidade — o discurso não ideológico só pode ser aquele discurso que, ao nível dos princípios, só põe o ser-negado das noções ideológicas — para assim *não se tornar cúmplice da realidade inumana* (do capitalismo, no caso) — e ao mesmo tempo *manter uma finalidade humanitária*. Neste caso, o discurso dialético de Marx é não-ideológico *porque não é cúmplice do sistema capitalista* (como o foram os economistas clássicos), ou seja, porque não aceita esse universo

inumano e busca modificá-lo (ao nível da política). Da mesma forma, o discurso não ideológico só pode ser aquele discurso que, ao nível da apresentação do objeto (no caso, do sistema capitalista), libera o conteúdo negativo dessas noções ideológicas. Neste caso, o discurso dialético de Marx é não-ideológico *porque revela o conteúdo contraditório do sistema capitalista que a lógica do entendimento não pode revelar*, ou seja, porque mostra o negativo lá onde ele existe.

Este resultado interessantíssimo, ao qual chegou Ruy Fausto, é fundamental para que possamos responder a questão sobre a cientificidade do pensamento de Marx. Retornaremos a ele, no próximo capítulo, com o intuito de analisar esse resultado mais profundamente e criticá-lo. Desta forma, concluímos a revisão metodológica do pensamento de Marx. Claro que, com isso, não esgotamos o tema; temos consciência de que realizamos apenas uma pequena parte das considerações metodológicas que se poderiam realizar. Todavia, se selecionamos esse conjunto de considerações em específico, e não outro qualquer, o fizemos porque acreditamos que este é o conjunto de considerações mais fundamental para que se possa obter uma compreensão profunda do pensamento de Marx enquanto teoria dialética rigorosa. Todas essas considerações serão retomadas no capítulo seguinte, sendo debatidas através de uma perspectiva diferente da que utilizamos neste capítulo, já que aqui buscamos efetuar uma descrição da metodologia de Marx, enquanto que lá buscaremos efetuar uma crítica à essa metodologia e à alguns dos resultados teóricos gerados por ela.

## 6. O DANÇARINO DE GAIA<sup>5</sup>

*“Os argumentos que alicerçam a profecia histórica de Marx não são válidos. Sua engenhosa tentativa de extrair conclusões proféticas da observação de tendências econômicas contemporâneas falhou. A razão desse fracasso não está em qualquer insuficiência da base empírica da argumentação. As análises sociológica e econômica que Marx fez da sociedade de sua época podem ter sido um tanto parciais, mas, a despeito de sua inclinação, eram excelentes, enquanto descritivas. A razão de seu fracasso como profeta repousa inteiramente na pobreza do historicismo como tal, no simples fato de que, mesmo que observemos hoje o que parece ser uma tendência ou linha histórica, não poderemos saber se amanhã ela terá a mesma aparência.”*

Karl Popper

Não quisemos inserir a crítica ao pensamento de Marx ao longo do capítulo anterior por duas razões que dizem respeito à forma de apresentação do nosso conteúdo: i) o quinto capítulo é muito extenso já na sua forma atual, de modo que não quisemos deixá-lo ainda maior; e ii) se efetuássemos juntas a apresentação e a crítica do pensamento de Marx no mesmo espaço, ambas poderiam se confundir e se obscurecer. A divisão do conteúdo, portanto, é justa. É por essa razão que tudo o que foi dito no capítulo anterior, assim como tudo o que foi dito nos outros capítulos dessa obra, deve ser compreendido *estritamente nos limites de uma apresentação descritiva daqueles conteúdos*, já que muito do que foi afirmado anteriormente (enquanto descrição) será agora contradito.

Começemos já, no entanto, a tecer algumas críticas. Um dos maiores erros de Marx certamente foi o de *considerar a filosofia de Hegel como uma tentativa de leitura séria da realidade*. Marx não foi o único a cometer esse grande erro, e a história do pensamento na modernidade parece demonstrar que muitos pensadores insistem em persistir neste erro. Este, no entanto, não é um problema de interpretação específico dos pensadores da modernidade: ao longo dos últimos dois mil e quinhentos anos (pelo menos) os escritos filosóficos foram interpretados *como revelações sobre a verdade, sobre a natureza, sobre o divino e sobre o universo*, motivo pelo qual continua nos causando espanto o fato de que os evangelhos não sejam apresentados na academia como verdadeiros escritos científico-filosóficos. Este grave erro sempre foi o ponto de partida para uma série de outros equívocos menores em proporção e maiores em estupidez. Ocorre que os escritos filosóficos não podem ser os portadores de outro tipo de revelação se não daquele que trata *sobre o estado de saúde psicofisiológica de um filósofo*. Por essa razão retornaremos a todo o conteúdo do capítulo anterior, buscando

---

<sup>5</sup> Nem homem, nem Deus, o *Übermensch* habita a Terra. Em relação à sua própria humanidade, é como se fosse um Deus; em relação às divindades externas a si, é um homem. Não poderia habitar o Monte Olimpo, mas o que ocorre após a morte não lhe importa em nada. Segue sua vida, buscando superar a si mesmo no momento presente, e repleto de alegria, leva a vida como um dançarino, que apesar das dores e do cansaço retira somente beleza, alegria e gozo desse incessante viver-trágico.

sempre compreender o motivo psicológico em razão do qual Marx aceitou como verdadeiras algumas ideias que cheiram — de muito longe — a uma combinação muito estranha entre niilismo negativo e niilismo reativo.

## **6.1. Nietzsche e a Metafísica**

Nietzsche foi provavelmente o autor que efetuou a crítica mais dura à metafísica. Para ele, toda a interpretação metafísica significa uma espécie de vingança contra a vida, já que cria a fantasmagoria de outro mundo que é origem e que julga o nosso próprio. Em sua filosofia o único valor inquestionável é a vida — entendida como *vontade de potência* — tal como a experiência nos demonstra. Nietzsche viu na ideia de “outro mundo”, ideia que estendeu seus tentáculos por toda a literatura filosófica, não mais do que um erro do nosso instinto da consciência — o nosso instinto mais jovem, e por isso mesmo o mais pobre, prematuro e ilusório.

### **6.1.1. O “Mundo-Verdade”**

A cisão do mundo em uma dualidade físico-metafísica: uma ideia que desde os primórdios da filosofia no ocidente é tema de debate. Ao menos a partir de Kant, no entanto, essa concepção da realidade tornou-se controversa, estando atualmente muito distante do estatuto de “ideia insuspeita” tal como a tradição filosófica a tratou ao longo de dois milênios. Ocorre que essa cisão nem sempre pode ser encontrada de forma absolutamente explícita no interior dos sistemas filosóficos que a utilizam; nos casos das filosofias de Anaximandro e Platão, obviamente, ela aparece de forma bastante clara. Entre os pensadores discutidos neste trabalho, no entanto, a utilização dessa cisão aparece somente de forma implícita nas filosofias de Parmênides, Aristóteles, Hegel e, por mais absurdo que pareça, também na de Marx — afirmação que exige algumas precisões.

Ainda no primeiro capítulo, vimos que é na filosofia de Anaximandro que pela primeira vez se pode encontrar a proposta da cisão do mundo uma dualidade físico-metafísica. Anaximandro acabou por assumir que somente o “ser eterno” é que poderia gerar qualquer devir do “Mundo Sensível”, dado que se o devir fosse gerado por alguma coisa do “Mundo Sensível”, necessariamente essa coisa já deveria ter mudado e o devir deixado de existir. Como não podia perceber este “ser eterno” no “Mundo Sensível”, Anaximandro concebeu a ideia de que necessariamente deveria existir outro mundo, o mundo do “verdadeiro ser”. Mas como pode que o “verdadeiro ser” gere o “não-ser”? Como pode que o negativo gere o

positivo? E quanto mais Anaximandro se perguntou sobre a relação entre estes dois mundos, mais ele se aprofundou em seu atoleiro metafísico.

Podemos creditar as críticas que Heráclito e Parmênides efetuaram do pensamento de Anaximandro à incapacidade desse último de responder a estas questões fundamentais da sua própria filosofia. Heráclito buscou responder à questão de Anaximandro acabando com a cisão do mundo. Para Heráclito, somente o devir do “Mundo Sensível” é real; não pôde encontrar, em parte alguma, nenhum “ser” tal como Anaximandro exigia que existisse. Mas se o devir não é gerado por um “ser” tal como Anaximandro o concebia, o que o gerava? Heráclito responde a esta questão dizendo que é exatamente a luta entre os contrários, o embate entre o positivo e o negativo, que põe a existência em movimento. Essa resposta, além de demonstrar o que gera o devir, supera a incapacidade de Anaximandro de relacionar os opostos.

Parmênides também nutria um sentimento de desconfiança com relação à divisão do mundo em uma dualidade físico-metafísica. Buscando compreender a relação entre os contrários que o próprio Anaximandro não pôde solucionar, Parmênides tentou classificar todas as qualidades da matéria em duas categorias — uma a das qualidades positivas e a outra a das qualidades negativas. A categoria das qualidades positivas era precisamente a categoria do “ser”, enquanto que a categoria das qualidades negativas era a categoria do “não-ser”, sendo que cada uma das qualidades negativas eram nada mais que a ausência de uma qualidade positiva. É por isso que para Parmênides não se deveria atribuir o “ser” a outro mundo: ele já estava presente no nosso próprio plano.

Vemos aí que se por um lado Parmênides evitou a cisão metafísica do mundo — por assumir que o “ser” estava em nosso próprio mundo —, por outro acabou admitindo a cisão metafísica do pensamento. Havia julgado que o “não-ser” (a ausência do ser) era qualidade negativa, o que significava, no plano dos princípios, que o “não-ser” era alguma coisa. Todavia, toda a sua lógica lhe dizia que a igualdade “não-ser” = “ser” estava incorreta. Ele só havia chegado à esta conclusão, a de que somente o “ser” existe e que o “não-ser” não existe, porque foi capaz de encontrar a contradição lógica de sua antiga hipótese através da razão. Surpreso com a contradição lógica a que ele próprio havia chegado, Parmênides julgou ter compreendido uma verdade sobre o aparelho cognitivo humano: todos os homens possuíam duas faculdades mentais: uma dizia respeito à capacidade de interpretar as percepções dos sentidos e a outra dizia respeito à capacidade racional, isto é, à capacidade de pensar abstratamente, sem ser auxiliado pela experiência. Chegou à conclusão que todos

aqueles que haviam pensado que o devir era a realidade do “Mundo Sensível” haviam sido enganados pelos seus sentidos: eles haviam olhado para as coisas e julgado que elas se transformavam incessantemente. “Somente a capacidade racional poderia compreender a essência das coisas: o devir é uma ilusão aparente das coisas!”, exclamava Parmênides.

Combinando o pensamento de Anaximandro com o de Heráclito, Platão chegou à conclusão de que as coisas do “Mundo Sensível” eram afetadas pelo devir (portanto, o “Mundo Sensível” era o plano do “não-ser”). De modo análogo, combinando o pensamento de Anaximandro com o de Parmênides, Platão concluiu que o *arché* realmente deveria ser indeterminado e que, portanto, deveria existir um plano metafísico, no qual não imperava a lei do devir (portanto, o plano do “ser”). O “ser”, em Platão, é chamado de “Ideia”. Para Platão, as Ideias eram a verdade e as coisas do “Mundo Sensível” eram somente cópias imperfeitas das Ideias, tendo inclusive sido originadas por elas. Por essa razão, toda alteração que ocorre no “Mundo Sensível” é uma mudança que torna as coisas do “Mundo Sensível” mais imperfeita, e o “Mundo Sensível” possui algo como uma tendência a se corromper.

Vemos aí que a divisão do mundo em “Mundo Sensível” e um “Mundo-Verdade” assumiu uma nova condição a partir da filosofia de Platão: *a de ser a base filosófica para a criação de uma concepção da história*. Existe, porém, uma diferença fundamental entre as concepções da história platônica e aristotélica: enquanto que em Platão toda a mudança ocorrida no “Mundo Sensível” ocorre no sentido de corromper (piorar) as coisas desse mundo — por torná-las menos parecidas com as suas respectivas Ideias —, para Aristóteles toda a mudança ocorrida no “Mundo Sensível” ocorre no sentido de tornar as coisas desse mundo mais parecidas com as suas respectivas Ideia. É por essa razão que para Aristóteles o movimento histórico é *bom*: que as coisas do “Mundo Sensível” se tornem cada vez mais plenas e perfeitas significa que o “Mundo Sensível” necessariamente se modifica para se tornar um “Mundo Melhor”.

### **6.1.2. Como o “Mundo-Verdade” se tornou uma fábula**

Parmênides defendeu a existência do “ser” — apesar de não poder percebê-lo em parte alguma na natureza —, assim como Descartes, motivado pela ideia de que se ele podia pensá-lo, ele necessariamente deveria existir (partindo do pressuposto de que o pensamento racional é a própria prova da verdade); e se não era possível perceber o “ser” neste mundo, necessariamente ele deveria existir em outro. Segundo Nietzsche,



Parmênides, em sua filosofia, deixa transparecer o tema da ontologia. A experiência não lhe forneceu em lugar algum um ser semelhante ao que ele imaginava, mas pelo simples fato de que podia pensá-lo, conclui que deveria existir. Essa conclusão se baseia no pressuposto de que possuímos um instrumento de conhecimento que penetra a essência das coisas e que é independente da experiência. A substância do nosso pensamento, segundo Parmênides, [...] provém de [...] um mundo extra-sensível ao qual temos, por meio do pensamento, um acesso direto. [...] (NIETZSCHE, 2008a, p. 76-77).

Kant, que discordava fortemente de Parmênides no que respeita à crítica do aparelho cognitivo, em sua *Crítica da Razão Pura* fez uma ampla crítica ao aspecto racional do pensamento (entendendo por “aspecto racional” a capacidade de pensar abstratamente, teorizando a partir da metafísica, sem se remeter à experiência em nenhum momento), de modo que considerava um grande erro produzir conhecimento utilizando-se para isso a especulação, isto é, a metafísica e/ou a razão pura, *sem remeter* em momento algum à experiência — que para ele era o único verdadeiro fundamento para o pensamento: “Mas tal é geralmente a marcha da razão humana na especulação; termina o mais breve possível a sua obra, e não procura, até muito tempo depois, indagar o fundamento em que repousa” (KANT, 2001, p. 6). Foi esse modo de ver a questão que levou Kant a criticar Platão:

Platão, abandonando o “Mundo Sensível” que encerra a inteligência em limites tão estreitos, lançou-se nas asas das ideias pelo espaço vazio do entendimento puro, sem advertir que com os seus esforços nada adiantava, faltando-lhe ponto de apoio onde manter-se e segurar-se para aplicar forças na esfera própria da inteligência. (KANT, 2001, p. 6)

Dessa forma, para Kant, apesar de realmente possuímos a capacidade de teorizar racionalmente — como defendia Parmênides — e de essa faculdade ser necessária para a humanidade, sempre que não tomamos o cuidado de remeter os resultados de nosso pensamento à experiência para avaliarmos estes resultados, acabamos por produzir resultados fictícios. Leia-se Kant:

Pode-se e deve-se, portanto, considerar como ineficaz todo ensaio feito até aqui para construir uma metafísica dogmática, porque o que neles existe de analítico, a saber: a simples decomposição dos conceitos que “a priori” se encontram em nossa razão, não é seu fim total, senão somente um meio preliminar da Metafísica, cujo objeto é estender nossos conhecimentos científicos “a priori”. A análise é incapaz de realizar isto, pois se reduz a mostrar o que se acha contido em ditos conceitos, e não diz como foi adquirido “a priori”, para poder depois determinar o seu legítimo emprego nos objetos de todos os nossos conhecimentos em geral. Não se necessita grande abnegação para renunciar a todas essas pretensões, posto que as evidentes e inevitáveis contradições da razão consigo mesma no processo dogmático, causaram por largo tempo o descrédito da Metafísica (KANT, 2001, p. 11).

No quarto capítulo já havíamos citado um trecho da obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, de Karl Popper, no qual ele discutia algumas das ideias de Kant contidas na

obra *Crítica da Razão Pura*; para que nossa interpretação de Kant não pareça leviana, segue novamente aquele comentário de Popper:

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, asseverou [...] que a pura especulação ou razão, sempre que se aventura a um campo em que não possa ser eventualmente controlada pela experiência, é suscetível de envolver-se em contradições ou “antinomias” e produzir o que ele [...] chama “meras fantasias”, “tolice”, “ilusões”, “dogmatismo estéril” e “pretensão superficial ao conhecimento de tudo”. Tentou ele mostrar que a cada asserção ou *tese* metafísica [...] pode ser contraposta uma contra-asserção, ou *antítese*; e ambas, sustentou, podem proceder das mesmas suposições, podendo ser provadas com grau igual de “evidência”. Em outras palavras, quando deixa o campo da experiência, nossa especulação não pode ter situação científica, visto como para cada argumento pode haver um contra-argumento igualmente válido. A intenção de Kant era pôr um paradeiro, de uma vez para sempre, à “maldita fertilidade” dos escrevinhadores de metafísica (POPPER, 1974b, p. 45).

Vimos que a experiência não forneceu a Parmênides, em parte alguma, um “ser” tal qual a sua lógica havia demonstrado necessariamente existir; ainda assim, em razão da simples possibilidade de pensá-lo, Parmênides concluiu que ele deveria existir, como se o pensamento pudesse comprovar a existência. Nietzsche, assim como Kant, critica essa forma de pensamento. Para ele, a razão pura

**[...] não pode ir mais longe e para revelar o erro que se relaciona não com a forma, mas com o conteúdo, não dispõe de nenhuma pedra de toque.** Mas quando se procura o conteúdo próprio da verdade lógica da antítese “o que é, é; o que não é, não é”, não se descobre, de fato, a menor realidade que fosse rigorosamente modelada conforme essa antítese. Posso dizer de uma árvore tanto que “é”, em comparação com todas as outras coisas, como “se torna”, em comparação com ela mesmo. Em outro momento do tempo e, finalmente, também que “não é”, por exemplo, que “ela ainda não é uma árvore”, se me referir unicamente ao arbusto. **As palavras são apenas símbolos das relações das coisas entre si e conosco; em parte alguma atinge a verdade absoluta; e mesmo a palavra “ser” indica apenas a relação mais geral que liga todas as coisas, igualmente com a palavra “não-ser”. Mas se é impossível demonstrar a própria existência das coisas, então a realidade das coisas entre si, o chamado “ser” e “não-ser”, não pode ajudar a avançar mais nenhum passo em direção ao território da verdade. Nunca haveremos de penetrar, por meio de palavras e de conceitos, para além da muralha de relações e, por assim dizer, em algum quimérico terreno das coisas.** Mesmo através das formas puras da sensibilidade e do entendimento, através do espaço, do tempo e da causalidade, não conseguimos nada que se assemelhe a uma *veritas a eterna* (verdade eterna). É absolutamente impossível a alguém pretender perceber e discernir algo além de si mesmo, **tanto mais que o conhecimento e o ser são as mais contraditórias de todas as esferas** (NIETZSCHE, 2008a, p. 77). [grifo nosso]

Na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, em um capítulo chamado *Como o “mundo-verdade” se tornou enfim uma fábula* (cujo subtítulo é “a história de um erro”), Nietzsche descreve a história dessa falsa divisão entre o “Mundo Sensível” e o “Mundo-Verdade” dividindo a história dessa concepção em seis momentos e mostrando como ela finalmente foi

demonstrada falsa. O primeiro deles remete ao princípio da massificação da ideia, promovida por Platão:

O “mundo-verdade”, acessível ao sábio, ao religioso, ao virtuoso — vive nele, *ele mesmo* é esse mundo. (A forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Perífrase da proposição: “Eu, Platão, sou a verdade.”) (NIETZSCHE, 2008b, p. 41)

O segundo momento histórico descrito por Nietzsche, no qual essa concepção ampliou a sua influência, induzindo as pessoas ao mesmo erro, é o período da Idade Média, no qual o cristianismo se tornou a forma de pensamento dominante. Nietzsche foi o primeiro pensador a ver no Platonismo e no Cristianismo uma mesma matriz de pensamento, tendo considerado o Cristianismo uma forma vulgarizada do Platonismo:

O “mundo-verdade”, inacessível no momento, mas prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia: torna-se mais sutil, mais insidiosa, mais incompreensível — *torna-se mulher*, torna-se cristã...) (NIETZSCHE, 2008b, p. 41)

O terceiro momento histórico descrito por Nietzsche remete ao fim da Idade Média, período no qual o Cristianismo, enquanto filosofia de vida, já não apresentava a mesma força que havia apresentado durante toda a Idade Média:

O “mundo-verdade”, inacessível, indemonstrável, que não se pode prometer, mas mesmo se só é imaginado, é um consolo, um imperativo. (O antigo sol no fundo, mas obscurecido pela névoa e a dúvida; a ideia se tornou pálida [...]) (NIETZSCHE, 2008b, p. 41-42)

O quarto momento descrito por Nietzsche remete ao princípio da Idade Moderna e ao surgimento da ciência. Para Nietzsche, a modernidade representa a morte-de-deus, ou seja, o fim da possibilidade de uma teoria metafísica qualquer dar sentido e atribuir uma finalidade para a existência:

O “mundo-verdade” — inacessível? Em todos os casos ainda não alcançado. Portanto, *desconhecido*. É porque não consola, nem salva mais, não obriga mais a nada: como uma coisa desconhecida pode nos obrigar a alguma coisa? (Aurora cinzenta. Primeiro vagido da razão. Canto do galo do positivismo.) (NIETZSCHE, 2008b, p. 42)

O quinto momento descrito por Nietzsche é, finalmente, o período da Idade Moderna em que Kant (e outros tantos pensadores) refutaram a hipótese de uma divisão entre o “Mundo Sensível” e o “Mundo-Verdade”, período que Nietzsche considera o do retorno ao bom senso:

O “mundo-verdade” — uma ideia que não serve mais para nada, não obriga a nada — uma ideia que se tornou inútil e supérflua, *por conseguinte*, uma ideia refutada: vamos suprimi-la! (Dia claro, desjejum, retorno do *bom senso* e da alegria: Platão cora de vergonha e todos os espíritos livres fazem um tumulto dos diabos.) (NIETZSCHE, 2008b, p. 42)

Finalmente, o sexto e último período descrito por Nietzsche seria o momento histórico dele próprio, que marcou a história do pensamento como um segundo grande momento de crítica à metafísica e a toda e qualquer forma de misticismo, momento no qual a crítica se torna ainda mais profunda (Nietzsche critica o próprio Kant, inclusive). Para ele, falar de um “Mundo das Aparências” não faz sentido, já que o “Mundo-Verdade” já foi abolido por Kant. Dessa forma, o “Mundo Sensível” não poderia mais ser tratado, de forma alguma, como um “Mundo de Aparências”, mas deveria ser considerado sim como a única realidade existente:

O “mundo-verdade”, nós o abolimos: que mundo nos ficou? O mundo das aparências talvez?... Mas não! *Com o mundo-verdade abolimos também o mundo das aparências!* (Meio-dia, momento da sombra mais curta, fim do erro mais demorado, ponto culminante da humanidade: INCIPIT [começa Zaratustra].) (NIETZSCHE, 2008b, p. 42)

A crítica que Nietzsche dirigiu à metafísica, que ele próprio considera o segundo momento marcante de crítica ao pensamento metafísico, pode ser encontrada em toda a vastidão de sua obra. Em *O crepúsculo dos Ídolos*, no entanto, encontramos um aforismo que contém, de forma sintética, quatro proposições críticas que Nietzsche julgava serem suficientes para refutar a hipótese do “Mundo-Verdade”:

[...] **Primeira proposição: As razões pelas quais se chamou “este” mundo um mundo de aparências provam, pelo contrário, sua realidade — outra realidade é absolutamente indemonstrável.** *Segunda proposição: os sinais distintivos que foram atribuídos à verdadeira “essência das coisas” são os sinais característicos do não-ser, do nada;* dessa contradição se edifica o “mundo-verdade”, como mundo verdadeiro: e é com efeito o mundo das aparências enquanto ilusão de ótica moral. *Terceira proposição: Falar de um “outro” mundo distinto deste não faz nenhum sentido, admitindo que não temos em nós um instinto dominante de calúnia, de amesquinamento, de suspeita contra a vida: neste último caso, nos vingaremos da vida com a fantasmagoria de uma “outra” vida, de uma vida “melhor”.* *Quarta proposição: Dividir o mundo num mundo “real” e um mundo das “aparências”, [...] à maneira do cristianismo [...], não passa de uma sugestão da decadência, um sintoma da vida declinante... [...]* (NIETZSCHE, 2008b, p. 39-40). [grifo nosso]

## 6.2. Nietzsche e a História

Nietzsche foi o primeiro pensador a conceber a ideia de *caos*. Para ele, a vida dança aos pés do acaso, e a vida e o cosmos se mantêm em permanente transformação em razão do incessante embate entre forças da natureza. É por essa razão que Nietzsche foi um

grande crítico da ideia de uma teleologia da história: para ele, o princípio teleológico nunca passou de um mito, o mito do destino. Na sua filosofia ele aponta uma direção diferente dessa: a história como resultado do *acaso*, e por isso mesmo sem uma “tendência”, “sentido” ou “finalidade” com a qual podemos produzir conhecimento ou mesmo projetar nossos anseios e desejos humanos, demasiadamente humanos.

### 6.2.1. O “Mundo-Melhor”

A questão mais fundamental sobre uma teleologia é que ela sempre está alicerçada em uma concepção da história que permite a interpretação de que no fluxo histórico existe uma finalidade, um sentido — um ponto de convergência para o qual o movimento histórico tende. O alicerce das teleologias de Aristóteles, de Hegel e também de Marx é a concepção da história de Platão — cujo fundamento, por sua vez, é a já criticada divisão do mundo em “Mundo Sensível” e “Mundo-Verdade”.

Ao contrário do que havia ensinado Platão, Aristóteles não acreditava que o mundo era dividido em duas partes. Retirando as Ideias de Platão do princípio da história e colocando-as no fim, Aristóteles pôde afirmar que as essências das coisas do “Mundo Sensível” estavam nelas mesmas — não em outro mundo —, sendo que a essência de uma coisa do “Mundo Sensível” era o conjunto de potencialidades dessa coisa. Todas as transformações das coisas do “Mundo Sensível” ocorreriam em razão da necessidade da coisa transformada se tornar mais parecida com a sua causa final — causa essa que é a sua Ideia correspondente, para a qual tende, o que torna toda mudança *necessária e boa*. É por essa razão que a ideia de “Mundo-Verdade” assumiu, desde Aristóteles, a perspectiva de que o mundo se transformava para se tornar um “Mundo Melhor”.

A principal influência de Hegel certamente foi o pensamento de Aristóteles. Da mesma forma que para Aristóteles, para Hegel o mundo se transformava em direção a uma *causa final boa* — a emergência do espírito em existência. Na filosofia de Hegel o movimento histórico é irrefreável e a emergência do espírito é necessária. De fato, as teleologias de ambos os autores são muito parecidas; existe, no entanto, uma grande diferença entre as suas concepções da história: enquanto que para Aristóteles o que está na coisa (do “Mundo Sensível”) é o conjunto de potencialidades que essa coisa tem de se tornar cada vez mais parecida com a Ideia que lhe corresponde, para Hegel é o próprio absoluto que está na coisa: o espírito — essa verdadeira Ideia hegeliana, esse verdadeiro “ser verdadeiro” de Hegel — está na própria coisa, se revelando cada vez mais na história.

Já vimos que Marx substituiu o “conceito eternamente subjetivo” de Hegel (o espírito) pelo conceito **supostamente** concreto “homem” (demonstraremos mais adiante que este “homem” do qual fala Marx é um elemento **metafísico**). Para Marx, os desejos, os anseios e — acima de tudo — *as promessas da filosofia clássica*, inclusive a promessa de Hegel, ou seja, a de humanização plena — ou o fim da alienação do espírito (no caso, o fim da alienação do “homem”) — só seriam realizáveis através de uma força social, o proletariado, porque somente a classe sobre a qual pesava a condição mais animalésca da sociedade burguesa é que poderia gerar — sob a forma mais radical possível, a revolução — um mundo e uma humanidade com as características semânticas que a filosofia clássica prometera, isto é, um mundo no qual a emancipação e plenitude humanas seriam possíveis — portanto, um “Mundo-Melhor”.

### 6.2.2. O “Mundo-Melhor”: uma hipótese niilista

Para Nietzsche, a figura de Platão significa o princípio de algo completamente novo da história da humanidade: os homens passam a negar a vida como a conhecemos — o único *valor inquestionável* na filosofia de Nietzsche — em favor de uma divindade qualquer, de um conjunto absoluto de valores morais, em favor da fantasmagoria de um “Mundo-Melhor” que era diferente deste em que vivemos. Essa é a primeira forma do *niilismo*, que na filosofia de Nietzsche significa *desvalorização dos valores*: os homens passaram a negar e depreciar os valores da vida em favor dos valores de suas divindades absolutas. Foi dessa forma que palavras como “mundano” (que remete à ideia de “coisa do mundo- sensível” e de “experiência”) passaram a possuir um sentido pejorativo, enquanto que palavras como “divino” passaram a possuir um sentido positivo e “superior”.

Esta forma de niilismo não foi a única existente. Se ao longo da Idade Média o cristianismo — o platonismo das massas — se impôs enquanto conjunto valorativo absoluto “superior” e “divino” — enquanto ponto de apoio para toda avaliação e toda decisão dos homens —, o princípio da Idade Moderna marca o rompimento com a possibilidade de uma narrativa metafísica qualquer servir como ponto de apoio para a avaliação valorativa dos homens. Na consciência do homem europeu que viveu entre os séculos XV e XVIII, a interpretação metafísica (ou platônica — cristã!) já havia fracassado enquanto interpretação do sentido e finalidade da existência humana, gerando uma crise valorativa na cultura do Ocidente. Nietzsche denomina o período no qual os valores distos “supremos” ou “divinos” se desvalorizam como o período no qual ocorreu a “Morte de Deus”:

*“Para onde foi Deus?” — exclamou — “É o que vou dizer. Nós o matamos — você e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que a ligava ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente caindo? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não estaremos errando como num nada infinito? O vazio não nos persegue com seu hálito? Não faz mais frio? Não veem chegar a noite, sempre mais noite? Não será preciso acender os lampiões antes do meio-dia? Não ouvimos nada ainda do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? — Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possuiu de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob nosso punhal — quem nos lavará desse sangue? Que água nos poderá purificar? Que expiações, que jogos sagrados seremos forçados a inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não seremos forçados a nos tornarmos nós próprios deuses — mesmo que fosse paraparecermos dignos deles? Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nascerem depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história” (NIETZSCHE, 2008d, p. 149-150).*

Nietzsche foi o primeiro pensador a conceber a ideia de *caos*. Para ele, a vida dança aos pés do acaso, e a vida e o cosmos se mantêm em permanente transformação em razão do incessante embate entre forças da natureza. Para ele, o princípio teleológico originado na noção de “Mundo-Verdade” nunca passou de um mito — o mito do destino. Da mesma forma, a noção de “Mundo-Melhor” significava para ele somente *niilismo*, crise dos valores, *doença*, desejo de morte, declaração de guerra contra esse mundo e contra a vida. É por essa razão que ele foi um grande crítico do pensamento de Hegel: a ideia de que o “absoluto” está presente neste mundo e que ele se revela cada vez mais nos destinos da humanidade significava para Nietzsche somente a reação cristã à crise dos valores “superiores”, como uma espécie de busca realizada pelos doentes visando encontrar sua consolação e seu Deus não mais no “Mundo-Verdade”, mas sim no “Mundo-Sensível”:

Quando toda a história da civilização se abre diante dos olhos como uma rede de concepções perversas e nobres, verdadeiras e falsas, e que alguém, ao contemplar esse espetáculo de ondas, quase se sente atingido pelo enjoo, **compreende-se então que consolação se encontra na concepção de um Deus em devir**: este se revela sempre mais nas transformações e nos destinos da humanidade, nem tudo é mecânica cega, jogo recíproco de forças sem sentido nem finalidade. **A divinização do devir é uma perspectiva metafísica** — como do alto de um farol na margem do mar da história — **na qual uma geração de eruditos demasiado historiadores encontrou sua consolação [...]** (NIETZSCHE, 2008c, p. 201-202). [grifo nosso]

Vemos aí que todo o conjunto do pensamento de Hegel é, para Nietzsche, uma resposta teológica (cristã) à crise dos valores “supremos”. Enquanto sistema filosófico, para Nietzsche o pensamento de Hegel não passava de um erro atrevido. Vimos que mesmo sendo

um grande crítico da ideia de “Mundo-Verdade” Nietzsche reconheu Parmênides como um pensador genial. Hegel não recebeu o mesmo reconhecimento. Para Nietzsche, *utilizar o mesmo expediente de Parmênides* — produzir conhecimento a partir da “razão pura” (ou da “lógica desprovida de qualquer evidência da experiência”) — *após a crítica que Kant dirigiu à essa forma de pensamento era dar “provas de uma ignorância atrevida”*:

Se Parmênides, na ignorante ingenuidade que, em sua época, caracterizava a crítica do conhecimento, ousava acreditar que chegaria a um ser em si a partir do conceito eternamente subjetivo, **seria hoje, depois de Kant, dar provas de uma ignorância atrevida fixar como tarefa da filosofia, como se faz aqui e acolá — e particularmente entre certos teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos — “captar o absoluto pela consciência”, ou até, seguindo a fórmula de Hegel, dizendo: “o absoluto já está presente, caso contrário, como se poderia procurá-lo?”** [...] (NIETZSCHE, 2008a, p. 77-78). [grifo nosso]

No tópico 5.1 vimos que “em Marx a história acontece em razão da constituição do *homem*: o devir histórico é o vir-a-ser de um homem que, de fato, ainda *não é*, mas necessariamente *virá a ser*” e dissemos que “ao se permanecer afirmando que a história possui uma razão dialética que guia os acontecimentos históricos, modificando apenas *a causa e a razão do devir*, o aspecto teleológico da dialética é mantido.” De fato, existe uma teleologia no pensamento de Marx. Ocorre que diferentemente de Hegel, que buscava encontrar seu Deus (sua consolação) no “Mundo-Sensível”, o objetivo de Marx era o de modificar o mundo para torná-lo “melhor” — o que significava para Marx pôr fim à pré-história da sociedade humana, à luta de classes e à exploração do homem pelo homem. No tópico 5.4 do capítulo anterior, buscamos inclusive compreender a forma pela qual o pensamento marxista relaciona a teoria e a política *enquanto meios* para alcançar estes fins. Neste ponto, já somos capazes de demonstrar que a crítica que Nietzsche dirigiu à Hegel pode ser estendida também à Marx: *o pensamento de Marx, enquanto receituário político que visa gerar um “Mundo-Melhor”, não passa de uma forma de nihilismo*, ou seja, uma forma de pensar que considera *injusta* a realidade na qual vivemos e trava com ela uma guerra de vida ou morte, negando “este mundo” e criando a fantasmagoria de um “Mundo-Melhor”.

Para Nietzsche, *amar a realidade como ela é*, apesar de toda a hostilidade que esse mundo demonstra para com a vida, *representa o mais nobre dos objetivos* que a humanidade poderia se propor. É importante perceber que Nietzsche não era, de forma alguma, um defensor do capitalismo. Na verdade, Nietzsche era crítico tanto do capitalismo quanto do socialismo e não defendia nenhuma posição política ou ideológica. Remeter à Marx a crítica que Nietzsche dirigiu a Hegel não significa, de modo algum, defender a ideia de que o capitalismo é justo. Significa afirmar, isto sim, que a realidade é fundamentalmente *trágica*



e que os homens jamais poderão tornar o mundo perfeito e a vida humana plena, ou seja, que apesar de todas as dores que a realidade possa nos causar, não devemos ter fé em objetivos “superiores”, “divinos” ou “absolutos”, muito embora não devamos, de forma alguma, nos resignar. Em um texto que trata sobre as expectativas de Nietzsche com relação ao século XX, o filósofo alemão escreve:

As guerras são no momento os mais fortes estimulantes da imaginação, agora que os êxtases e os terrores do cristianismo perderam sua virtude. **A revolução social será talvez um acontecimento maior ainda; é por isso que virá. Mas seu sucesso será menor do que se imagina: a humanidade está longe de poder tudo o que ela quer**, assim como apareceu no decorrer da Revolução Francesa. (NIETZSCHE, 2008e, p. 327) [grifo nosso]

Nietzsche criticou de forma ampla vários valores tradicionalmente considerados “supremos” pela cultura ocidental. Um dos valores que trata diretamente sobre a questão do desejo de um “Mundo-Melhor” é a *esperança*: para Nietzsche, esse valor leva os homens a acreditar em transcendências, o que os mantém em negação de si mesmos, da vida e da existência tal como ela é:

Pandora trouxe o vaso com os males e o abriu. Era o presente dos deuses aos homens, um presente de bela e sedutora aparência, denominado “vaso da felicidade”. Então, dele saíram voando todos os males, seres vivos alados: a partir de então, vagueiam em torno de nós e causam danos aos homens dia e de noite. Um único mal não tinha ainda escapado do vaso: então Pandora, seguindo a vontade de Zeus, fechou a tampa e ele ficou lá dentro. O homem tem para sempre agora o vaso da felicidade em casa e pensa que maravilhoso tesouro tem dentro dele; está a seu serviço e o toma nas mãos quando tem vontade; pois não sabe que esse vaso trazido por Pandora é o vaso dos males e toma o mal que ficou dentro como a maior das felicidades — é a esperança. Zeus queria, com efeito, que o homem, mesmo torturado por outros males, não rejeitasse contudo a vida, mas continuasse a se deixar torturar sempre de novo. Para isso dá ao homem a esperança: na verdade, ela é o pior dos males, pois prolonga os tormentos dos homens. (NIETZSCHE, 2008c, p. 85)

### 6.3. Nietzsche e a ciência

Vimos que a “morte de Deus”, anunciada pelo insensato, simboliza o fim da metafísica enquanto justificativa do drama histórico. A crise dos valores “supremos” ocorrida na modernidade encerrou a possibilidade de uma explicação metafísica qualquer servir como sentido e finalidade existencial dos homens. Todavia, o insensato não se esqueceu de alertar que o corpo de Deus permanecia insepulto, isto é, que os homens ainda não haviam se dado conta da morte de Deus: *“Chego cedo demais, meu tempo ainda não chegou. Este acontecimento enorme ainda está a caminho, caminha — e ainda não chegou aos ouvidos dos*

*homens. [...]*” (NIETZSCHE, 2008d, p. 150). A ideia é a de que, tendo a opção de assumir definitivamente as rédeas de seu destino, mas tendo, contudo, de arcar com os custos disso — ou seja, de ter de lidar com a ideia de que não existe finalidade, sentido ou razão da existência — os homens acabaram criando outras transcendências e divindades que ditam regras e princípios, além de oferecer um sentido para a existência humana. A primeira transcendência criada pela Idade Moderna, para Nietzsche, foi a ciência, exatamente porque o grande objetivo da ciência moderna foi o de remediar os males humanos para gerar um “Mundo-Melhor”:

A ciência moderna tem por objetivo tão pouca dor quanto possível, bem como tão longa vida quanto possível, por conseguinte, uma espécie de felicidade eterna, na verdade bem modesta em comparação com as promessas das religiões. (NIETZSCHE, 2008c, p. 124)

Vimos que, em Nietzsche, a história não possui finalidade ou objetivo. Com o fim da capacidade da narrativa metafísica de atribuir finalidade à existência humana e a incapacidade do homem moderno de lidar com a existência em sua totalidade trágica — em seu devir incessante sem finalidade — o homem passou a erigir novos templos, dirigidos a novas divindades. Foi dessa forma que a ciência ocupou, ao longo da Idade Moderna, o lugar da narrativa metafísica enquanto instrumento de valoração e atribuição de sentido à existência. Por muito tempo o homem confiou à ciência a sua esperança de alcançar a felicidade. Assim, no século XIX, a ciência parecia ter finalmente dado as respostas de que o homem necessitava para curar-se do sofrimento da existência: Freud (e a psicologia) solucionariam as dores psíquicas; a medicina daria fim às dores físicas e às doenças; e Marx daria fim aos problemas sociais dos homens.

Como? O objetivo supremo da ciência seria proporcionar ao homem tanto prazer e tão pouco desprazer possível? E se o prazer e o desprazer estivessem de tal modo solidários um com o outro que aquele que quer *saborear* ao máximo de um *deve* saborear ao máximo do outro — que aquele que quer chegar até a “*felicidade do céu*” deve também se preparar para ser “*triste até a morte*”? (NIETZSCHE, 2008d, p. 53)

Para Nietzsche, felicidade e tristeza são partes constituintes da existência, que é intrinsecamente trágica. Por essa razão, todas as experiências humanas, dolorosas ou alegres, devem ser vividas em sua máxima potência, dado que estão profundamente interligadas. Se a experiência existencial humana é marcada profundamente pela experiência do viver-trágico, não é possível livrar-se da dor assim como prometem as transcendências, seja a metafísica ou

a ciência (ou a economia, via consumo, *como recomenda o receituário capitalista*). Assim, para Nietzsche, a crença na capacidade da ciência de curar as dores da existência e lhe atribuir sentido e finalidade representaria somente mais uma etapa do niilismo. É por essa razão que se o socialismo é um problema em razão do niilismo que a ideia de “Mundo-Melhor” representa, o socialismo-científico é um problema ainda maior, e esse é o motivo em razão do qual podemos estender à Marx as críticas que Nietzsche dirigiu à ciência: a crença de que a “emergência em existência” de um conceito que não existe (o “homem”) representaria a “emergência em existência” de um “Mundo-Melhor” — aliado à crença de que a ciência possuía o poder para antecipar essa “emergência” — *mantém Marx nos limites conceituais de uma compreensão metafísica da história e de uma crença exacerbada no poder da ciência de remediar os males sociais*.

O marxista adepto do socialismo científico sempre encontra contradições (em sentido vulgar) entre a teoria e a vida prática, e estas contradições são causadas pelo próprio materialismo histórico dialético. Como exemplo, pensemos o caso de uma leitura mais ortodoxa do marxismo (sempre muito criticada por adeptos de leituras mais abertas, que se autodenominam “heterodoxas”, e que eu considero simplesmente “homeopáticas”), na qual o capitalismo é uma fase necessária para o desenvolvimento das forças produtivas que, por sua vez, é necessário para que possa ocorrer o aparecimento do socialismo e a constituição do homem-sujeito. Em outros termos: o capitalismo é necessário, e o proletariado *deve* compreender o capitalismo como *necessário* para que o homem possa um dia tornar-se livre da infraestrutura econômica e para que possam surgir a “verdadeira liberdade”, a “verdadeira riqueza”, a “verdadeira propriedade” e o “verdadeiro homem”. Assim, o chamado “marxismo ortodoxo” se torna muito mais uma leitura rigorosa de Marx do que um modelo cego de práxis do indivíduo. O problema da discrepância entre a leitura “ortodoxa” de Marx e da práxis da vida cotidiana dos homens reside na própria teoria marxista. Lido dessa forma, o materialismo histórico dialético realmente se torna um entrave à ação política livre da classe proletária. Lembremos de Gramsci e seu “enterro com todas as devidas honras”:

A propósito da função histórica cumprida pela concepção fatalista da Filosofia da Práxis podia fazer-se um elogio fúnebre de si mesma, reivindicando a sua utilidade para um determinado período histórico, mas precisamente por isso sustentando a necessidade de a enterrar com todas as devidas honras. (GRAMSCI, 1978, p. 86)

Uma palavra para que não nos chamem de reacionários: a interpretação da história como uma sucessão de modos de produção que não contém o “verdadeiro homem” ou a “verdadeira liberdade”, “verdadeira riqueza” e “verdadeira propriedade” e, acima de tudo,

considerá-los necessários à constituição dessas coisas (considerar o capitalista mais acabado enquanto homem do que o senhor feudal) representa uma espécie de submissão à essa condição de falsa liberdade, falsa riqueza, falsa propriedade e falso homem. E esse expediente metodológico marxista não representou algo novo na história da humanidade; ele é análogo ao expediente cristão sobre o seu “mal”, ao expediente hegeliano sobre o drama histórico. Segundo Nietzsche:

[...] O que é o mal? Três coisas: o acaso, o incerto, o repentino. Como o homem primitivo se defende contra o mal? Imagina os males como razões, potências, pessoas. Adquire com isso a possibilidade de celebrar com eles uma espécie de contrato e de agir sobre eles previamente, preventivamente. Outro expediente é afirmar que sua maldade e sua nocividade são apenas aparentes; interpreta as consequências do acaso, do incerto, do repentino, como resultante de boas intenções, como racionais. Terceiro expediente: interpretar o mal antes de tudo como “merecido”; justifica-se o mal considerando-o um castigo. Em suma, *submete-se a ele*; toda interpretação moral e religiosa é apenas uma forma de submissão ao mal. Acreditar que o mal tem um sentido benéfico significa desistir de combatê-lo. (NIETZSCHE, 2008f, p. 339)

#### 6.4. Nietzsche e a Dialética

Pouco conhecido antes da morte de seu autor (1899), o pensamento de Nietzsche acabou se difundindo largamente, em todo o mundo, a partir do início do século XX. Na segunda metade deste mesmo século surgiram inclusive algumas tentativas de conciliação da sua filosofia com a Economia Política de Marx (as obras de alguns dos expoentes da Escola de Frankfurt são um exemplo dessa tentativa). Pensamos que a motivação para esse tipo de tentativa deriva do fato de que a leitura de Nietzsche *parece* dialética. Buscaremos demonstrar que a leitura dialética das obras de Nietzsche possui pouco rigor teórico e metodológico, o que ocorre exatamente porque Nietzsche não foi um pensador dialético (ao menos em sua “fase de maturidade”, na qual escreveu suas obras filosóficas, já que a sua primeira obra filológica, “O nascimento da Tragédia entre os gregos”, era realmente dialética). Ao contrário dos pensadores da Escola de Frankfurt, acreditamos que se por um lado Marx foi um grande apreciador do sistema filosófico hegeliano, por outro Nietzsche foi o seu maior crítico. Segundo Deleuze:

Disseram que Nietzsche não conhecia bem Hegel. No sentido em que não se conhece bem o adversário. Acreditamos, ao contrário, que o movimento hegeliano, as diferentes correntes hegelianas, eram-lhe familiares; e, como Marx, nele escolheu seus alvos. O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta “contra quem?” exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a

transvaloração contra dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade. Podemos segui-lo já na teoria das forças (DELEUZE, 1976, p. 7).

Assim como Deleuze, acreditamos que o conjunto da filosofia de Nietzsche *pode* ser lida como uma filosofia profundamente anti-hegeliana, embora estejamos inclinados a pensar que limitamos muito a generalidade crítica desse autor ao assumir que todo o conjunto argumentativo da sua filosofia se dirige direta e especificamente contra Hegel. Como o nosso objetivo, aqui, será o de encontrar as discrepâncias entre os pensamentos de Hegel (e Marx) e de Nietzsche, partiremos dessa *possibilidade* de leitura para que possamos evidenciar a dura crítica que Nietzsche dirige, seja direta ou indiretamente, ao pensamento dialético.

#### **6.4.1. Negativo e Contrário, Afirmativo e Múltiplo**

Se a filosofia de Nietzsche de fato não é dialética, como pode ser que ela seja confundida como uma filosofia dialética? Deleuze, buscando explicar que Nietzsche não é dialético, afirma que

Uma relação, mesmo que seja essencial, entre o um e o outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nessa relação. Nietzsche diz que a força tem por objeto uma outra força. Todavia, é precisamente com outras forças que a força entra em relação. É com uma *outra espécie* de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas; ele é seu inimigo mais esquivo, o único inimigo profundo. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche (DELEUZE, 1976, p. 7).

Vemos que a relação entre o “um” e o “outro” aparece em Nietzsche como uma relação entre forças. Quando uma força entra em relação com a outra, ocorre um embate entre forças, porque as forças são necessariamente *ativas*. Como uma força é afirmadora de si mesma e, ao mesmo tempo, ativa, ela entra constantemente em choque com outras afirmações, com outras forças. Da relação entre as forças, do choque, do combate entre as forças, deriva o negativo. A negação aparece em Nietzsche, portanto, como o resultado das autoafirmações das forças. A conclusão óbvia é a de que o motor da história não é a negação, como ocorre em Hegel: o motor da história, para Nietzsche, é a afirmação, já que é ela que leva ao embate do qual deriva a negação. Assim, a negação aparece como mero resultado, não como o elemento que põe a história em movimento, como propõe o “trabalho do negativo” da dialética.

Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz

obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta dessa atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação (DELEUZE, 1976, p. 7).

Busquemos explicar tudo isso de maneira mais pormenorizada: em termos gerais, em física, o conceito de força é relacionado com as alterações da quantidade de movimento que ocorrem em um determinado corpo. Mais a título de exemplificação do que como esforço de conceituação, podemos utilizar a Segunda Lei de Newton para definir *força*: *em um corpo, qualquer alteração da quantidade de movimento é devida à presença de uma força que se exerce sobre ele*. Se nosso objetivo fosse conceituar força, certamente essa Lei de nada nos serviria, dado que, como podemos perceber, *força* é o conceito originário, primeiro, uma espécie de axioma da Lei fundamental da dinâmica: *ela explica a alteração do movimento dos corpos, mas nada lhe explica*.

Em Nietzsche, *força* aparece com um sentido idêntico a este que acabamos de delimitar. Um dos aspectos cosmológicos e centrais da filosofia desse autor é a Teoria das Forças, que tem gerado uma série de incompreensões e interpretações problemáticas, já que sem a compreensão da teoria das forças todo o conjunto da obra de Nietzsche permanece ininteligível. Debrucemos-nos um pouco sobre ela: *força* é o conceito fundamental, e tudo deriva a partir dele. Uma força desempenha sempre um papel ativo, positivo, afirmativo. No entanto, uma força só pode ser compreendida como *uma relação fundamental* entre ela mesma e alguma outra coisa. Mais: em Nietzsche, *a relação entre uma força se estabelece sempre com outra força*. Neste caso, como ambas as forças desempenharão sempre um papel ativo, positivo, afirmativo, a relação entre ambas acontece na forma de um embate, uma agressão mútua. Disso já podemos derivar uma crítica à dialética e à ideia hegeliana do “trabalho do negativo”: para Nietzsche, o negativo não está na essência, e muito menos é o “motor da história”; uma força é sempre positiva e afirmativa; o negativo, para ele, é somente o resultado entre os embates das afirmações, ou seja, das forças. Portanto, para Nietzsche, *é a característica fundamental de autoafirmação das forças que põe a história em movimento, e não o trabalho do negativo*.

Dissemos em outro lugar (no capítulo 1, mais precisamente), baseados no pensamento de Karl Popper, que o pensamento de Nietzsche era distinto do de Heráclito por que Heráclito havia concebido a ideia de um devir incessante como uma lei imutável, e que com isso ele acabou por conservar um traço de imutabilidade no aspecto cosmológico do

próprio devir. Não dissemos lá, porém, que ideia Nietzsche possui sobre o tema. Hoje, em face das descobertas científicas da modernidade, sabemos até que ponto, por exemplo, *quente* e *frio* são somente percepções humanas sobre o grau de amplitude da temperatura em determinado ambiente (ou corpo) em determinado momento do tempo. Desta forma, podemos dizer que a verdadeira força da natureza aí existente é a temperatura. Isso significa dizer, ainda — e aqui está o que nos é importante — que *quente e frio não são ideias opostas ou contraditórias*, mas sim *meros momentos da temperatura*. Se se aceita essa ideia, todas as teorias pelas quais existe uma “luta dos contrários” certamente fica a mercê da revisão sobre o que seria, de fato, contrário. E foi este aspecto do pensamento de Heráclito — embora o tenhamos dito de forma completamente diferente — que Popper identifica como um traço de imutabilidade na teoria do devir. Acontece que, se temperatura é a verdadeira força da natureza no que respeita à ideia de energia térmica dos corpos, *é precisamente a temperatura, e não o frio ou o quente, que irá entrar em combate com outras forças da natureza*. E mais: qual, exatamente, seria a ideia contrária da ideia de temperatura? *A temperatura, enquanto força da natureza, necessariamente entra em combate com outra espécie de força, que nada tem a ver com a ideia de energia térmica*. Assim, para a ciência moderna (e poderíamos dar uma série de exemplos a respeito disso — o mais célebre certamente é o  $E=mc^2$  de Einstein) forças que dizem respeito a diferentes aspectos da materialidade é que entram em choque, isto é, se relacionam (assim como a energia relaciona-se, na célebre fórmula de Einstein, com a matéria e com a velocidade da luz — de tal modo que mesmo energia e matéria são intercambiáveis). Ora, deste tipo de *relação entre forças que dizem respeito a diferentes aspectos da materialidade* certamente não podemos derivar *nada* que seja compatível com a ideia de “oposição entre essas forças” que nos levassem a dar respaldo à teoria da luta dos contrários como motor da história.

Dissemos que boa parte das más interpretações de Nietzsche advém da incompreensão da teoria das forças. É através dela que a ideia de que a *vida dança aos pés do acaso* e é resultado do incessante embate *entre forças múltiplas da natureza* — **além de só se manter nestas condições** — passa a possuir sentido teórico profundo. A preocupação de Nietzsche é a de que a *vontade de potência* da humanidade tendia a diminuir em razão do niilismo — em razão da negação da vida e do mundo em favor de transcendências: enquanto força da natureza, a humanidade se enfraquecia, ameaçando a própria saúde e continuidade da espécie. Muitos daqueles que entram em contato com os textos de Nietzsche tendem a efetuar críticas do tipo politicamente-correto, humanista, esperançoso com relação ao futuro —

*historicista*, diria Popper. Estes leitores correntemente o consideram pessimista, conservador e desrespeitoso com relação aos direitos humanos. Isto porque a filosofia de Nietzsche não serve como manual para a transformação da tragédia histórica em espera alegre e eterna (como serve Hegel) ou como manual para um esperançoso em um mundo melhor (como serve Marx). A esta filosofia, que não se limita aos desejos humanos, mas procura entender a lógica de funcionamento da natureza, por mais cruel e desumano que pareça ser — e estou inclinado a proclamar que a natureza de fato o é — Nietzsche chamou de *Filosofia Trágica*.

Vimos o conjunto de três ideias fundamentais: a concepção do caos (no tópico 6.2); a ideia de que os opostos são na verdade apenas diferentes percepções humanas sobre a manifestação de forças; e a ideia de que o caos é gerado e se reproduz em razão do choque entre as inumeráveis forças da natureza. Dissemos que se se aceita essas ideias todas as teorias nas quais o choque dos contrários é parte fundamental ficam a mercê de uma revisão sobre o que é, de fato, oposto. Tentamos, além disso, demonstrar que *oposição* não existe, e que é o diverso e múltiplo que entra em choque, gerando o caos. Devemos lembrar, no entanto, que em Hegel e em Marx a oposição ocorre entre duas categorias filosóficas — *conceito* e *forma* — e que por se tratarem de abstrações merecem maior atenção do que as oposições de Heráclito, reconhecidamente “oposições do mundo-físico”.

Em Marx, assim como em Hegel, a forma fenomênica entra em contradição com o conceito em razão de suas determinações. A unidade desses dois opostos é a Ideia e, portanto, um momento da verdade absoluta. Já criticamos aqui o que de metafísica e misticismo existe nessa interpretação, mas consideramos que se sabe até que ponto a ciência econômica deve a esta interpretação e o quanto ela possui de valor explicativo. Tomemos um exemplo: segundo a interpretação marxista do dinheiro no sistema capitalista, o dinheiro não é a riqueza, exatamente porque a riqueza está pressuposta; o dinheiro é somente uma das formas que o capital assume durante o processo de produção; já o capital é, no esquema marxista da história, uma forma fenomênica da riqueza, que é a verdadeira Ideia aí existente, embora esteja pressuposta. Dessa interpretação deriva a ideia de que o que o capitalista deseja não é a obtenção de mais dinheiro, mas sim a obtenção de mais capital. Vemos que, aqui, a distinção entre forma (dinheiro e mercadoria) e conceito (capital) é uma distinção crucial para a ciência econômica. Esta distinção operada por Marx pode ser considerada válida cientificamente enquanto *interpretação possível sobre o dinheiro como uma das formas determinadas de manifestação de um sujeito dinâmico, o capital*. No entanto, Marx não pensava essa relação desta forma — e aí está o que é vital —: para ele, essa distinção entre dinheiro e capital



representava uma distinção que revela a verdade sobre a Ideia riqueza, que está pressuposta no capitalismo, e sobre o conteúdo contraditório do capitalismo. Em termos mais precisos: para a ciência, uma interpretação deste tipo é relevante somente quando se exclui dela toda a metafísica e teleologia das categorias presentes no debate, para ver nessa interpretação *não a revelação da verdade sobre uma Ideia perfeita e plena que se encontrava mistificada pela aparência das suas formas fenomênicas*, mas **sim** para ver nela *uma interpretação possível e sofisticada sobre a dinâmica da reprodução do capital*. Retirados os aspectos metafísicos e teleológicos que a dialética inculca nos objetos da reflexão, o que resulta é uma interpretação semelhante à ideia de força em Nietzsche: *quente e frio enquanto momentos da temperatura, que é a verdadeira força aí em manifestação; dinheiro e mercadoria enquanto momentos do capital, que é o verdadeiro sujeito autônomo aí em manifestação*. A metafísica não somente não é necessária para a cientificidade de um texto como também a destrói.

Pouca dúvida pode haver agora de que todas essas concepções essencialistas contrastam da maneira mais fortemente possível com os métodos da ciência moderna. [...] Primeiramente, embora em ciência façamos o melhor para encontrar a verdade, temos consciência do fato de nunca podermos ter segurança de havê-la alcançado. [...] Em outras palavras, sabemos que nossas teorias científicas devem sempre permanecer como hipóteses [...]. Podemos assim dizer que, em nossa busca da verdade, substituímos a certeza científica pelo progresso científico. [...] Esta [a ciência] não se desenvolve por meio de uma gradual acumulação enciclopédica de informação essencial, como pensava Aristóteles, mas por um método muito mais revolucionário; progride através de ideias ousadas, pelo avanço de novas e muito estranhas teorias [...] e pela derrubada das antigas. (POPPER, 1974b, p. 18-19)

#### **6.4.2. Dialética de Hegel, Dialética de Marx: igualdade na diferença**

Marx foi um herdeiro da tradição racionalista da filosofia. Para os pensadores dessa corrente, assim como Aristóteles, somente a intuição poderia apreender as premissas básicas de suas afirmações, já que somente através da razão se poderia compreender alguma coisa sobre a essência das coisas. Da mesma forma que Aristóteles, Marx concebe alguns de seus princípios através da intuição. É por essa razão que a concepção da história de Marx, cujo fundamento é a concepção da história de Hegel, mantém os mesmos elementos metafísicos que se podem encontrar na filosofia hegeliana.

Demonstrar que Marx concebeu intuitivamente os princípios de sua teoria — “homem”, “liberdade”, “riqueza” e “propriedade” — não é difícil, embora o assunto possua alguma complexidade. Lembremos o que Marx fala sobre o método dialético no início do livro I de O Capital: “A mistificação por que passa a dialética pelas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente” (MARX, 2011, p. 28). Como pode que o método que foi criado por Hegel tenha

sido, em seguida, mistificado pelo seu próprio criador? Ocorre que para Marx a dialética não era somente um método criado por um filósofo, mas sim uma *cosmovisão*, isto é, um modo de ver o cosmos, um modo de ver o universo. *Marx acreditava que a realidade funcionava dessa forma, acreditava que a história de fato possuía uma razão dialética.* É por essa razão que Marx utiliza o método dialético: porque considera que a fórmula dialética representa uma compreensão sobre como o universo funciona. Engels julgava o mesmo (como bem indica o título da obra “Dialética da Natureza”). Quando Marx diz “não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento” Marx está dizendo que a mistificação da dialética hegeliana não impediu Hegel de compreender essa verdade sobre o universo: que a realidade possuía uma razão; que as coisas aconteciam de acordo com uma lógica; esta razão e esta lógica eram dialéticas. Marx julgava, no entanto, que apesar de Hegel ter compreendido a lógica por trás dos acontecimentos históricos, ele havia também “mistificado” a fórmula dialética inserindo um elemento puramente metafísico, isto é, o espírito.

Falando sinceramente, acreditamos que jamais se deu atenção suficiente para isto: como pode que uma fórmula metafísica possa se tornar absolutamente material a partir de uma simples substituição de categorias? A fórmula dialética de Hegel, que Marx julgava ser uma fórmula que permitira compreender a verdade por detrás dos fatos históricos... porque ele a modificou? Gostaria de dar ênfase a isso: *se Marx acreditava que a dialética de Hegel era um método capaz de compreender a própria verdade do universo, porque ele haveria de querer mudá-la?* Ocorre que Feuerbach havia, assim como Kant, refutado a metafísica. Após tomar conhecimento da filosofia de Feuerbach, Marx buscou reconciliar o pensamento dialético à cosmovisão materialista da existência. E Marx julgou ter reestabelecido o poder explicativo da fórmula dialética substituindo o “espírito” hegeliano por uma categoria concreta, isto é, o “homem”. Este é certamente um expediente exageradamente simples para ter o poder de causar uma mudança tão profunda no método dialético.

Busquemos analisar a fórmula dialética hegeliana e compará-la com a fórmula dialética marxista. Para Hegel, o absoluto está presente, e o conceito indeterminado é o espírito. Não se pode compreender nada a partir da indeterminação do conceito; por essa razão, busca-se compreender o conceito através da sua manifestação concreta: a forma. A forma, no entanto, engessa o conceito no interior de suas determinações. É por essa razão que, pelo menos isoladamente, nem o conceito e nem a forma podem revelar a verdade: somente a essência — este elo entre o conceito e a forma — é um momento da “verdade absoluta”. Eis a fórmula da dialética hegeliana: conceito (absoluto e indeterminado) + forma (parcial e

determinada) = essência. Para Hegel, o pensamento dialético seria o único capaz de produzir conhecimento profundo, enquanto momento do “saber absoluto”, exatamente por que era capaz de compreender a essência, isto é, o elo entre a forma fenomênica e seu nexos com todas as outras formas — o conceito. Isto tudo já foi discutido anteriormente, quando se buscou compreender a epistemologia hegeliana. Marx, por sua vez, substituiu o elemento absoluto “espírito” pelo elemento concreto “homem”. Desse modo, a fórmula marxista é semelhante a uma tautologia deste tipo: homem (parcial e determinado) + forma (parcial e determinada) = real. Ora, essas fórmulas certamente não são iguais: como Marx retira o elemento absoluto da fórmula dialética de Hegel, *ele faz cessar a contradição entre o conceito absoluto e indeterminado e a forma parcial e determinada.*

Existe outra maneira de pensar a fórmula dialética de Marx, cujo resultado é contrário ao anterior, ou seja, o de que a substituição de categorias operada por Marx não perverteu a contradição entre o conceito e a forma. Essa outra maneira de ver essa questão *considera que Marx não poderia ter substituído um elemento absoluto sem acrescentar em seu lugar outro elemento absoluto.* Dessa forma, o “homem” de Marx seria uma categoria absoluta, indeterminada. Aqui está o que é importante: *o “homem” de Marx, concebido intuitivamente, é uma categoria absoluta, e por isso mesmo metafísica.* Quais são as características desse “homem” do qual Marx fala no plano dos princípios? De fato, Marx não escreveu sobre isso. Podemos, no entanto, seguir algumas pistas: a “verdadeira sociedade humana”, que seria posta após a derrocada do capitalismo pela emergência do socialismo (MARX, 1859, p. 3), certamente era uma sociedade sem classes sociais. Sabemos também que ao fim da “pré-história da sociedade humana” o “verdadeiro homem” seria posto, assim como seriam postas a “verdadeira liberdade”, a “verdadeira riqueza” e a “verdadeira propriedade” (FAUSTO, 1987a, p.37-38). Tudo isso já foi visto no capítulo anterior, a partir da lente de Ruy Fausto. **E aqui encontramos a nossa resposta:** *o “homem” do qual Marx fala no plano dos princípios é este homem, o “verdadeiro homem”, cujas características certamente são o de ser plenamente livre, plenamente rico e plenamente proprietário; um homem cujas necessidades não permanecem insatisfeitas, já que a satisfação de suas necessidades é o objetivo de um processo produtivo cuja capacidade de produzir é infinita.* Este “homem” do qual fala Marx certamente jamais existiu na história da humanidade, e por isso mesmo *certamente não é uma categoria concreta.* Este homem do qual fala Marx foi concebido através da “intuição” — esse *modus operandi* antiquado da corrente racionalista da

filosofia. Este homem do qual Marx fala no plano dos princípios é *pleno*, e por isso mesmo certamente é *uma categoria absoluta*.

A conclusão que podemos obter da discussão que realizamos até aqui é a seguinte: a fórmula dialética de Marx certamente não mudou em relação à de Hegel, ou seja, ela permanece sendo “conceito” (absoluto e indeterminado) + “forma” (parcial e determinada) = “Verdade Absoluta”. Essa conclusão possui duas consequências diretas: a primeira delas é a de que a fórmula dialética de Marx certamente é válida do ponto de vista metodológico, já que ela mantém a contradição entre o conceito e a forma; a segunda delas é a de que a dialética marxista, tal como a dialética hegeliana, se propõe a compreender a realidade a partir da compreensão da contradição que se estabelece entre um elemento concreto e um elemento *metafísico* (o “homem”).

O que Marx pretendia — do mesmo modo que Hegel — é que seu elemento “homem” fosse tomado por “real”, “verdadeiro” e mesmo “necessário”. Evidentemente, este não é o caso: O “homem” de Marx — assim como a “Sociedade Humana” (ou “Socialismo”) de Marx — é somente uma proposta, uma *hipótese metafísica*.

### **6.5. Em vias de conclusão: reflexões críticas sobre a Teoria do Juízo**

Já havíamos descrito a Teoria do Juízo (e os quatro tipos de juízos dialéticos que estão presentes nos textos de Marx) no tópico 5.3 do capítulo anterior. Lá, havíamos demonstrado que, em Marx, a *forma de apresentação* e o *conteúdo a ser comunicado* possuem o mesmo significado, significado este que dissemos *cientificamente rigoroso*. Ocorre que o rigor metodológico e teórico de Marx que a sua *forma de apresentação* e o seu *conteúdo a ser comunicado* possuem é, obviamente, o *rigor dialético*. Até aquela altura do texto, a afirmação do rigor de Marx fazia sentido porque considerávamos a dialética enquanto metaparadigma do pensamento e porque ainda não havíamos lhe dirigido nenhuma crítica. Este, no entanto, não é mais o caso. Aqui, buscaremos relacionar a descrição que fizemos da Teoria do Juízo com todas as críticas que demonstramos ser possível efetuar do pensamento de Marx.

Já discutimos os principais problemas da corrente filosófica do racionalismo e da tendência historicista das ciências sociais. O mais notável entre esses problemas certamente é a compreensão metafísica e teleológica dos acontecimentos históricos, que também está presente no pensamento de Marx. Essa afirmação, no entanto, exige que sejamos capazes de demonstrar exatamente quais aspectos desse pensamento foram afetados por estes problemas.

Esta nos parece ser a abordagem mais honesta; além disso, essa abordagem é de algum modo original: os críticos do marxismo sempre buscaram negar a cientificidade do pensamento de Marx em bloco, enquanto que os seguidores dessa corrente sempre buscaram demonstrar que a totalidade do pensamento de Marx possui validade científica.

Como o objetivo de nosso trabalho é o de efetuar uma revisão *metodológica* do pensamento de Marx, e não uma revisão teórica, buscaremos demonstrar quais aspectos do pensamento de Marx foram afetados por estes problemas através da Teoria do Juízo. A outra forma de efetuar essa tarefa seria citando todos os momentos d’*O Capital* e dos *Grundrisse* no qual esses problemas podem ser percebidos, tarefa que certamente seria de muito maior fôlego, mas cujo poder explicativo seria, ao cabo de tudo, o mesmo que o do expediente que resolvemos utilizar. Assim, dividiremos a nossa análise crítica da Teoria do Juízo em duas partes: na primeira, discutiremos os juízos dialéticos que, em Marx, estão isentos de qualquer problema que podem ser causados a uma teoria científica pela metafísica, teleologia ou intuição; na segunda parte, no entanto, discutiremos os juízos dialéticos que, apesar da seriedade de Marx enquanto cientista, estão sim afetadas por estes equívocos do metaparadigma dialético.

Buscaremos discutir somente os problemas que foram (ou não) causados pela metafísica e pela teleologia ao pensamento de Marx, deixando de lado os problemas relacionados à “luta dos contrários”. Claro está que a ideia que está por trás da articulação de todos os juízos dialéticos é a noção de “luta dos contrários”, exatamente porque é sempre uma relação dialética que se estabelecida entre sujeito e predicado no interior de um juízo dialético. Apesar disso — e já o dissemos antes — pensamos que um juízo dialético como “o capital é o dinheiro” pode ser compreendido, enquanto descritivo, como significando “o dinheiro é um momento da verdadeira força aí em ação, o capital”.

#### **6.5.1.1. A cientificidade da crítica ao capitalismo**

A maior parte dos críticos do marxismo, salvo erro da nossa percepção, é composta por defensores da economia de mercado e do sistema capitalista. Certamente é muito menor o número de pensadores sem pretensões políticas, cuja única preocupação é o avanço da ciência, e, ao menos em geral, estes livres-pensadores tendem a perceber no pensamento de Marx uma grande contribuição às ciências sociais aplicadas. Esses são os motivos em razão dos quais a crítica ao marxismo quase sempre busca refutar os resultados de Marx em bloco, na sua totalidade. Esse não é o *nosso* objetivo. Buscaremos demonstrar,

através das evidências que acumulamos ao longo da nossa reflexão, que dois dos quatro juízos dialéticos de Marx não podem ser refutados pela crítica que dirigimos à metafísica e à teleologia. Esses juízos são o *Juízo do Sujeito* e o *Juízo de Inerência*.

O *juízo do sujeito* é aquele que relaciona um *sujeito posto* aos *predicados postos que lhe correspondem*. Já discutimos que o tipo de sujeito do qual estamos tratando nesse caso é de um *sujeito dinâmico*, um *sujeito-processo*. O *juízo de inerência*, por sua vez, é aquele que relaciona um *sujeito posto a um único predicado posto*. Ao contrário do que ocorre no juízo do sujeito, no juízo de inerência o sujeito é completamente imóvel. Assim, um juízo de inerência como “o dinheiro é o ouro” exprime *o movimento pelo qual uma forma social determinada atrai para si a materialidade que lhe é adequada*.

A reflexão em torno do juízo de inerência não é muito profícua. A ideia aqui é a de que como este juízo estabelece uma relação entre um conceito *posto* e um predicado *posto* não possuímos nenhuma evidência que possa ligar este tipo de juízo a qualquer uma das críticas de Nietzsche ou Popper. Na verdade, como um juízo como “o dinheiro é o ouro” é somente descritivo, a crítica de Popper à Marx vai inclusive no sentido de afirmar a cientificidade desse juízo: “As análises sociológica e econômica que Marx fez da sociedade de sua época [...] eram excelentes, enquanto descritivas”, afinal de contas, o fracasso da profecia de Marx “não está em qualquer insuficiência da base **empírica** da [sua] argumentação”, mas sim “na pobreza do historicismo como tal” (POPPER, 1974b, p. 199) [grifo nosso].

A reflexão em torno do Juízo do Sujeito é certamente a mais relevante aqui. Como o Sujeito de *O Capital* é o próprio capital, *o juízo do sujeito possui um papel central nessa obra*. Como o *juízo do sujeito* é aquele que relaciona um *sujeito-processo* aos *predicados que lhe correspondem*, este juízo é exatamente aquele que Marx dispunha para tratar sobre o sujeito-processo capital. É por essa razão que sempre que Marx faz considerações a respeito do capital enquanto um processo (o que sempre ocorre a partir da sessão sétima de *O Capital* segundo Fausto) ele necessariamente deve utilizar um juízo do sujeito.

Mas, e quanto à cientificidade de um juízo do sujeito? O sujeito-processo que este juízo relaciona com seus correspondentes predicados *é um sujeito posto*. O capital, ao nível histórico do discurso d’*O Capital*, é um sujeito **posto**. Isso significa que, assim como no caso do juízo de inerência, *este juízo não possui caráter especulativo*, mas somente caráter *descritivo*. É por essa razão que quando Marx demonstra que no capitalismo a suposta “liberdade” dos agentes econômicos se interverte em não-liberdade (na passagem da sessão

sexta à sessão sétima d'*O Capital*) existe aí uma reflexão que é científica e que possui, de fato, grande poder explicativo a respeito da sociedade em que vivemos. O problema, aí, seria a ideia de “interversão no seu contrário” (liberdade se introverte em não-liberdade), mas mesmo que pensássemos essa relação a partir do ponto de vista da lógica do entendimento, a passagem de uma leitura descontinuísta à uma leitura continuísta do capital necessariamente levaria à ideia de que a suposta liberdade dos agentes econômicos no interior do capitalismo é somente uma suposição. Desta forma, trocaríamos uma afirmação como “a liberdade se introverte em seu contrário, a não-liberdade” por uma afirmação como “a liberdade que os defensores da economia burguesa afirmam que todos os homens possuem no interior do sistema capitalista é somente uma ideia falsa, que podemos demonstrar falsa através de tais e tais evidências.”

Em síntese: a leitura hegeliana de Marx orientada pelo desejo de efetuar uma revisão metodológica crítica do pensamento desse autor não serve para refutar a crítica que Marx dirigiu ao capitalismo. Enquanto teoria descritiva da sociedade de seu tempo, o pensamento de Marx certamente foi extremamente sofisticado.

#### **6.5.1.2. A cientificidade da política marxista**

Cabe agora tratar sobre a questão da cientificidade do receituário político de Marx. Para tanto, efetuaremos uma análise crítica de dois juízos dialéticos: o juízo de reflexão e o juízo do devir.

Um *juízo de reflexão* é um juízo que, no interior de uma gênese histórica, relaciona um *sujeito* aos *predicados que lhe correspondem*. Aqui, a ideia de “pré-história”, que no tópico 5.2 defendemos como científica, novamente está presente. Ocorre que no tópico citado havíamos considerado como científica a possibilidade de uma “pré-história”, partindo da seguinte ideia: se nosso objeto de estudo surge em um momento determinado do processo histórico e é fruto de transformações que ocorreram em momentos históricos anteriores ao seu surgimento, sempre que tratarmos do período histórico anterior ao surgimento histórico do nosso objeto e posterior ao surgimento histórico das formas pretéritas do nosso objeto *estaremos trabalhando ao nível da pré-história de nosso objeto*. Dessa forma, a ideia de “pré-história” não diria respeito a uma divisão absoluta da história, mas sim de uma divisão relativa (porque possui um ponto de referência — o surgimento histórico do nosso objeto de estudo). Este, no entanto, não é o tipo de “pré-história” que o juízo de reflexão utiliza.

Existem diversos problemas no juízo de reflexão. Em geral, todos eles dizem respeito à ideia de *pressuposição* do homem, da riqueza, da liberdade e da propriedade. Não é exatamente a ideia de “pressuposição” que gera esses problemas, mas sim o *tipo de pressuposição*. Ocorre que as categorias “homem”, “liberdade”, “propriedade” e “riqueza” estão pressupostas no pensamento de Marx em razão da intuição das premissas básicas, (conforme já criticado no tópico 6.4.2). O problema aí, portanto, é que essas categorias não são propriamente categorias concretas, no sentido de que Marx às pensava com o conteúdo semântico que essas categorias possuíram em um momento qualquer da história da humanidade: Marx às concebeu de forma intuitiva como noções plenas e absolutas. A experiência não lhe forneceu em parte alguma um “homem”, uma “riqueza”, uma “liberdade” e uma “propriedade” tal como ele às imaginava. A aparição destas ideias de forma pressuposta no pensamento de Marx demonstra a presença do niilismo na ideia de “Mundo-Melhor” de Marx, ou seja, o socialismo. Assim, como o juízo de reflexão é aquele que relaciona *sujeitos pressupostos* (“pressupostos” no sentido que discutimos acima) a predicados postos, ele é amplamente afetado pela metafísica (*intuição das premissas básicas e ausência de categorias concretas que se podem perceber pela experiência*) e pela teleologia (a ideia de que os sujeitos pressupostos *necessariamente virão à existência exatamente conforme a intuição de Marx*).

Resta somente a análise do juízo do devir. Um *juízo do devir* é um juízo que relaciona um *sujeito posto a um predicado posto através da morte do sujeito e do nascimento do predicado*. Como não há aí pressuposição do sujeito, aparentemente os problemas que dizem respeito ao juízo de reflexão não dizem respeito ao juízo do devir. Isto, no entanto, não está correto. Em um juízo do devir como “o capital fixo é o homem”, enquanto não se faz a passagem do sujeito ao predicado, o predicado está pressuposto; quando, enfim, se faz a passagem do sujeito ao predicado, o sujeito deixa de existir (já conheceu o fim do período de sua existência na história) e o predicado passa a ser posto. Focando-nos ao predicado de um juízo do devir notamos que ele passa da pressuposição à posição, o que acaba revelando o mesmo conteúdo problemático do juízo de reflexão, já que em um juízo do devir Marx busca explicar um sujeito posto (exterior à gênese do predicado) a partir de um predicado que de fato ainda não-é, mas necessariamente virá à existência. Novamente, o problema não está na ideia de “pressuposição”, mas sim no tipo de pressuposição que existe aí, já que o que está pressuposto num momento e posto no outro momento de leitura do juízo do devir é um sujeito concebido intuitivamente por Marx.



Em síntese: a leitura hegeliana de Marx orientada pelo desejo de efetuar uma revisão metodológica crítica do pensamento desse autor demonstra que o receituário político de Marx está ultrapassado. Ultrapassado, aqui, não significa o mesmo que nos parece significar em Gramsci. Para Gramsci, o problema do receituário político de Marx é o aspecto cabal da filosofia da Práxis, ou seja, a sua teleologia, a ideia de que o socialismo *necessariamente* virá à existência (GRAMSCI, 1978, p. 86). No entanto, ao invés de abandonar a possibilidade do socialismo, Gramsci buscou criar novas formas através das quais o socialismo científico pudesse vir à existência, notadamente através da ação intelectual de um “intelectual orgânico” e da ação revolucionária do proletariado organizado. Para nós, a despeito da solução gramsciana, a ideia de socialismo em si (ao menos conforme Marx a pensou, ou seja, como o momento de “emergência em existência” da plenitude do ser humano) é uma ideia metafísica e ilusória, de modo que consideramos que a discussão em torno da questão sobre as diferentes práticas políticas que poderiam gerar a revolução socialista não faz sentido. O socialismo, como Marx o pensou, é impraticável; sempre que se buscou substituir o capitalismo pelo socialismo científico conseguiu-se somente a criação do socialismo real. A razão para essa discrepância entre teoria marxista e seus resultados na experiência possuem suas causas na própria teoria marxista, que crê que o “Mundo-Melhor” (ou o “homem pleno”) de fato é possível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É evidente a influência nietzschiana deste trabalho. Em virtude dela, no prosseguimento de nossa pesquisa, acabamos desenvolvendo uma interpretação original sobre a questão da cientificidade do método dialético. Ela é original exatamente porque difere das interpretações que críticos e defensores do pensamento dialético comumente efetuam sobre o mesmo. Disseram seus acusadores que com dialética não se faz ciência; Marx foi acusado de ter sido demasiado ingênuo, vítima do pensamento de Hegel. Já os defensores do marxismo sempre viram na dialética um método superior, capaz de revelar mais do que os outros métodos, e não se ocuparam muito com o problema da metafísica que o pensamento dialético pressupõe, porque a cientificidade do pensamento dialético estaria assentada nessa dita capacidade superior da dialética de revelar a verdade. Diferentemente dessas interpretações, nossa pesquisa resultou na ideia de que a dialética *pode sim* obter resultados científicos, diferentemente do que propõe os críticos do pensamento dialético, mas que ao mesmo tempo esses resultados não são mais profundos ou mais científicos *em razão* da utilização da dialética como método, diferentemente do que propõe os defensores do pensamento dialético.

Vejamos um exemplo de resultado científico obtido por duas concepções metodológicas completamente distintas entre si: o debate em torno do sistema de crédito em Marx e Keynes. Embora Keynes tenha elaborado uma interpretação do sistema de crédito que é inferior em profundidade àquela interpretação elaborada por Marx — essa é a nossa opinião — ele fora capaz de perceber que a financeirização do capital, que é um desdobramento do próprio desenvolvimento do capitalismo, acaba por ameaçar o capital produtivo, o que corresponde a ameaçar todo o sistema capitalista e a si próprio. Keynes pôde perceber isso sem utilizar-se em nenhum momento do método dialético ou da categoria contradição. Os marxistas argumentam que Keynes não pôde aprofundar mais a sua interpretação porque lhe faltava o fundamental, o método dialético. Todavia, os marxistas só podem argumentar isso contra Keynes exatamente porque acreditam que a dialética, enquanto método, é capaz de revelar mais do que outros métodos. Ora, a dialética só pode ser dita “método superior” se se aceitar a existência de uma **teleologia na história**, que justifique as categorias *essência*, *pressuposição* e *conceito*, **porque os resultados que se argumenta que somente a dialética pode encontrar são exatamente revelações sobre essências e sobre destinos históricos que “irão se concretizar necessariamente”**. **Aceitar a dialética como método científico superior é aceitar a metafísica como aspecto intrínseco da realidade e de importância máxima para a ciência**. Como não aceitamos como científicos nenhum tipo de metafísica, misticismo

ou religião, somos inclinados a afirmar que a dialética, retirada em sua totalidade da aberração metafísica hegeliana, é tão capaz de produzir conhecimento quanto o são outros métodos científicos. Não se pode falar em superioridade metodológica. O que se pode fazer em ciência é argumentar, mediante evidências, que determinado método é capaz de obter resultados mais profundos do que outros em uma situação específica; mas ir além disso certamente representaria um regresso aos velhos modos de obter o ainda mais velho “conhecimento absoluto”, resultado das filosofias platônica e aristotélica, do positivismo e do hegelianismo.

Marx não foi um charlatão de mente estreita como o foi Hegel. Foi por isso que após tomar conhecimento da filosofia materialista de Feuerbach, Marx reconheceu que a “dialética mistificada” havia se tornado “moda na Alemanha”, assim como declarou no prefácio da segunda edição alemã d’O Capital. E é somente por ter sido um pensador sério e um cientista excepcional que Marx pôde produzir resultados reconhecidos mesmo por seus críticos como resultados científicos da mais alta qualidade. Em economia, por exemplo, todos aqueles que buscaram se afastar totalmente do pensamento de Marx, em geral, não chegaram a produzir resultados satisfatórios o suficiente para habitar a sua sombra. Tudo isso se pode perceber aqui através da análise do juízo de inerência e especialmente do **juízo do sujeito**. No entanto, todos os esforços desse grande e sério cientista que foi Karl Marx não foram suficientes para livrar a dialética do peso do misticismo e da falta de talento e honestidade característicos da figura de Hegel. Marx tornou-se adepto do hegelianismo porque as circunstâncias foram profícuas na Alemanha dos séculos XVIII e XIX para que isso ocorresse; apesar disso tudo, foi honesto. Assim como fez com Nietzsche, a leitura de Schopenhauer poderia ter impedido Marx de perceber o sistema filosófico hegeliano como uma filosofia séria e honesta; infelizmente, isso não ocorreu. Que saibamos perceber no pensamento de Marx, portanto, a genialidade de um pesquisador que pôde, como ninguém mais depois dele, compreender de forma profunda a sociabilidade moderna e o funcionamento do sistema econômico capitalista. Mas que saibamos reconhecer também o tamanho do desserviço que toda metafísica e todo charlatanismo filosófico, político e religioso, foram capazes de prestar desde sempre, e de forma assombrosa *mesmo depois de Kant*, para a compreensão humana do mundo e da realidade em que vivemos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE (1976), Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de DIAS, Ruth Joffily; DIAS, Edmundo Fernandes. Rio de Janeiro. 90 p.

FAUSTO (1987a), Ruy. **Marx: Lógica e Política**: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética Tomo I. 2 Ed. São Paulo: Brasiliense. 247 p.

FAUSTO (1987b), Ruy. **Marx: Lógica e Política**: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética Tomo II. São Paulo: Brasiliense. 331 p.

HEGEL (1982), G. W. F.. **Ciência de la lógica**. Tradução espanhola de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Ayres: Solar/Librarie Hachette.

\_\_\_\_\_ (1974). **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. In: <<http://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introduc3a7c3a3o-a-historia-da-filosofia.pdf>>. Acesso em 23 de abril de 2013.

KANT (2001), Emmanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de J. Rodrigues de Meringue. In: <<http://www.psb40.org.br/bib/b25.pdf>>. Acesso em 11 de junho de 2013.

MARX (2011), Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I. Tradução de SANT'ANNA, Reginaldo. 28 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 571 p.

MARX (1859), Karl. **Uma contribuição para a crítica da economia política**. In: The Marxists Internet Archive. Disponível em: [http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer\\_fontes/acer\\_marx/tme\\_15.pdf](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_fontes/acer_marx/tme_15.pdf). Acesso em: 17 nov. 2012. 22 p.

NIETZSCHE (2008a), F. W. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos. São Paulo: Escala. 139 p.

NIETZSCHE (2008d), F. W.. **A Gaia Ciência**. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos. 2 ed. São Paulo: Escala. 331 p.

\_\_\_\_\_ (2008b), F. W.. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos. 2 ed. São Paulo: Escala. 124 p.

\_\_\_\_\_ (2008c). **Humano, demasiado humano**. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos. 2 ed. São Paulo: Escala, Década certa - [200\_]. 356 p.

\_\_\_\_\_ (2008e). **Vontade de Potência** parte I. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos; MIORABZA, Ciro. São Paulo: Escala. 499 p.

\_\_\_\_\_ (2008f). **Vontade de Potência** parte II. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos; MIORABZA, Ciro. São Paulo: Escala. 524 p.

POPPER (1974a), Karl R.. **A sociedade aberta e seus inimigos** volume I. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 394 p.

POPPER (1974b), Karl R.. **A sociedade aberta e seus inimigos** volume II. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 416 p.

## **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR**

ARIDA (2003), Pécio. **A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica**. In: GALA, Paulo e REGO, José Márcio (orgs.). *A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica: Ensaio sobre Metodologia em Economia*. São Paulo: editora 34. 312 p.

GRAMSCI, A. (1978). **Introdução à Filosofia da Práxis**. Tradução de FERREIRA, Serafim. Lisboa: Edições Antídoto. 165 p.

NIETZSCHE (2009), F. W.. **A Genealogia da Moral**. Tradução de BRAGA, Antonio Carlos. 3 ed. São Paulo: Escala. 172 p.

PRADO (1991), Eleutério F. S. **A Economia como Ciência**. São Paulo: USP. 240 p.

## APÊNDICE

### a) Seleção de citações a respeito do charlatanismo *político* de Hegel

Hegel, a fonte de todo o historicismo contemporâneo, foi um seguidor direto de Heráclito, Platão e Aristóteles. Hegel realizou as coisas mais miraculosas. Mestre de lógica, era brinquedo de criança, para seus poderosos métodos dialéticos, extrair coelhos fisicamente vivos de cartolas puramente metafísicas. Assim partindo do *Timeu* de Platão e do seu misticismo-numérico, Hegel conseguiu “provar”, por métodos puramente filosóficos (114 anos depois dos *Principia* de Newton) que os planetas devem mover-se de acordo com as leis de Kepler. Chegou mesmo a realizar a dedução da verdadeira posição dos planetas, provando em consequência que nenhum planeta podia estar situado entre Marte e Júpiter (infelizmente, não se inteirara a tempo de que tal planeta fora descoberto alguns meses antes). Do mesmo modo, provou que magnetizar o ferro significa aumentar-lhe o peso, que as teorias de Newton sobre a inércia e a gravidade se *contradiz* mutuamente (não podia ele, naturalmente, prever que Einstein demonstraria a *identidade* da massa inerte e da gravitatória), e muitas outras coisas dessa espécie. (POPPER, 1974b, p. 33-34)

O fato de que um método filosófico tão surpreendentemente poderoso fosse levado a sério só pode ser parcialmente explicado pelo atraso das ciências naturais germânicas naqueles dias. Pois acho ser verdade que nem a princípio foi levado realmente a sério por homens sérios (tais como Schopenhauer, ou J. F. Fries) [...]. A fama de Hegel foi elaborada por aqueles que preferem rápida iniciação nos mais profundos segredos deste mundo às laboriosas exigências técnicas de uma ciência que, afinal de contas, só os pode decepcionar por sua falta de poder para desvendar todos os mistérios. Com efeito, não tardaram em descobrir que nada se podia aplicar com tanta facilidade a qualquer problema de qualquer natureza e, ao mesmo tempo, com tão impressionante, ainda que só aparente, dificuldade, e com tal rapidez, segurança e êxito, nada podia ser usado de modo mais barato e com menor adestramento e conhecimento científicos e nada daria tão espetacular aspecto científico do que a *dialética* de Hegel, o misterioso método que substituiu “a estéril lógica formal”. O êxito de Hegel marcou o começo da “era da desonestidade” (como denomina Schopenhauer o período do Idealismo Germânico), da “era da irresponsabilidade” (como K. Heiden caracteriza a era o totalitarismo moderno); primeiramente, da irresponsabilidade intelectual, e mais tarde, como uma de suas consequências, da irresponsabilidade moral; o começo de uma nova era controlada pela magia das palavras altissonantes e pela força do jargão. (POPPER, 1974b, p. 34)

A fim de desencorajar antecipadamente o leitor de levar demasiado a sério o palavreiro bombástico e mistificador de Hegel, citarei alguns dos espantosos detalhes que ele descobriu a cerca do som e especialmente a respeito das relações entre som e calor. Muito me custou traduzir essa algaravia da *Filosofia da Natureza*, de Hegel, com a maior fidelidade possível [particularmente, muito me custou lê-la e, ainda mais, reescrevê-la na íntegra]. Escreve ele: “§ 302. — O som é a mudança verificada na condição específica de segregação das partes materiais e na negação dessa condição; é meramente uma *idealidade abstrata* ou ideal, por assim dizer, dessa especificação. Mas essa mudança, em consequência, é imediatamente em si mesma a negação da subsistência específica material; o que é, portanto, a *idealidade real* da gravidade específica e da coesão, isto é, o *calor*. O aquecimento dos corpos sonoros, assim como dos percutidos ou atritados, é a aparência de calor que se origina conceitualmente juntamente com o som.” Há ainda quem creia na sinceridade de Hegel [...]. Eu gostaria de que esses lessem a última frase — a única inteligível — desta citação, porque, nesta sentença, Hegel se descobre. Claramente ela só pode significar isto: “o aquecimento dos corpos sonoros... é calor juntamente com som”. Pode-se indagar se Hegel iludiu a si mesmo, hipnotizado pelo seu próprio jargão inspirador, ou se ousadamente se dispôs a enganar e enfeitiçar os outros. Creio que o caso foi este último [...]. (POPPER, 1974b, p. 34-35)

Apesar de tudo isso, parece improvável que Hegel se tivesse jamais tornado a mais influente figura da filosofia germânica, se não tivesse por trás de si a autoridade do estado prussiano. Graças a isso, tornou-se o primeiro filósofo oficial do Prussianismo, nomeado no período da “restauração” feudal que se seguiu às guerras napoleônicas. Mais tarde, o estado também apoiou seus discípulos [...], e estes por sua vez se apoiaram. (POPPER, 1974b, p. 36)

[...] a influência de Hegel permaneceu como força poderosíssima, apesar do fato de que nunca os cientistas o levaram a sério e de que (fora os “evolucionistas”) muitos filósofos começam a perder o interesse por ele. A influência de Hegel e especialmente a do seu jargão, é ainda muito forte na filosofia moral, e social, como nas ciências sociais e políticas (com a única exceção da economia [Popper estava pensando, aqui, certamente no *mainstream* da ciência econômica, a qual já afirmamos na introdução ser aparentada com a concepção *hard science*]). Especialmente os filósofos da história, da política e da educação ainda estão sob seu império, em ampla extensão. Em política, isso é mais drasticamente mostrado pelo fato de que tanto a ala esquerda marxista, assim como o centroconservador e a extrema direita fascista baseiam suas filosofias políticas em Hegel; a ala esquerda substitui a guerra de nações que aparece no esquema historicista de Hegel pela guerra de classes; a extrema direita substitui-a pela guerra de raças; mas ambas o seguem mais ou menos conscientemente. (POPPER, 1974b, p. 36)

O autoritarismo medieval começou a dissolver-se com o Renascimento. Mas, no continente europeu, a sua réplica política, o feudalismo medieval, não fora seriamente ameaçado antes da Revolução Francesa. (A Reforma apenas o fortalecera.) A luta pela sociedade aberta só voltou a começar com as ideias de 1789, e as monarquias feudais logo sentiram a seriedade desse perigo. Quanto, em 1815, o partido reacionário começou a retomar o poder na Prússia, achou-se na extrema necessidade de uma ideologia. Hegel foi indicado para suprir essa necessidade e ele o fez revivendo as ideias dos primeiros grandes inimigos da sociedade aberta: Heráclito, Platão e Aristóteles. (POPPER, 1974b, p. 37)

[...] o coletivismo radical de Hegel depende tanto de Platão quanto depende de Frederico Guilherme II [Frederico Guilherme III], rei da Prússia, no período crítico durante e após a Revolução Francesa. Sua doutrina é a de que o estado é tudo e, o indivíduo, nada, pois deve tudo ao estado, tanto sua existência física como espiritual. Esta é a mensagem de Platão, do prussianismo de Frederico Guilherme e de Hegel. “O Universal se encontra no Estado”, escreve Hegel. “O Estado é a Ideia Divina tal como existe na terra... Devemos, portanto, adorar o Estado como a manifestação do Divino sobre a terra, e considerar que, se é difícil compreender a Natureza, infinitamente mais árduo será apreender a Essência do Estado... O Estado é a marcha de Deus pelo mundo... O Estado deve ser compreendido como um organismo... Ao Estado completo pertencem, essencialmente, a consciência e o pensamento. O Estado sabe o que quer... O Estado é real; e... a verdadeira realidade é necessária. O que é real é eternamente necessário... O Estado existe... em razão de si mesmo. O Estado é o que efetivamente existe, a vida moral realizada”. Esta seleta de afirmações pode bastar para mostrar como o platonismo de Hegel e sua insistência sobre a absoluta autoridade moral do estado predomina sobre toda moralidade pessoal, toda consciência. (POPPER, 1974b, p. 38)

Poder-se-ia perguntar se, por esses serviços e por sua influência sobre a história, Hegel não demonstrou seu gênio. Não considero muito importante essa questão, visto como é apenas parte de nosso romantismo pensarmos tanto em termos de “gênio”; e, fora isso, não creio que o sucesso prove coisa alguma, nem que a história seja nosso juiz; estas asserções fazem antes parte do hegelianismo. Mas, até onde se trata de Hegel, nem penso que ele fosse talentoso. Era um escritor indigerível. Como devem admitir mesmo de seus mais ardentes apologistas, seu estilo é “inquestionavelmente escandaloso”. E, no que se refere ao conteúdo de suas obras, ele só é supremo na sua eminente falta de originalidade. Nada há nos escritos de

Hegel que antes dele não tenha sido dito melhor. Nada há em seu método apologético que não tenha sido tomado de empréstimo de apologetas precursores. Mas ele dedicou esses pensamentos e métodos de empréstimo, com singularidade de propósito embora sem um traço de brilho, a um alvo; lutar contra a sociedade aberta e assim servir a seu patrão, Frederico Guilherme da Prússia. (POPPER, 1974b, p. 38)

A melhor testemunha [de que a filosofia de Hegel foi inspirada por seu interesse na restauração do governo prussiano de Frederico Guilherme III] é Schopenhauer, ele próprio um idealista platônico, um conservador, se não um reacionário, mas homem de suprema integridade, que amava a verdade além de tudo o mais. Não se pode duvidar de que ele fosse juiz tão competente em assuntos filosóficos quanto se poderia encontrar em seu tempo. Schopenhauer, que teve o prazer de conhecer Hegel pessoalmente e que sugeriu o uso das palavras de Shakespeare: ‘conversa de loucos, vinda da língua e não do cérebro’, como lema da filosofia de Hegel, traçou o seguinte e excelente retrato do mestre: ‘Hegel, imposto de cima pelos poderes vigentes como o Grande Filósofo oficializado, era um charlatão de cérebro estreito, insípido, nauseante, ignorante, que alcançou o pináculo da audácia por garatujar e forjicar as mais malucas e mistificantes tolices. Essas tolices foram barulhantemente proclamadas como uma sabedoria imortal, por seguidores mercenários, e prontamente aceitas como tal por todos os tolos, que assim se juntaram num coro perfeito de admiração, como nunca antes se ouvira. O extenso campo de influência espiritual que assim foi fornecido a Hegel por aqueles que se achavam no poder capacitou-o a realizar a corrupção intelectual de toda uma geração.’ E, em outro lugar, Schopenhauer assim descreve o jogo político do hegelianismo: “A filosofia, recém trazida à fama por Kant... logo se tornou um instrumento de interesses; interesses do estado, no alto; interesses pessoais, em baixo... As forças impulsionadoras desse movimento contrariamente a toda a sua solene empáfia e a suas asserções, não são ideias; são, em verdade, objetivos muito reais, a saber, interesses pessoais, oficiais, clericais, políticos, em suma, interesses materiais... Interesses partidários veementemente agitam as penas de tantos puros amantes da sabedoria... A verdade é certamente a última coisa que têm em vista... A filosofia é mal utilizada: do lado do estado, como um instrumento, do lado oposto, como um meio de lucro... Quem pode realmente crer que daí também a verdade virá à luz, como um sub-produto?... *Os governos fazem da filosofia um meio de servir a seus interesses de estado e os estudiosos fazem dela um comércio...*” A opinião de Schopenhauer sobre a posição de Hegel como agente pago pelo governo prussiano é corroborada, para apenas mencionar um exemplo, por Schwegler, discípulo e admirador de Hegel. Deste diz Schwegler: “A plenitude de sua fama e atividade, porém, data propriamente de quando foi chamado de Berlim, em 1818. Ergueu-se então em torno dele uma escola numerosa, muito ampla e... enormemente ativa; ali, também, ele adquiriu, dadas as suas ligações com a burocracia prussiana, influência política para si mesmo, assim como o reconhecimento de seu sistema como a filosofia oficial, nem sempre com vantagem para a liberdade interior da sua filosofia ou de seu valor moral”. O editor de Schwegler, J. H. Stirling, o primeiro apóstolo britânico do hegelianismo, naturalmente defende Hegel contra Schwegler, advertindo seu leitores a que não tomem muito ao pé da letra “a pequena sugestão de Schwegler contra... a filosofia de Hegel como uma filosofia de estado”. Mas, poucas páginas adiante, Stirling, sem ter essa intenção, confirma a apresentação que Schwegler faz dos fatos, assim como a opinião de que o próprio Hegel tinha consciência da função político-partidária e apologética de sua filosofia. (A prova citada por Stirling mostra que Hegel se expressava um tanto cinicamente a respeito dessa função de sua filosofia.) E, ainda mais adiante, Stirling inadvertidamente deixa a descoberto o “segredo de Hegel”, ao passar às seguintes revelações, tão poéticas quanto proféticas, com alusão ao ataque-relâmpago feito pela Prússia à Austria em 1866, escritas um ano antes: “Não é em verdade a Hegel, e à sua filosofia da ética e da política, que a Prússia deve a poderosa vida e organização que está agora desenvolvendo rapidamente? Não é, em verdade, o austero Hegel o centro dessa organização que, amadurecendo o conselho num cérebro invisível, golpeia, como um raio, com todo o peso e massa da mão? Mas, ao que se refere ao valor dessa



organização, será ele mais concreto para muitos, poderia eu dizer, se observarem que, enquanto na Inglaterra constitucional os portadores de ações preferenciais e debêntures se arruinam pela predominante imoralidade comercial, os tomadores comuns de títulos das Ferrovias Prussianas podem contar com a média segura de 8,33 por cento. Isto, por certo, é dizer algo afinal em favor de Hegel! Os traços fundamentais de Hegel devem agora, creio, ser evidentes a todos os leitores. Muito lucrei de Hegel”... continua Stirling em seu elogio.

Também espero que os traços de Hegel estejam agora evidentes e confio em que o que Stirling ganhou ficasse a salvo da imoralidade comercial predominante na Inglaterra constitucional e não-hegeliana.

(Quem poderia resistir a mencionar, neste ponto, o fato de que os filósofos marxistas, sempre prontos a indicar quanto a teoria de um opositor é afetada pelos seus interesses de classe, habitualmente deixam de aplicar esse método a Hegel? Em vez de denunciá-lo como um apologista do absolutismo prussiano, lastimam que a obra do criador da dialética e especialmente as suas obras sobre lógica não sejam mais largamente lidas na Grã Bretanha, em contraste com a Rússia, onde os méritos da filosofia de Hegel em geral e de sua lógica em particular são oficialmente reconhecidos.)

Retornando aos motivos políticos de Hegel, creio termos razão mais do que suficiente para suspeitar de que sua filosofia foi influenciada pelos interesses do governo prussiano, do qual era empregado. Mas, sob o absolutismo de Frederico Guilherme III, tal influência implicava mais do que Schopenhauer ou Schwegler podiam saber; pois só nas últimas décadas foram publicados ocumentos que mostram a clareza e a consistência com que esse rei insistia na completa subordinação de todo ensino ao interesse do estado. “As ciências abstratas — lemos em seu programa educacional — que só dizem respeito ao mundo acadêmico e só servem para esclarecer esse grupo, são, naturalmente, sem valor para o bem do Estado e seria loucura restringi-las inteiramente; mas é saudável conservá-las dentro de limites adequados.” Hegel foi chamado de Berlim em 1818, durante a preamar da reação, durante o período que começou com o expurgo do governo, feito pelo rei, dos reformadores e liberais-nacionais que tanto haviam contribuído para seu sucesso na “Guerra da Libertação”. Considerando esse fato, podemos indagar se a nomeação de Hegel não foi um movimento para “manter a filosofia dentro de limites adequados”, de modo a capacitá-la a ser saudável e a servir “ao bem do Estado”, isto é, a Frederico Guilherme e a seu regime absoluto. A mesma indagação nos é sugerida quando ouvimos um grande admirador dizer de Hegel: “E em Berlim ele permaneceu até sua morte, em 1831, como reconhecido ditador de uma das mais poderosas escolas filosóficas da história do pensamento.” [...] Por exemplo, os esforços concatenados dessa poderosa escola tiveram êxito, por uma conspiração do silêncio, em esconder do mundo, durante quarenta anos, o próprio fato da existência de Schopenhauer.) Vemos que Hegel pôde realmente ter tido poder para “manter a filosofia dentro de limites apropriados” [...]. (POPPER, 1974b, p. 41-42)

## **b) Seleção de citações a respeito do charlatanismo teórico-científico-filosófico de Hegel**

A dialética de Hegel [...] foi concebida em ampla medida com o fito de perverter as ideias de 1789. Hegel estava perfeitamente consciente de fato de que o método dialético pode ser usado para retorcer uma ideia em seu oposto. “A dialética — escreve — não é novidade em filosofia. Sócrates costumava estimular o desejo de mais claro conhecimento acerca do assunto em discussão e, depois de propor toda espécie de perguntas com essa intenção, levava aqueles com quem conversava diretamente ao oposto daquilo que sua primeira impressão afirmara estar correto”. Como descrição das intenções de Sócrates, esta afirmação de Hegel talvez não seja muito lisa [...]; mas, como relato das próprias intenções de Hegel, é excelente, ainda que na prática o método hegeliano se mostre mais embaraçoso do que o indica seu programa. (POPPER, 1974b, p. 48-49)

Como primeiro exemplo desse uso da dialética, escolherei o problema da *liberdade de pensamento*, da independência da ciência e dos padrões de verdade objetiva, tal como Hegel o trata na *Filosofia da Lei* (§ 270). Começa ele com o que só pode ser

interpretado como uma exigência de liberdade de pensamento e de sua proteção por parte do estado: “O estado — escreve — tem... o pensamento como seu princípio essencial. Assim, a liberdade de pensamento, e a ciência, só pode ter origem no estado; foi a Igreja que queimou Giordano Bruno e forçou Galileu a retratar-se... A ciência, portanto, deve buscar a proteção do estado... visto com[o] o alvo da ciência é o conhecimento da verdade objetiva.” Após esse promissor início, que podemos tomar como representando as “primeiras impressões” de seus opositores, passa Hegel a levá-los “ao oposto daquilo que suas primeiras impressões afirmaram estar correto”, ocultando sua mudança de frente de batalha com outro simulado ataque à Igreja: “Tal conhecimento, porém, como é fora de dúvida, nem sempre se conforma com os padrões da ciência, pode degenerar em mera opinião...; e para essa opiniões ela(isto é, a ciência) pode levantar as mesmas exigências pretenciosas que a Igreja — as exigências de ser livre em suas opiniões e convicções”. Assim, a demanda de liberdade de pensamento, a exigência da ciência por julgar por si mesma, são descritas como “pretenciosas”; mas este é apenas o primeiro passo na torção de Hegel. Ouvimos a seguir que, em face de opiniões subversivas, “o estado deve proteger a verdade objetiva”, o que suscita a indagação fundamental: quem deve julgar o que é e o que não é a verdade objetiva? Hegel replica: “O estado, em geral... deve formar sua própria decisão sobre o que deve ser considerado como verdade objetiva”. Com essa resposta, a liberdade de pensamento e as reivindicações da ciência a estabelecer seus próprios padrões cedem finalmente lugar a seus contrários. (POPPER, 1974b, p. 49-50)

Como segundo exemplo desse uso da dialética, escolhemos o tratamento que Hegel dá à exigência de uma *constituição política*, que ele combina com seu tratamento da *liberdade* e da *igualdade*. A fim de apreciar o problema da constituição, deve-se recordar que o absolutismo prussiano não reconhecia lei constitucional alguma (afora princípios tais como a plena soberania do rei) e que o lema da campanha em prol de uma reforma democrática nos diversos principados alemães era o de que o príncipe outorgasse “ao país uma constituição”. [...] Ora, como trata Hegel desse delicado problema? “Como espírito vivente — escreve ele — o estado é um todo organizado, articulado em diversas agências... A *constituição* é essa articulação ou organização do poder estatal... A constituição é a *justiça* existente... A liberdade e a igualdade são... os objetivos e resultados últimos da constituição”. Mas claro está que isto é só a introdução. Antes, porém, de passar à transformação dialética da exigência de uma constituição na de uma monarquia absoluta, devemos mostrar primeiro como Hegel transforma os dois “objetivos e resultados” nos seus contrários.

Vejamos primeiro como Hegel retorce a igualdade em desigualdade: “A afirmação de que os cidadãos são iguais perante a lei — admite Hegel — contém uma grande verdade. Expressa, porém, desse modo, é apenas uma tautologia; apenas diz, em geral, que existe um estatuto legal, que a lei rege. Mas, para ser mais concreto: os cidadãos... são iguais perante a lei apenas naqueles pontos em que também são iguais *fora da lei*. *Apenas essa igualdade que possuem em propriedade, idade, etc... pode merecer tratamento igual em face da lei...* As próprias leis... pressupõem condições desiguais... Poder-se-ia dizer que o grande desenvolvimento e o amadurecimento da forma dos estados modernos é justamente o que produz a suprema desigualdade concreta dos indivíduos da atualidade”. (POPPER, 1974b, p. 50)

“Quanto à liberdade — escreve Hegel — nos tempo primitivos, os direitos legalmente definidos, os direitos privados assim como os públicos de uma cidade, etc., eram chamados suas ‘liberdades’. Realmente, toda lei genuína é uma liberdade, pois contém um princípio razoável...; o que significa, em outras palavras, que ela incorpora uma liberdade...” Ora, este argumento, que tenta mostrar que “liberdade” é a mesma coisa que “*uma* liberdade”, e portanto o mesmo que “lei”, do que se segue que quanto mais leis houver mais liberdade haverá, nada mais é do que a tosca afirmação (tosca, porque se baseia numa espécie de trocadilho) do paradoxo da liberdade, descoberto primeiramente por Platão [...], paradoxo que pode ser expresso

dizendo-se que a liberdade ilimitada conduz a seu contrário, desde que, sem ser protegida ou restringida pela lei, a liberdade deve levar a uma tirania dos mais fortes sobre os mais fracos. Esse paradoxo, vagamente reproduzido por Rousseau, foi resolvido por Kant, que exigiu que a liberdade de cada homem fosse restringida, mas não além do necessário para salvaguardar um grau igual de liberdade para todos. Hegel, sem dúvida, conhecia a solução de Kant, mas não gostava dela, e apresenta-a, sem mencionar-lhe o autor, do seguinte modo desfigurado: “Hoje, nada é mais familiar do que a ideia de que cada qual deve restringir sua liberdade em relação à liberdade dos outros, de que o estado é uma condição dessas restrições recíprocas e de que as leis são restrições. Mas — continua ele a criticar a teoria de Kant — isso expressa a espécie de concepção que encara a liberdade como um casual prazer gratuito e autonomia de vontade”. E com essa observação enigmática abandona a igualitária teoria da justiça de Kant. (POPPER, 1974b, p. 51)

“A expressão liberdade política — diz [Hegel] — é muitas vezes usada para significar uma participação formal nos negócios públicos do estado por parte... daqueles que, de outro modo, encontrariam suas funções nos altos e negócios particulares da sociedade civil” (em outras palavras, pelos cidadãos comuns). “E tornou-se costume dar o título de “constituição” apenas àquela arte do estado que estabelece tal participação... considerando-se um estado em que isto não é formalmente feito como um estado sem constituição”. Isso, realmente, tornou-se um costume. Como, porém, ficar livre dele? Por meio de m truque simplesmente verbal, por uma definição: “A respeito desse emprego da expressão, a única coisa a dizer é que por constituição devemos entender a determinação das leis em geral, isto é, das liberdades...” Hegel, porém, uma vez mais sente a espantosa pobreza da sua argumentação e, em desespero, mergulha num misticismo coletivista [...] e no historicismo: “A questão ‘a quem cabe o poder de fazer uma constituição?’ é a mesma que ‘quem deve fazer o Espírito de uma Nação?’ Separai vossa ideia da constituição — exclama Hegel — da de um espírito coletivo, como se o último exista, ou tenha existido, sem uma constituição, e vossa imaginação provará quão superficialmente aprendestes o nexa” (a saber, o existente entre o Espírito e a constituição). “É pelo ingênito Espírito e pela história da Nação — que é apenas a história desse espírito — que as constituições têm sido e são feitas”. Mas este misticismo é ainda por demais vago para justificar o absolutismo. É mister ser mais específico; e Hegel apressa-se em sê-lo: “A totalidade realmente viva — escreve — que preserva e continuamente produz o estado e sua constituição... é o *Governo*... No Governo, considerado como uma totalidade orgânica, o Poder Soberano, ou Principado... é a Vontade do Estado que tudo sustenta e tudo decreta, seu mais alto Cume e sua oni-penetrante Unidade. Na forma perfeita do Estado, em que todos e cada um dos elementos... encontraram a sua existência livre, essa vontade é a do *Indivíduo que efetivamente decreta* (não simplesmente de uma maioria em que a unidade da vontade que decreta não tem existência *efetiva*); é a *monarquia*. A constituição monárquica é, portanto, a constituição da razão desenvolvida; e todas as outras constituições pertencem aos graus mais baixos do desenvolvimento e da auto-realização da razão”. E, para ser ainda mais específico, explica Hegel, numa passagem paralela da sua *Filosofia da Lei* (as citações anteriores são todas tiradas de sua *Enciclopédia*), que “a decisão final... a auto-determinação *absoluta* constitui o poder do príncipe como tal” e que “o elemento *absolutamente decisivo* no todo... é um só indivíduo, o monarca”. (POPPER, 1974b, p. 51-52)

E chegamos ao ponto: como pode alguém ser estúpido ao ponto de exigir uma constituição para um país que foi abençoado com uma monarquia absoluta, que já é o mais elevado grau possível de todas as constituições? Os que fazem tais exigências evidentemente não sabem o que fazem nem o que dizem, justamente como aqueles que exigem liberdade são demasiados cegos para verem que, na monarquia absoluta prussiana, “todos e cada um dos elementos alcançaram sua livre existência”. Em outras palavras, temos aqui a absoluta prova dialética de Hegel de que a Prússia é “o mais elevado Cume” e a própria cidadela da liberdade; de que sua constituição absolutista é a meta (e não, como poderiam pensar alguns, o “mate”) para que

caminha a humanidade; e que seu governo preserva e guarda, por assim dizer, o mais puro espírito da liberdade em concentração. (POPPER, 1974b, p. 52-53)

A filosofia de Platão, que outrora reclamara ser senhora no estado, torna-se com Hegel o seu mais servil laçoi. (POPPER, 1974b, p. 53)

Estes trechos dão-nos uma breve visão do modo pelo qual o método dialético de Hegel é aplicado na prática. Passo agora à aplicação combinada da dialética e da filosofia da identidade.

Hegel, como vimos, ensina que tudo está em fluxo, mesmo as essências. As Essências e Ideias e Espíritos desenvolvem-se; e seu desenvolvimento é, sem dúvida, auto-propulsionado e dialético. E a última etapa de cada desenvolvimento deve ser razoável e, portanto, boa e verdadeira, pois é o ápice de todos os desenvolvimentos passados, superando todas as etapas anteriores. (Assim, as coisas só podem ir cada vez melhor.) Todo desenvolvimento real, por ser um processo real, deve, de acordo com a filosofia da identidade, ser um processo racional e razoável. É claro que isso também deve ser sustentado com relação à história. (POPPER, 1974b, p. 53)

Heráclito afirmara que há na história uma razão oculta. Para Hegel, a história torna-se um livro aberto. O livro é apologética pura. Com seu apelo à sabedoria da Providência, oferece uma apologia da excelência da monarquia prussiana; com seu apelo à excelência da monarquia prussiana, oferece uma apologia da sabedoria da Providência. (POPPER, 1974b, p. 54)

A história é o desenvolvimento de algo real. De acordo com a filosofia da identidade, deve, portanto, ser algo de racional. A evolução do mundo real, de que a história é a parte mais importante, é considerada por Hegel como “idêntica” a uma espécie de operação lógica, ou como um processo de raciocínio. A história, tal como ele a vê, é o processo de pensamento do “Espírito Absoluto”, ou “Espírito do Mundo”. É a manifestação desse Espírito. É uma espécie de enorme silogismo dialético, raciocinado, por assim dizer, pela Providência [divina]. O silogismo é o plano que a Providência [divina] segue; e a conclusão lógica alcançada é o fim que a Providência [divina] busca — a perfeição do mundo. “O único pensamento — escreve Hegel na *Filosofia da História* — com que a filosofia aborda a História é a simples concepção da razão; é a doutrina de que a Razão é a Soberana do Mundo e de que a História do Mundo, portanto, nos apresenta um *processo racional*. Esta convicção e intuição... não é nenhuma hipótese no domínio da Filosofia. Está provado... que a Razão... é *substância*; assim como *Poder Infinito*;... *Matéria Infinita*...; *Forma Infinita*... *Energia Infinita*... Ser esta “Ideia” ou “Razão” a *Essência Verdadeira*, a *Eterna*, e absolutamente *Poderosa*; revelar-se ela no mundo e nada mais ser revelado no mundo além dela, sua honra e sua glória — eis uma tese que, como dissemos, foi provada em Filosofia e é aqui considerada como demonstrada.” Essa verborragia não nos leva longe. Mas, se olharmos o trecho sobre a “Filosofia” (isto é, em sua *Enciclopédia*) a que Hegel se refere, veremos um pouco mais de suas finalidades apologéticas. Ali lemos: “Deve ser decidido em terreno filosófico, estritamente, e assim mostrado ser essencial e de fato necessário, que a História, e acima de tudo a História Universal, é fundada num alvo essencial e efetivo, o qual *efetivamente é*, e será, *realizado nela* — o Plano da Providência; que, em suma, há Razão na História”. Ora, como o alvo da Providência “efetivamente é realizado” nos resultados da história, pode-se suspeitar de que esta realização se verificou na Prússia, realmente. E assim foi, pois é-nos mesmo mostrado que esse alvo é alcançado, em três passos dialéticos do desenvolvimento histórico da razão, ou, como Hegel diz, do “Espírito”, cuja “vida é... um ciclo de incorporações progressivas”. O primeiro desses passos é o despotismo oriental, o segundo é formado pelas democracias e aristocracias gregas e romanas, e o terceiro, o mais elevado, é a Monarquia Germânica, que naturalmente é uma monarquia absoluta. E Hegel torna perfeitamente claro que não se refere a uma monarquia utópica do futuro: “O Espírito — escreve ele — não tem passado nem futuro, mas existe

essencialmente *agora*; isto implica necessariamente que a forma presente do Espírito contém e ultrapassa todos os passos anteriores.” (POPPER, 1974b, p. 54-55)

Hegel, porém, pode ser mesmo mais franco do que isso. Subdividiu o terceiro período da história, a Monarquia Germânica ou “o Mundo Germânico”, também em três épocas, dizendo: “Primeiramente, devemos considerar a *Reforma* em si mesma, o *Sol* que tudo ilumina e que se seguiu aos albores que coincidiram com o término do período medieval; depois, o desenvolvimento desse estado de coisas que se seguiu à Reforma; e, por fim, os Tempos Modernos, que remontam aos fins do século anterior”, isto é, o período compreendido entre 1800 e 1830 (o último ano em que foram proferidas essas conferências.). E Hegel volta a provar que sua Prússia atual é o pináculo e a cidadela da liberdade, assim como sua meta. “No Palco da História Universal — escreve Hegel — em que podemos observar e apreender, o Espírito se exhibe na mais concreta realidade”. E a essência do Espírito, ensina Hegel, é a liberdade. “A liberdade é a única verdade do Espírito”. Em consequência, os desenvolvimentos do Espírito devem ser os desenvolvimentos da liberdade, e a mais alta liberdade deve ter sido realizada na Monarquia Germânica, que representa a última subdivisão do desenvolvimento histórico. Na verdade, lemos: “O Espírito Germânico é o Espírito do Mundo novo. Seu alvo é a realização da Verdade absoluta, como a auto-determinação ilimitada da Liberdade.” E depois de um louvor à Prússia, cujo governo, assegura-nos Hegel, “permanece com o mundo oficial, que tem como ápice a decisão pessoal do Monarca, pois uma decisão final é, como acima se mostrou, uma necessidade absoluta”, chega ele à conclusão culminante de sua obra: “Este é o ponto — diz — que a consciência alcançou, e estas são as fases principais daquela forma em que a Liberdade se realizou; pois a História do Mundo nada mais é do que o desenvolvimento da Ideia da Liberdade... Ser a História do Mundo... a realização do Espírito, eis a verdadeira Teodicéia, a justificação de Deus na História... O que sucedeu e está acontecendo é... essencialmente a Obra de Deus”... (POPPER, 1974b, p. 55)