



Recebido em: 29/01/2020

Aprovado em: 22/04/2020

Publicado em: 08/07/2020

HEGEL E AS 'FORMAS GERAIS DO MOVIMENTO'

dialética como autocrítica das categorias no *Capital* e nos *Grundrisse* de Marx

HEGEL AND THE 'GENERAL FORMS OF MOVEMENT'

dialectics as self-criticism of categories in Marx's *Capital* and *Grundrisse*

Erick Lima¹

RESUMO

O principal objetivo é mostrar que Marx compartilha com Hegel uma concepção de dialética como exposição autocrítica de categorias, uma concepção que é essencial para se entender o projeto de 'crítica da economia política' enquanto 'crítica da ideologia.' Primeiramente, desejo estabelecer, a partir de Hegel, a relação da dialética com a exposição crítica de determinada ciência (1). Em seguida, vou examinar a apropriação feita por Marx da ideia hegeliana de apresentação autocrítica das categorias científicas (2). Em terceiro lugar, recordarei o desenvolvimento da concepção de metodologia dialética nos *Grundrisse* (3). Finalmente, vou tentar conectar o conceito dialético de capital com a autocrítica da compreensão ideológica do valor, explorando algumas decorrências filosófico-políticas (4).

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Marx. Dialética. Crítica. Método.

ABSTRACT

In what follows I argue that Marx shares with Hegel a comprehension of dialectics as critical self-presentation of categories, which in turn reveals itself pivotal for understanding Marx's critique of political economy as a 'critique of ideology'. To begin with, I attempt to point out Hegel's position concerning dialectics as critical presentation of the conceptual framework developed within a specific science (1). Then I attempt at a reconstruction of Marx' appropriation of Hegel's view on the topic (2). The third step in the interpretative hypothesis focuses on the general structure of Marx's discussion about a specific dialectical methodology for political economy in the *Grundrisse* (3). I conclude by relating Marx's dialectical conception of capital to the critique of ideological notion of value (4).

KEYWORDS: Hegel. Marx. Dialectics. Critique. Method.

Há um trecho escrito por Marx absolutamente recorrente sempre que o tema diz respeito ao estatuto que a dialética tem no seu esforço teórico. E se trata, neste contexto de discussão, certamente de um assunto que tangencia a específica pretensão de cientificidade que Marx muitas vezes reivindica para sua forma de exposição e, com isso,

¹ Professor Efetivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: callima_er@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3109241300359127>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1948-3255>.

também a natureza e magnitude de sua dívida em relação a propostas desenvolvidas por Hegel. “No capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus [da *Ciência da Lógica*] modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.”² O que chama atenção nessas declarações é principalmente a relação entre as ‘formas gerais do movimento’ – que teriam sido expostas pela primeira vez, *de maneira ampla e consciente*, por Hegel –, e o problema da crítica à teoria tradicional do valor. Trata-se, na verdade, de um tipo de conexão a que Marx já havia feito referência numa célebre carta a Engels em janeiro de 1858, logo após a conclusão dos *Grundrisse*, quando declarou ter apelado a uma releitura da *Ciência da Lógica*, a fim de desvendar os segredos do lucro³.

A questão da presença do ‘método’ hegeliano em Marx é uma questão ampla e, provavelmente, inexaurível. Diz respeito a múltiplos aspectos e registros. Vou ocupar-me dela de modo bastante circunscrito, com certa intenção hermenêutica. Noutra passagem no posfácio de Karl Marx à segunda edição de *O Capital*, a qual conduziu a uma série de interpretações conflitantes a respeito do significado e alcance da dialética em Marx, ele defende seu ‘método dialético’ contra detratores, diferenciando o ‘modo de apresentação’ do ‘modo de investigação’. Isso acabou por conduzir à questão de se, segundo a compreensão marxiana, dialética seria *apenas* a forma mais adequada de apresentação científica de um assunto (*Sache*), ou se (também) seria a lei histórica e, correlativamente, genética da própria coisa apresentada.

Sem entrar por ora neste mérito, contudo, desejo propor uma hipótese interpretativa para a ideia geral de que Marx expõe sua crítica da economia política e, em especial, sua crítica ao conceito tradicional de valor, segundo o ‘método dialético’ desenvolvido por Hegel, analisando esse recurso num segmento específico da apresentação crítica feita por Marx. Primeiramente, vou retomar alguns aspectos da compreensão hegeliana de dialética diretamente do texto hegeliano, a fim de perceber como a dialética para Hegel pode funcionar do ponto de vista de uma exposição crítica de determinada ciência. Farei isso recorrendo à *Enciclopédia e à Doutrina do Conceito*, na *Ciência da Lógica* (1). Em seguida, vou examinar como Marx se apropria, ainda em

² Ver: *Posfácio à segunda edição do volume I de “O Capital”*

³ Trata-se de uma carta de janeiro de 1858 *apud* MEANEY: MARX/ENGELS *Werke*. 1965. Vol. 29. Berlin: Dietz Verlag (p. 260).

textos dos anos 1840 e 1850, da maneira como Hegel concebe a apresentação autocrítica das categorias científicas (2). Em terceiro lugar, recordarei, a partir dos *Grundrisse*, a forma como Marx entende a mais fundamental inflexão da autocrítica da economia política, a saber, enquanto correspondendo à articulação dialética entre circulação e produção no quadro de um conceito orgânico de capital (3). Finalmente, restringindo-me ao texto do capítulo IV do Livro 1 de *O Capital*, desejo mostrar de que maneira o conceito dialético de capital representa uma autocrítica da compreensão ideológica do valor, explorando alguns significados que a crítica dialeticamente galvanizada da teoria econômica pode adquirir de um ponto de vista prático ou sócio-político (4).

1

Nos parágrafos que formam a introdução de sua *Enciclopédia* de 1830, alguns dos textos mais amadurecidos de Hegel sobre a relação entre filosofia e ciência, parece estar antecipado algo do que mais tarde Wittgenstein vai compreender como a natureza metalinguística da filosofia, algo a que também o jovem Marx, nos *Manuscritos de 1844*, parece fazer referência, ao dizer que sua discussão do ‘trabalho estranhado’ partiria da ‘linguagem da economia nacional’⁴. Para Hegel, embora a filosofia não tenha a vantagem de outras ciências de poder pressupor objeto e método (1970, §1), nela vigora, contudo, algo compartilhado com elas, a saber, ‘o princípio da experiência’(1970, §7), que responde inclusive pelo fato, diz Hegel, de que a economia política continue sendo chamada entre os ingleses de ‘filosofia’. “A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa de lado o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências — as leis, os gêneros, etc. — e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias.”(1970, 8, §9) Com efeito, o pensamento dialético não é completamente diverso do pensamento em curso noutras ciências, mas antes uma espécie de pensamento de segunda potência, que destrói a imediatez dos dados pressupostos por elas e satisfaz a exigência de reconstrução dos elementos primitivos, na medida justamente em que os mostra como construídos. Assim, a dialética não é um saber

⁴ “Partimos dos pressupostos da Economia Nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis.” (MARX, 2004, p. 79)

outro e transcendente, indiferente a outras ciências, mas sim se utiliza de seus universais dados e imediatos, submetendo-os agora a outras categorias, de modo a explicar a intervenção recíproca entre universal e particular. Com isso, a ciência exposta aparece como movimento e processo cujo resultado é o conceito em sentido dialético, a autocompreensão de uma ciência empírica como ‘relação da imediatez com a mediação’ (1970, 8, § 12). A bem da verdade, pensa Hegel, as ciências empíricas, que pretendem trazer a efetividade a leis gerais, constituem curiosamente a instância a que a filosofia deve no fundo, enquanto dialética, o impulso de sair da universalidade inerte, que julga a multiplicidade como um simples achado, levando-a a apostar num desenvolvimento imanente do conteúdo, ou seja, não apenas em acolher gratuitamente o conteúdo na forma, mas mesmo a conferir-lhe vida e atividade (1970, 8, § 12). “Enquanto a filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da *liberdade* (do *a priori*) do pensar e a *verificação* da *necessidade* em lugar da constatação do achado, e do fato-de-experiência” (1970, 8, § 12). Ora, a figura da autocrítica das ciências empíricas por meio de sua apresentação dialética tem o significado muito específico de que, por meio dos universais pretensamente imediatos, observa-se o conteúdo em sua vitalidade, ao invés de tomá-lo simplesmente como um achado, um tipo de operação que poderia ser vista como uma articulação do que Kant chamara de juízos ‘reflexionante’ e ‘determinante’.

A propósito, é por isso que, numa tentativa de resumir a concepção de dialética especulativa, convém retroceder ao parágrafo 55 do “conceito preliminar” da *Enciclopédia*, no qual Hegel discute a noção kantiana de juízo reflexionante – já que as considerações de Kant a partir dessa noção “seriam particularmente apropriadas para introduzir a consciência no apreender e pensar da ideia *concreta*” (1970, 8, p. 139). Para Hegel, através dessa noção, Kant teria “expressado a representação, e mesmo o pensamento, da ideia” (1970, 8, p. 139). Isso ocorre porque, segundo Hegel, a “representação de um *entendimento intuitivo*, de uma finalidade interna etc. ... é o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo. Por isso, a filosofia kantiana só se mostra especulativa nessas representações.” (1970, 8, p. 139). Ainda segundo Hegel, com tais ideias, Kant, entendido desde sua “Dialética Transcendental” como um filósofo especulativo em sentido hegeliano⁵, teria descoberto “a saída para escapar das *abstrações* do entendimento separador.” (1970, 8, p. 139).

⁵ “Neste ponto chega-se a declarar que é o conteúdo mesmo, quer dizer, são as categorias para si que trazem a contradição. Esse pensamento – de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento

Desse ponto de vista, a dialética é delineada em vista do que Hegel sustenta serem as insuficiências na compreensão que Kant tem da relação entre o determinante e o reflexionante. A “preguiça do pensamento”, que para Hegel caracteriza o pensamento kantiano neste ponto, faz com que tal relação seja pensada sob a égide da “separação do conceito e da realidade”. Para Hegel, ao contrário, “aqui se estabelece o pensamento de uma relação do *universal* do entendimento para com o particular da intuição ... Mas a isso não está unido o entender de que essa relação é a *verdadeira*, e mesmo que é a própria verdade. Antes, essa unidade é acolhida só como vem à existência nos fenômenos finitos, e como se mostra na experiência.” (1970, 8, p. 140)

Eis por que se poderia considerar, como um reposicionamento da relação kantiana entre o reflexionante e o determinante, a indicação feita por Hegel de ‘abstração’, ‘dialética’ e ‘especulação’ como “*momentos do todo lógico-real*, ou seja, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (1970, 8, p. 167). Enquanto o lado abstrato corresponde ao pensar como operação do entendimento (*Verstand*), que fixa a determinidade subsistente para si contrapondo o universal ao singular, o conceito à intuição imediata (1970, 8, p. 168), o momento dialético é “a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento ... o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado”⁶

no racional, é *essencial e necessária* – deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos. [Mas] tão profundo é esse ponto de vista quanto é trivial sua solução: ela consiste apenas em uma ternura para com as coisas do mundo. Não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição; senão que essa mácula *só* pertenceria à razão pensante, à *essência do espírito*. Não se terá, decerto, nada contra isso, de que o mundo *fenomenal* mostre contradições ao espírito que o observa; mundo *fenomenal* é o mundo tal como é para o espírito subjetivo, para a *sensibilidade* e o *entendimento*. Mas, se agora a *essência* do mundo for comparada com a essência do espírito, pode-se admirar a ingenuidade com que foi posta e repetida a afirmação, cheia de humildade, de que não é a essência do mundo, mas a essência pensante, a razão, que é em si contraditória. Nada adianta utilizar o rodeio de que a razão só cai em contradição por meio *da aplicação das categorias*. Com efeito, afirma-se ao mesmo tempo, quanto a isso, que essa aplicação é *necessária*, e que a razão não tem, para o conhecer, outras determinações que as categorias. Conhecer, de fato, é pensar *determinante e determinado*, a razão é apenas pensar indeterminado e vazio; assim, ela *nada* pensa. Mas, se afinal a razão é reduzida *àquela identidade vazia*, também a razão é no final libertada felizmente da contradição, graças ao fácil sacrifício de todo o conteúdo e teor [...] O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e ideias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico.” (HEGEL, 1970, 8, § 48)

⁶ Numa passagem célebre e especialmente intensa, Hegel chega a falar da dialética como o nexo argumentativo e expositivo que permite cientificidade e sistematicidade, ao menos do ponto de vista daquilo que é visado por sua filosofia enquanto crítica à reificação produzida pelas ciências. “A dialética é habitualmente considerada como uma arte exterior, que por capricho suscita confusão nos conceitos determinados, e uma simples *aparência* de *contradições* entre eles; de modo que não seriam uma nulidade essas determinações e sim essa *aparência*; e ao contrário seria verdadeiro o que pertence ao entendimento.

Ora, se tivermos em vista que Hegel denomina de “momento especulativo” justamente a apreensão (*Auffassung*) da positividade, do caráter afirmativo contido na passagem (*Übergehen*) entre as determinações isoladas em sua dissolução (*Auflösung*), pelo que se alcança o pensamento concreto, a “*unidade de determinações diferentes*”(1970, 8, p. 176), pode-se, com ajuda da enfática diferenciação kantiana entre o reflexionante e o determinante, visualizar o ponto de vista da dialética como compreensão da gênese das determinações conceituais fixas, tanto a partir do ordenamento conceitual “prévio”, imposto pretensamente desde fora ao material intuitivo, quanto a partir das demandas conceituais e expressivas desse último, uma compreensão provocada de forma imanente desde os próprios modelos conceituais em questão. Assim, a dialética rompe os limites da cognição meramente abstrata e determinante, penetrando na estruturação, imanente à realidade, do próprio conceito. Em suma, Hegel pretende que, com sua dialética, a racionalidade formal, resultante do processo de esclarecimento, tenha restituído seu direito de ir de maneira imanente além de si própria, participando de seu outro, compreendendo-o como constituinte de si mesma, expressando-o ao mesmo tempo em que se amplia numa dimensão objetiva, pela qual, por assim dizer, ‘acolhe’ em si, por assim dizer, o efeito de si mesma sobre o (seu) mundo enquanto espírito coisificado.

Esse ‘método’ imanente aparece como um resultado na sinopse reconstrutiva presente na última seção da *Ciência da Lógica*, a ‘ideia absoluta’, e isso compoendo a interessante ideia de uma mútua implicação entre métodos analítico e sintético. “O método do conhecer absoluto é, neste sentido, *analítico*. O fato de que ele encontra a determinação ulterior de seu universal inicial unicamente dentro dele é a objetividade absoluta do conceito, da qual o método é a certeza. Mas ele é igualmente *sintético* na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como *universal simples*, mostra-se como um outro através da determinidade que o objeto tem em sua imediatidade e universalidade mesmas.”(1970, 5, p. 556). Para Hegel, o método absoluto, aquele que

Muitas vezes, a dialética também não passa de um sistema subjetivo de balanço, de um raciocínio que vai para lá e para cá, onde falta o conteúdo, e a nudez é recoberta por essa argúcia que produz tal raciocínio. Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, e esse ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela de fato é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto: suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui, pois, a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.” (HEGEL, 1970, 8, pp. 171-172)

nada pressupõe em termos de premissas conscientes ou inconfessadas, compreende que não há outro ponto de partida possível à cognição senão o encontrar-se em meio ao universal indiferenciado, ou seja, uma dimensão na qual o trabalho negativo do compreender ainda não promoveu o discernimento de momentos que se encontram em interação. O trabalho do conceito consiste, a princípio, em produzir analiticamente os universais simples, a fim de em seguida reproduzir a totalidade imediata, mas agora na forma de um todo orgânico e diferenciado em suas especificidades. Hegel completa o raciocínio dizendo que “esse momento tanto sintético quanto analítico do *juízo*, através do qual o universal inicial se determina a partir dele mesmo como *o outro de si*, precisa ser denominado *método dialético*.”(1970, 5, p. 556). Assim, o ‘método dialético’ é concebido como articulação das operações judicativas fundamentais de análise e síntese, sendo então os juízos ‘finitos’ ou ‘isolados’ em sua articulação inferencial, assim como antes para Kant e posteriormente para Frege, a unidade semântico-cognitiva fundamental.

Na verdade, Hegel faz recordar aqui algo presente em sua crítica ao empirismo clássico, a cujos impulsos a economia política setecentista e oitocentista deveu muito de sua consolidação científica. A crítica mais fundamental de Hegel ao empirismo tem a ver com a inconsciência com que pratica a análise do conhecimento perceptual. Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de “utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc... e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente.”(1970, 8, pp. 107-108). Entretanto, a decorrência metodológica mais grave da postura empirista, ou mesmo das ciências nomológicas cujo desenvolvimento é por ele influenciado, é o fato de não perceberem que o ponto de partida para o trabalho de compreensão conceitual, uma dimensão em que necessariamente o método tem de se encontrar, é constituído pela relação recíproca entre universal e particular: “Para fazer experiências, o empirismo se serve principalmente da forma da análise. Na percepção, tem-se algo variadamente concreto, cujas determinações devem ser separadas umas das outras; como uma cebola

cujas cascas se tiram. Essa decomposição tem assim o sentido de que se desprendem e decompõem as determinações que ‘cresceram-juntamente’.” (1970, 8, pp. 107-108).

2

Paralelamente à sua lida crítica ao longo da década de 1840 com textos hegelianos como a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*, uma primorosa discussão na qual sobressai seu gênio filosófico e que nos legou uma profusão de filosofemas ainda hoje inesgotáveis, Marx apresenta, mesmo nessa fase, um pendor para discussões mais metodológicas a partir da *Ciência da Lógica*. Um bom exemplo disso se apresenta em *Miséria da Filosofia*, de 1847, mais especificamente naquela divisão do texto dedicada a uma polêmica mais fortemente metodológica com Proudhon, a parte 2, intitulada ‘A Metafísica da Economia Política’.

O tom ferino e irônico desse interessante documento do desenvolvimento de Marx certamente atinge ambos os autores, mas não exatamente da mesma forma. Marx parece crer na defesa de potenciais científicos do método desenvolvido por Hegel, enquanto Proudhon, diz Marx, teria reduzido a dialética hegeliana “às mais mesquinhas proporções” (2017, p. 101). Nesse contexto, Marx se pergunta retoricamente: “mas o que é o método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em pôr-se, opor-se, compor-se, formular-se como tese, antítese e síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação.” (2017, p. 100). Diga-se de passagem, que a caracterização feita por Marx daquilo que Hegel foi levado a fazer na *Ciência da Lógica* talvez seja mais compatível com a letra do que com o espírito. Na *Fenomenologia do Espírito*, ao recordar da origem do método triádico na estrutura tripartida de cada um dos quatro grupos de categorias na *Crítica da Razão Pura*, Hegel diz o seguinte:

O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela forma triádica que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um

verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela. (HEGEL, 1970, 3, p. 48)

Hegel condena aqui justamente a reificação do método que Marx parece ver também em Proudhon como uma deturpação da dialética. Tudo se passa como se Proudhon, de acordo com Marx, não tivesse de fato desenvolvido uma metodologia dialética para a economia política.

O material dos economistas é a vida ativa e atuante dos homens; o material do sr. Proudhon são os dogmas dos economistas. Mas, a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, das quais as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nessas categorias somente ideias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como origem desses pensamentos. (MARX, 2017, p. 98)

Ora, a conclusão de Marx acerca dessa discussão é extremamente mordaz no que diz respeito a Proudhon, pois lhe reputa uma espécie de transferência imediata do método dialético à economia, uma espécie de aplicação da dialética a categorias econômicas pré-estabelecidas, aplicação que pressupõe considerável reificação da própria metodologia. Bem ao contrário disso, Hegel havia entendido a dialética muito mais como apresentação autocrítica de categorias, tal como diz numa conhecida passagem.

Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular. (HEGEL, 1970, 8, §41)

Assim, procedendo como um hegeliano bastante consciente da natureza da dialética como método, Marx faz uma crítica virulenta a Proudhon, a qual poderia ser interpretada como consistindo na acusação de aplicação extrínseca e abstrata de um método igualmente abstrato sobre categorias pré-formadas, e não a autocrítica imanente dessas mesmas categorias. Marx diz:

Aplique-se esse método à economia política e ter-se-á a lógica e a metafísica da economia política ou, em outros termos, as categorias econômicas que todos conhecem traduzidas numa linguagem pouco conhecida, o que lhes dá a aparência de recém-desabrochadas de uma cabeça da razão pura – porque essas categorias parecem engendrar-se umas às outras, encadear-se e entrelaçar-se umas às outras, graças ao exclusivo trabalho do movimento dialético. (MARX, 2017, p. 101)

A crítica de Marx a Proudhon é interessante por pelo menos dois motivos. Primeiramente, mostra que a aplicação *ad hoc* de uma reificada metodologia dialética assume um caráter apologético. Em segundo lugar, mostra que um crítico dialético, ocupado com o material disponibilizado pela economia política, deveria ambicionar não uma lógica ou metafísica da economia política, mas antes uma autocrítica das categorias econômicas, ou tal como Marx vai immortalizar a partir da década de 1850, uma crítica da economia política.

Penso que é aquele texto escrito em agosto de 1857 e que, sob o título de ‘Introdução’, acompanha hoje algumas edições dos *Grundrisse*, o momento de seu desenvolvimento intelectual em que Marx primeiramente articula a metodologia dialética envolvida no seu projeto teórico de crítica da economia política. Dificilmente eu poderia tão rapidamente como na presente oportunidade fazer justiça a todas as imensamente ricas discussões propostas nesse célebre opúsculo. Vou tentar adotar uma perspectiva sistematizante acerca dos momentos que, de acordo com minha hipótese, deverão constituir para Marx a reflexão autocrítica das categorias da economia política burguesa.

Primeiramente, sob a influência de clássicos da filosofia política com alguma tendência comunitarista – como Aristóteles, Rousseau ou Hegel – Marx detecta que a ocupação da economia política com a produção é de saída contaminada pelo duplo naturalismo imposto por suas origens epistemológicas burguesas: relações produtivas naturalizadas, bem como o indivíduo tomado como ponto de partida, dado apriorístico imposto pela natureza. Assim, o primeiro passo dado por Marx consiste em abandonar o individualismo metodológico e o atomismo social como representações já por si ideológicas. Tal como já dissera em *Miséria da Filosofia*, “as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo.” (MARX, 2017, p. 102). Marx insiste então em considerar a produção como totalidade social historicamente específica.

Todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse

Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas. (MARX, 2011, pp. 57-58)

Marx reconhece, portanto, a necessidade de um método analítico que acaba por isolar, na captação imediata da totalidade social produtiva, os momentos universais. O que é específico à economia política burguesa consiste em que não ultrapassa o isolamento inicial desses universais simples, chegando até a relação concreta entre tais determinações sociais, um passo sintético que seria a condição para a captação da singularidade histórica concreta, algo que romperia a tendência burguesa de naturalizar as determinações conceituais. Aquilo que Marx denuncia na metodologia tradicional é sua tendência, como diz, à “bárbara cisão daquilo que é relacionado”(62), uma “grosseira disjunção”, isto é, a tendência para a captação discreta, atomista das determinações conceituais por meio das quais a economia política é representada, um processo pelo qual justamente as relações burguesas, fixadas como determinações universais, podem ser então naturalizadas. “Para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas condições universais de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido.”

A saída de Marx para esse impasse é típica de um ‘holismo semântico’ tal como aquele preconizado por Hegel. “Produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo; a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica. Esta é certamente uma conexão, mas uma conexão superficial.” A superficialidade, contudo, persiste apenas se insistirmos numa compreensão formal do silogismo, a qual articula momentos que estariam, por assim dizer, imediatamente prontos de forma independente uns dos outros. Marx sustenta, porém, que não deseja embasar a cientificidade da economia política num nivelamento dialético de conceitos, mas antes apreender nas contradições entre eles as próprias relações reais.

Seria Marx então um entusiasta da primazia de inferências materiais? Uma das mais interessantes correntes de intérpretes da *Ciência da Lógica*, influenciada sobretudo pelo contextualismo proposicional de Frege e do *Tractatus* de Wittgenstein, assim como também pela radicalização desse contextualismo em termos tanto de um holismo

semântico pelo Wittgenstein das *Investigações*, quanto de uma semântica inferencial por Wilfrid Sellars, vincula-se a uma ideia que pode ser aqui interessante⁷. Trata-se da ideia de que Hegel exploraria certa tendência, que Kant já teria apresentado, de distanciamento em relação à lógica aristotélica dos termos. Ao invés de considerar a tradicional ordem que nos leva do conceito, passando pelo juízo e chegando ao silogismo, Hegel faz depender a compreensão conceitual de uma articulação inferencial de proposições. Vou me desobrigar aqui de explicitar tal hipótese de leitura, pois entendo que me afastará demasiado de meu objeto. Vou preferir, entretanto, utilizá-la para compreender a maneira como Marx se apropria do holismo semântico de Hegel em sua discussão acerca da forma como as determinações econômicas se articulam na ideia de produção, e como esse tipo de exercício conduz à compreensão das relações de produção como totalidade historicamente específica.

A compreensão inferencial das relações de produção como constituídas pela dialética de seus momentos é resumida por Marx como segue.

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção se estende tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. [...] Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como relações determinadas desses diferentes momentos entre si. [...] Há uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico. (MARX, 2011, pp. 75-76)

Trata-se, portanto, de um duplo resultado. Por um lado, as relações de produção apenas poderão ser corretamente compreendidas mediante a articulação inferencial e material dos seus momentos. Por outro lado, é justamente esse passo sintético, ao qual chegamos com a articulação inferencial das determinações conceituais ou categorias

⁷ Trata-se de uma linha interpretativa que se consuma recentemente em trabalhos como Pippin (2019) e Brandom (2019). Refiro-me aqui à tendência, dentro da filosofia analítica da linguagem no século XX, para a mediação intersubjetiva, pragmática, da objetividade, um tipo de alternativa que, parece-me, fora tangenciada por Sellars, Austin e Wittgenstein nos anos 1950. Sellars pretende, em suma, um resgate de Hegel com o intuito de resolver as aporias da filosofia analítica com respeito ao que chama, recuperando Russell, de “mito do dado”. Embora aponte em geral para as discussões desencadeadas pelo último Wittgenstein com respeito a uma articulação mais intrínseca das dimensões representacional e comunicacional da linguagem, com Brandom e McDowell, num tom explicitamente hegeliano, dirige-se a uma concepção inferencial e linguística da cognição, amparada no holismo semântico e na teoria inferencial do conteúdo, constituindo-se, assim, como uma proposta em filosofia analítica refratária ao construtivismo linguístico, ao mentalismo e ao representacionalismo atomista, tendências mais originárias no registro analítico de discussão.

tradicionais, que converte, através da visada imanente facultada pelo ‘juízo reflexionante’, a universalidade apologética e abstrata, naturalizada, numa totalidade concreta, singular e historicamente situada.

Marx resume sua apropriação crítica da metodologia dialética no longo e denso segundo parágrafo da terceira parte do texto da Introdução, intitulada “Método da Economia Política”. Pretendo a seguir uma reconstrução argumentativa desse importante trecho, inclusive dos elementos mais fortemente críticos a Hegel⁸.

A dialética materialista compartilha seu ponto de partida com o empirismo, a saber: o real, concreto, ainda indiferenciado, a população como fundamento do ato social da produção. O empirismo é ultrapassado em virtude da sua ‘metafísica inconsciente’, ou

⁸ “Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos com a população, que é o fundamento e o sujeito do ato de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex. trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, por ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc., que descobrem por meio da análise. Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto. [...] Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comportar apenas de maneira especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação.” (MARX, 2011, pp. 77-79)

seja, porque não vê a análise precisamente como pressuposto para a apreensão científica do concreto. Ao contrário, a dialética materialista requer uma lida com a ‘representação caótica do todo’ pautada, ao mesmo tempo, pela reflexão e pela determinação, ou seja, pela formação de universais na observação do material histórico. Contudo, a dialética materialista, na medida em que articula de maneira não reducionista as dimensões ‘determinante’ e ‘reflexionante’ do juízo, compensa a formação de conceitos com uma contrapartida sintética, reconstruindo a totalidade como interações específicas entre tais categorias. A principal crítica metodológica de Marx à economia política consiste no fato de que ela se resume àquilo que Hegel chamaria de ‘ciência do entendimento’, uma superação do empirismo apenas ao ponto de forjar categorias abstratas, desconhecendo o salto sintético. Para Marx, ‘o método manifestamente correto’, a dialética materialista, enquanto alma de toda atividade genuinamente científica, passa do abstrato ao concreto, isto é, acopla à diferenciação analítica a reflexão que sintetiza combinações entre as categorias. E quanto a isso, a dialética apenas faz justiça à síntese que é a própria história, mesmo que tenha sido compreendida a partir da diferenciação dos momentos singulares. Tal método, que respalda a forma mais enfática de cientificidade, é uma articulação não reducionista de análise e síntese, e tem a ver com a reconstrução da totalidade a princípio indiferenciada, mas agora rica e concreta, na medida em que se trata doravante da unidade de determinações diferentes, uma totalidade historicamente específica.

A primeira crítica cabal a Hegel consiste na percepção de sua má compreensão da reprodução do concreto pelo pensamento como sendo o resultado do pensamento que se sintetiza a si mesmo, aprofunda-se em si e se movimenta a partir de si mesmo. Isso significa que Marx denuncia na dialética hegeliana a interpretação do processo de compreensão do real como produção do próprio real. Certamente, tal crítica não deve ter a mesma tonalidade de algumas similares e contemporâneas, como aquelas vinculadas à acusação de panlogismo por Erdmann (1853) ou, indiretamente, por Trendelenburg (1840). Marx tem em vista um aspecto com repercussões mais interessantes. Um conceito como ‘valor de troca’, embora seja uma categoria, depende da existência concreta, foi gerado por um processo histórico, não podendo ser agora confundido com um sujeito autônomo. Embora o todo concreto seja um concreto pensado, nem por isso pode ser considerado superior ao elemento histórico. A formulação dada por Marx ao problema parece antecipar Adorno e a *Dialética Negativa*. “A totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar, mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da

intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos.” Assim, dizer que se trata de um concreto pensado não significa sustentar a assimetria entre conceito e história, com o primado do primeiro sobre a segunda. O método dialético trata a compreensão como amálgama de conceito e intuição, uma combinação que se impõe de tal forma a permitir liberdade ao objeto, à realidade histórica. Caso o método perpetuasse a assimetria, fazendo hipóstase do sujeito autônomo enquanto espírito, desconsideraria os universais como momentos de uma historicidade empiricamente irreduzível. A crítica faz novamente lembrar Adorno, que acusa Hegel de elaborar uma “metafísica do trabalho”⁹. O verdadeiro sujeito permanece pressuposto para a representação, a intuição e os conceitos. A preservação metodológica da assimetria e da superioridade do abstrato sobre o vivo faria com que a dialética deixasse de ser autocrítica de categorias reificadas, transformando-a em apologia da subsunção violenta do trabalho vivo sobre o trabalho abstrato e o capital. Dialética como crítica, poderia dizer Adorno, consiste em desmascarar a ideologia generalizada da

⁹ “A grandeza da *Fenomenologia* Hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio movente e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como extrusão e suspensão desta extrusão; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho.” (Karl Marx, 2004, p. 123) Adorno chega a falar, em conexão com a centralidade para Hegel do conceito de trabalho, de uma “metafísica do espírito” em Hegel (Adorno, 2007, p. 100). Em *Aspectos*, originalmente uma conferência de 1956 e que se tornou o texto de abertura da coletânea *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno sustenta que: “[E]mbora a dialética demonstre a impossibilidade da redução do mundo a um polo subjetivo fixo e persiga metodicamente a negação e a produção recíprocas dos momentos objetivo e subjetivo, a filosofia de Hegel, enquanto filosofia do Espírito, permaneceu no idealismo. Apenas a doutrina da identidade entre sujeito e objeto inerente ao idealismo – que, segundo sua simples forma, antecipa-se a privilegiar o sujeito – outorga a ele aquela força da totalidade que permite o trabalho do negativo, a fluidificação dos conceitos particulares, a reflexão do imediato e então novamente a superação [*Aufhebung*] da reflexão.” (Adorno, 2007, pp. 81-82) Adorno se deixa guiar nessa discussão pela célebre e influente impressão do jovem Marx sobre o alcance da dialética hegeliana, a fim de sublinhar o fato de que, apesar da dinâmica do *Zusehen*, reivindicada por Hegel na *Fenomenologia* (Adorno, 2007, p. 77) e em outros lugares (Hegel, 1970. 7, pp. 83-84), o renitente idealismo impede franca concessão de primazia ao objeto. Adorno avança a tese marxiana num sentido em que se aprofunda e diferencia a incursão materialista sobre o significado filosófico do idealismo alemão. Embora toda a filosofia hegeliana – assim como, antes dela, a fichtiana – tenha como mote fundamental relativizar a dicotomia kantiana entre a consciência universal e a individual, ela insiste na recusa em aceitar a “indissolubilidade de um momento empírico do não idêntico, momento que as doutrinas do sujeito absoluto, os sistemas idealistas da identidade, não podem reconhecer como indissolúvel” (Adorno, 2007, p. 90). Assim, Adorno aceita a crítica de Marx a Hegel, segundo a qual a dialética é mistificada porque a totalidade articula apenas os momentos espiritualizados do sistema do trabalho social (Adorno, 2007, p. 93), de modo que, ainda que tenha captado a compreensão conceitual como ‘trabalho do negativo’, a dialética hegeliana seria, já que ela própria requer a captação da síntese pelo lado do objeto, o reflexo conceitual da divisão entre trabalho intelectual e trabalho material (Adorno, 2007, p. 97). “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia. [...] Essa relação social dita a não verdade em Hegel, o mascaramento do sujeito como sujeito-objeto, a negação do não idêntico pela totalidade, não importa quanto o não idêntico seja reconhecido na reflexão de cada juízo particular.” (Adorno, 2007, p. 99)

equivalência em nome do não-idêntico, do trabalho vivo. Marx se compromete assim em fazer perseverar a negatividade da contradição entre capital e trabalho.

3

Entre os capítulos II e III dos *Grundrisse*, Marx elabora pela primeira vez, sob forte influência da *Ciência da Lógica*, uma das inflexões metodológicas mais significativas de sua apresentação crítica das categorias da economia política, a qual é ao mesmo tempo o desmascaramento de seu caráter ideológico. Trata-se da percepção da circulação monetária como sendo o processo do capital enquanto tal. Uma exposição crítica, dialética, desse preconceito influente, implícita ou explicitamente, na economia política faz ver que o capital é na verdade um processo que articula dialeticamente sua superfície fenomênica, constituída pelo sistema de circulação de dinheiro e mercadoria, com a essência formada pelo processo de produção do capital. Numa densa e intrincada discussão, Marx acaba por mostrar, em ampla conexão com as categorias da ‘Doutrina da Essência’, que a circulação é uma aparência necessária cujo caráter apenas pode ser corretamente apreendido como processo de atualização de uma essência que, do ponto de vista de categorias estritamente econômicas, tem imperativamente de permanecer oculta. Uma compreensão conceitual condizente com a natureza do capital o revela como totalidade orgânica, unidade de determinações contraditórias, processo de sua produção e de sua manifestação social. Gostaria de mostrar, em último lugar, como essa inflexão decisiva é retomada no Livro 1 de *O Capital*.

4

Toda a discussão empreendida por Marx no capítulo IV do Livro 1 de *O Capital*, intitulado “A Transformação do Dinheiro em Capital”, orienta-se pela formulação de uma questão central, enunciada ao fim da parte 2, e pelo encaminhamento de uma inflexão metodológica na obra que permitirá a resposta consistente a essa questão, no sentido de se pôr à altura da tarefa de compreender o capital como um processo que se manifesta, mas que essencialmente excede os limites do comércio e da circulação de mercadorias.

Portanto, o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela. Temos, assim, um duplo resultado. A transformação do dinheiro em capital tem de ser explicada com base nas leis imanes da troca de mercadorias, de modo que a troca de equivalentes seja o ponto de partida. [...] Sua crisalidação [*Schmetterlingsentfaltung*] tem de se dar na esfera da circulação e não pode se dar na esfera da circulação. Essas são as condições do problema. *Hic Rhodus, hic salta!*” (MARX, 2011b, p. 311)

A inflexão metodológica reivindicada aqui por Marx para que se compreenda como o dinheiro se transforma em capital não surpreenderá leitores dos *Grundrisse*. Faz parte da gramática dialética de sua apresentação crítica da economia política. O mais-valor, que caracteriza segundo a fórmula geral do capital a circulação capitalista de dinheiro, embora somente possa, de acordo com a economia política, ser explicada pelas leis imanes da circulação e seu princípio de troca de equivalentes, conduz necessariamente a que se transcenda *desde dentro* o âmbito da circulação. Em termos dialéticos, abundantes na *Ciência da Lógica*, de Hegel, isso consiste na reflexão do “ser” adentro de si mesmo e sua transformação com isso em manifestação da “essência”, que contém, por sua vez, o princípio ativo da configuração fenomênica. Em termos mais marxianos, isso significa compreender o capital como um conceito processual e orgânico que abarca, no seu processo mesmo, o âmbito manifesto da “circulação” e o âmbito essencial da “produção”. Assim, a crítica dialética da economia política obriga a ver a circulação de mercadorias como um momento de um processo mais amplo que congrega em si o âmbito produtivo, onde a mercadoria ‘força de trabalho’ é consumida na geração de mais-valor. É o âmbito em que efetivamente o trabalho concreto é subsumido ao trabalho abstrato, à lógica do valor de troca. Como a economia política não é capaz dessa inflexão, nem a percebe como necessária, tratando do trabalho ao modo da ‘robinsonada’, da abstração naturalizada, é então desmascarada como insuficiente e ideológica. Na terceira parte do capítulo, essa mistificação será relacionada definitivamente ao caráter ideológico do ideário em torno do direito privado burguês, que legitimaria a relação de opressão de trabalhadores sob a lei naturalizada do valor¹⁰ através da ideologia da justa e livre troca de equivalentes.

¹⁰ “De fato, o caráter de valor dos produtos de trabalho apenas se consolida mediante sua efetivação como grandezas de valor. As últimas variam sempre, independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam. Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las. É mister uma produção de mercadorias totalmente desenvolvida antes que da experiência mesma nasça o reconhecimento científico, que os trabalhos privados, empreendidos de forma independente uns dos outros, mas universalmente interdependentes como membros

A manifestação do capital como processo, como movimento autoprodutivo, como “autovalorização do valor”, é condição para desmascaramento de seu fetiche, de sua autonomia, de sua divinizada independência, alimentada, ao fim e ao cabo, em paralelo ao que havia revelado a discussão em torno do “segredo” do “caráter fetichista da mercadoria”, pela subordinação do trabalho concreto, singular e individual à lógica autoestimulante do valor abstrato. Em Marx, a dialética aparece como autoapresentação crítica das categorias da teoria pela qual a sociedade burguesa pretende cientificidade acerca dos princípios que são constitutivos de sua própria dinâmica: a economia política.

Do ponto de vista social, valor de troca, circulação de mercadorias e capitalismo comercial somente são pensáveis enquanto são condicionados pela síntese violenta, que ocorre às costas dos concernidos, dos trabalhos concretos sob o denominador comum da quantidade de tempo trabalhado. Dessa maneira inconsciente aos trabalhadores, a lei do valor se precipita sobre eles como se fosse uma lei natural, reificando suas consciências, seus corpos, sua atividade, sua cooperação e suas relações. Ora, é justamente por não desmascarar essa síntese, mas antes por perpetuá-la ao modo de uma lei natural e eterna, que a economia política é uma pseudociência, uma ciência mistificadora, e como tal faz jus a uma crítica da ideologia, a qual desmascara sua pretensão de cientificidade, relacionando-a à mistificação de relações de poder¹¹. Finalmente, a crítica da economia

naturalmente desenvolvidos da divisão social do trabalho, são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo como a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma natural” (MARX, 2011b, p. 73).

¹¹ Habermas localiza a origem histórica da ‘crítica da ideologia’ nas decorrências das discussões epistemológicas sob o impacto do esclarecimento e da modernização cultural. “Com esse tipo de crítica, o esclarecimento se toma reflexivo pela primeira vez; efetua-se, então, em seus próprios produtos: em teorias” (HABERMAS, 2000, pp. 165-166). Com extrema precisão e transparência, Habermas evidencia a estrutura epistemológica da ‘crítica da ideologia’ enquanto metateoria imanente: “somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltraram-se interesses e pretensões de poder sigilosos. A crítica inspirada por uma tal Suspeita pretende demonstrar que a teoria *suspeita* expressa *a tergo* em seus enunciados, para os quais reclama uma validade frontal, dependências que não pode admitir sem perder credibilidade. A crítica torna-se crítica da ideologia quando pretende mostrar que a validade da teoria não se separou suficientemente do contexto de origem, que, às costas da teoria, se oculta uma ilícita *mescla de poder e validade* e cuja reputação se deve justamente a essa mescla. A crítica da ideologia pretende mostrar exatamente como, em um nível para o qual é constitutiva a rigorosa distinção entre contextos de sentido e contextos fatuais, essas mesmas relações internas e externas se confundem - e o fazem porque pretensões de validade são determinadas por relações de poder. A crítica da ideologia não é ela mesma *contestata* a concorrer com as outras; serve-se apenas de determinadas suposições teóricas. Apoiada nelas, *testa a verdade* de uma teoria suspeita, ao *revelar sua falta de veracidade*. Continua o processo de esclarecimento na medida em que, a uma teoria que pressupõe uma compreensão desmitologizada do mundo, demonstra seus laços com o mito, seguindo a pista de um erro categorial supostamente superado.” (HABERMAS,

política, empreendida por Marx, é fundamentalmente um diagnóstico crítico da sociedade burguesa que denuncia, em todo seu amplo alcance, a “mortificação do vivo” como segredo por trás da “vivificação do morto”, isto é, o estrutural e sistêmico sacrifício do concreto ao abstrato, do qualitativo ao quantitativo, da coletividade de produtores à lei abstrata e autonomizada, naturalizada e mecânica, do valor em sua processualidade autoprodutiva.

O ciclo da autovalorização do valor pretende ser a efetivação superior e inumana da verdadeira infinitude, do mediar-se em si e consigo mesmo. A marca inconfundível dessa perversa emulação do “ser-junto-de-si no absolutamente outro”, desse colapso da política emancipada e emancipatória, prometida pelos gregos e reformulada pelo iluminismo – e que constitui também, em certo sentido, a base normativa da economia política –, é o fetichismo do capital, isto é, a circunstância de que, sob a égide do fracasso da capacidade política para auto-organização, apenas “o capital”, incensado na modernidade ao status de sujeito de seu próprio processo, é capaz de empreender a autodeterminação que qualificaria a verdadeira subjetividade, individual ou social. Essa seria a melhor chave interpretativa para o recurso irônico de Marx a termos que denunciam esse enfeitiçamento do processo de autoconstituição do capital como se fosse uma subjetividade autopoietica divinizada¹².

Por outro lado, nesse lance dialético sobressai o indelével alcance da teoria crítica de Marx: como negativo do caráter totalitário do processo de autovalorização do valor, revela-se o sacrifício da organicidade e concretude da vida humana, de maneira que a sociedade moderna, que promete emancipação dos indivíduos, oprime-os sob a égide do fetiche da autonomia do capital. É uma sociedade autocontraditória, uma totalidade autocontraditória, e é justamente na incompletude dessa totalidade, na

2000, pp. 165-166) Finalmente, é a partir dessa caracterização metateórica que se torna possível explicitar a específica “figura da crítica marxista da ideologia, que, partindo da ideia de que o potencial racional expresso nos “ideais burgueses” e posto no “sentido objetivo das instituições”, mostra uma dupla face: de um lado, empresta às ideologias da classe dominante a aparência ilusória de teorias convincentes, de outro, oferece o ponto de partida para uma crítica, empreendida de maneira imanente, dessas construções, que elevam ao interesse universal o que de fato serve apenas à parte dominante da sociedade. A crítica da ideologia decifrava no mau uso das ideias um fragmento da razão existente, oculto a si mesmo, e lia-as como uma diretriz que poderia ser cumprida por movimentos sociais, na medida em que se desenvolviam forças produtivas excedentes.” (HABERMAS, 2000, pp. 167-168)

¹² Nesta ocasião, conectando-se com a tese aristotélica do colapso da autarquia ético-política na crematística (309-310), Marx fala do capital, recentemente descoberto numa fluidez própria que torna mercadoria e dinheiro momentos de seu ciclo fundamental (297), como ‘substância semovente’, como ‘sujeito usurpador e automático’ de um processo no qual figura como ‘fim em si’ e como ‘Deus-Pai e Deus-Filho’ (298). Essa referência à transposição do fetiche do capital na direção de uma transcendência conectada a ‘práticas intramundanas’, acolhida como ‘finalidade subjetiva’ (296), um tema fascinante por si, aproxima Marx consideravelmente de Max Weber (MARX, 2011b).

incomensurabilidade entre trabalho abstrato e trabalho concreto¹³, na irredutibilidade do trabalho ao capital, no inacabamento da contradição entre capital e trabalho, que se baseia toda a pretensão de verdade da crítica à ideologia como crítica da economia política.

¹³ Está por traz dessa dívida da economia política burguesa com o pensamento moderno a tendência de tomar imediatamente trabalho e valor como dados, sem reconhecer as mediações históricas e sociais que tornam possíveis, que condicionam algo como o trabalho abstrato e o valor de troca. Ao revelar a mercadoria como unidade dialética de valor de uso e valor de troca, na qual está também inserida o trabalho em sua ambiguidade constitutiva, como trabalho concreto e trabalho abstrato, Marx recupera o núcleo crítico pós-empirista e pós-racionalista da dialética hegeliana como uma teoria da formação de conceitos (HEGEL, 1970, 8, § 81), algo que ele próprio vê como o ponto nevrálgico e mais fundamental de sua contribuição. “Inicialmente, a mercadoria apareceu-nos como um duplo [*Zwieschlächtiges*] de valor de uso e valor de troca. Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho, na medida em que se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim. Como esse ponto é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política, ele deve ser examinado mais de perto.” (MARX, 2011b, p. 165) O valor de troca da mercadoria, célula básica da economia política clássica, assim como seu correlato, o trabalho abstrato, comportam no mínimo dois feixes de mediações cuja tematização se faz necessária para uma teoria crítica do valor-trabalho. Por um lado, do ponto de vista histórico, a abstração contida no valor de troca representa a solução moderna, historicamente específica, para o “dilema de Aristóteles” (Ver as discussões empreendidas por Marx, ainda no capítulo 1, entre as páginas 188-190, as quais são recuperadas, no sentido de sua mediação histórica mais ampla, no capítulo 2). E no caso da sociedade capitalista tal solução somente foi consolidada, no altíssimo grau de abstração que possui com a circulação generalizada do papel-moeda, com o trabalho assalariado livre. Eis por que essa é também a história de como a humanidade solucionou, finalmente com o dinheiro, o problema de uma mercadoria que, com o valor de uso tendendo a zero, materializasse na circulação a equivalência quantitativa dos valores de uso trocados.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. DTV Wissenschaft: München, 1993.
- _____. *Três Estudos sobre Hegel*. Editora da Unesp: São Paulo, 2007.
- ARTHUR, C. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Brill: Boston, 2004.
- BACKHAUS, H. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. ÇA-IRA-Verlag: Freiburg, 2006.
- BAERT, P. *Philosophy of the Social Sciences: towards pragmatism*. Polity Press: Cambridge, 2005.
- BRECKMAN, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRISTOW, W. *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Clarendon Press: Oxford, 2007. Harvard University Press: London, 2003.
- BISHOP, R. *The Philosophy of the Social Sciences*. Continuum: London, 2007.
- BRANDOM, R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press: Cambridge, 2019.
- FINK-EITEL, H. *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*. Verlag Anton Hain: Meisenheim am Glan, 1978.
- FORST, R. *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2009.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 1982.
- HARTMANN, K. *Hegels Logik*. De Gruyter: Berlin, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2010.
- _____. *Dialektik der Freiheit*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2003.
- _____. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 1999.

- _____. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2007.
- _____. *Verdinglichung*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2005.
- JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart, 2010.
- JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*. Verso: London, 1990.
- _____. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Verso: London, 2010.
- JAEGGI, R. *Was ist Kritik ?*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2010.
- KEENAN, D. *Hegel and Contemporary Philosophy*. State University of New York: New York, 2004.
- KLEIN, R. *Adorno-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Metzler, 2011.
- KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit: Hegels Theorie autonomer Vernunft*. De Gruyter: Berlin, 2013.
- KOCH, A. G. W. F. *Hegel: Wissenschaft der Logik*. Akademie Verlag: Berlin, 2002.
- LEITER, B.; ROSEN, M. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford University Press: Oxford, 2007.
- LÖWITH, K. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Columbia University Press: New York, 1991.
- MARTIN, M. *Readings in the Philosophy of Social Science*. The MIT Press: Cambridge, 1994.
- MARX/ENGELS. *Werke* Vol. 29. Dietz Verlag: Berlin, 1965.
- MARX, K. *Manuscrptos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Grundrisse: Manuscrptos Econômicos de 1857-1858. Esboços da Crítica da Economia Política*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2011a.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia Política, Livro I (O Processo de Produção do Capital)*. Editorial Boitempo Editorial: São Paulo, 2011b.
- _____. 2017. *Miséria da Filosofia*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2017.
- MEANEY, M. *Capital as Organic Unity. The Role of Hegel's Science of Logic in Marx's Grundrisse*. Kluwer Academic Publishers: London, 2002.
- O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and Possibility of Critical Rationality*. The MIT Press: London, 2004.

OLLMAN, B. *Dance of the Dialectic: steps in Marx's Method*. University of Illinois Press: Chicago, 2003.

PIPPIN, R. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. The University of Chicago Press: Chicago, 2019.

QUANTE, M. *Hegels Erbe*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2009.

ROSE, G. *Hegel Contra Sociology*. Verso: London, 2009.

STERN, R. *Hegelian Metaphysics*. Oxford University Press: New York, 2009.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp: Frankfurt, 2016.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wilhelm Fink Verlag: München, 2012.